

© Éditions de la Sorbonne
PDF à destination de Giuseppe Bianco

L'ANGLE MORT DES ANNÉES 1950

LA PHILOSOPHIE À L'ŒUVRE
n°15

Collection dirigée par Bertrand Binoche

1. Luca Paltrinieri
L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire
2. Axel Cherniavsky
Concept et méthode. La conception de la philosophie de Gilles Deleuze
3. J. Vicente Cortés et Sophie Laveran
Spinoza. La raison à l'épreuve de la pratique
4. Catherine Larrère et Éric Pommier
L'éthique de la vie chez Hans Jonas
5. Pierre Macherey
Études de philosophie « française ». De Sieyès à Barni
6. Nicolas Dubos
Thomas Hobbes et l'histoire. Système et récits à l'âge classique
7. Christophe Grellard
De la certitude volontaire. Débats nominalistes sur la foi à la fin du Moyen Âge
8. Laurent Bove
Albert Camus, de la transfiguration. Pour une expérimentation vitale de l'immanence
9. Armand Guillot
Jeremy Bentham : le peuple comme fiction
10. Pierre Crétois et Stéphanie Roza
Le républicanisme social : une exception française ?
11. Philippe Danino
Le meilleur ou le vrai. Spinoza et l'idée de philosophie
12. Raffaele Carbone
Imagination, coutume, pouvoir (xvi^e-xvii^e siècles)
13. Manuel Mauer
Foucault et le problème de la vie
14. Nestor Capdevila
Équivoques et tourments de l'utopie. Un concept en jeu

© Éditions de la Sorbonne
PDF à destination de Giuseppe Bianco

sous la direction de
Giuseppe Bianco et Frédéric Fruteau de Laclos

L'ANGLE MORT DES ANNÉES 1950

PHILOSOPHIE ET SCIENCES
HUMAINES EN FRANCE



PUBLICATIONS DE LA SORBONNE / LA PHILOSOPHIE À L'ŒUVRE

© Éditions de la Sorbonne
PDF à destination de Giuseppe Bianco

Ouvrage publié avec le concours de la commission recherche
de l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
et grâce à une résidence à l'Institut d'études avancées de Paris,
avec le soutien de l'État français dans le cadre du programme « Investissements d'avenir »
géré par l'Agence nationale de la recherche (ANR-11-LABX-0027-01 Labex RFIEA+).

Couverture: Bigre!

© **Publications de la Sorbonne, 2016**
212, rue Saint-Jacques, 75005 Paris
www.publications-sorbonne.fr

Loi du 11 mars 1957

Les opinions exprimées dans cet ouvrage n'engagent que leurs auteurs.

« Aux termes du Code de la propriété intellectuelle, toute reproduction ou représentation, intégrale ou partielle de la présente publication, faite par quelque procédé que ce soit (reprographie, microfilmage, scannérisation, numérisation...) sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle. Il est rappelé également que l'usage abusif et collectif de la photocopie met en danger l'équilibre économique des circuits du livre. »

ISBN 978-2-85944-939-1
ISSN 2262-7057

Introduction

Giuseppe Bianco et Frédéric Fruteau de Laclos

La Seconde Guerre mondiale et l'immédiat après-guerre, ce furent l'existentialisme, le rapport étroit entre philosophie et engagement, le recours massif à la phénoménologie de Husserl et de Heidegger, et bientôt des couplages avec la dialectique, *via* la relecture de Hegel et de Marx. Des écrits classiques signent cette période : *L'être et le néant* de Jean-Paul Sartre en 1943, *Phénoménologie de la perception* de Maurice Merleau-Ponty en 1945, et bientôt du même auteur *Humanisme et terreur* en 1947 et *Les aventures de la dialectique* en 1955.

Quelques années plus tard, au cœur des Trente Glorieuses, l'élan du vécu est retombé ; l'existentialisme et la phénoménologie refluent face à la pensée inhumaine des structures qui mime le discours des sciences de l'homme ou qui prétend le dépasser. Le moment précédent semble désormais bien loin. En 1960, la *Critique de la raison dialectique* de Sartre arrive trop tard, elle est débordée par *La pensée sauvage* de Claude Lévi-Strauss en 1962, puis par *Pour Marx* et *Lire le Capital* de Louis Althusser et de ses élèves en 1965, livres eux-mêmes suivis par une salve d'œuvres majeures. 1966 est l'année structuraliste par excellence. Sont alors publiés les *Écrits* de Jacques Lacan et *Les mots et les choses* de Michel Foucault, mais aussi, entre autres, *Critique et vérité* de Roland Barthes et *Problèmes de linguistique générale* d'Émile Benveniste. Le moment du sujet, de la conscience ou de l'existence semble désormais bien loin.

Arrivé en ce point de son récit, l'historien de la philosophie sera peut-être tenté de poser la question suivante : mais que s'est-il donc passé entre l'immédiat après-guerre et le milieu des années 1960, pour que s'observe un tel renversement des perspectives philosophiques ?

Il faut toutefois prendre garde, car en deçà de la réponse susceptible d'être avancée, la formulation de la question présuppose une certaine conception de l'histoire de la philosophie. Selon cette conception, la vogue de l'existence d'un côté, la vague structuraliste de l'autre, sont des tous

historiques à étudier dans la plénitude de leurs réalisations conceptuelles, cependant que les années 1950 représentent une décennie de transition, en laquelle s'épuise l'ancien paradigme philosophique et se prépare le suivant, à travers esquisses plus ou moins réussies de dépassement du vécu, tentatives satisfaisantes ou avortées de pensée des structures. La réponse à la question posée consisterait alors en l'analyse d'une transmutation dans la période intermédiaire, en elle-même inconsistante, ou du moins non porteuse d'innovations théoriques.

Mais s'agit-il d'une véritable transmutation et, si c'est le cas, de quel type est-elle? D'où surgissent les concepts qui provoquent une rupture entre les séquences d'une histoire considérée comme unitaire? S'agit-il de créations subjectives ou collectives? Qui sanctionne le succès d'un concept et quel rôle les institutions jouent-elles dans ce supposé changement de paradigme? Loin d'être une époque vide, ou sans vie, les années 1950 ne souffrent-elles pas des perspectives qui sont les nôtres, et des angles morts que recèlent ces perspectives?

Tout le problème est de savoir si ce manque de visibilité de la période provient de la valeur réelle de ce qui s'est alors produit en philosophie, ou s'il ne s'agit pas plutôt d'un problème de focale, dépendant du regard que nous portons sur elle. Il se pourrait bien en effet que les années 1950 ne constituent pas ce purgatoire comparable au flottement de l'entre-deux-guerres entre l'avènement de l'esprit en 1900 et la rupture de l'existence en 1940. Elles ne sont peut-être pas un ventre mou de la pensée où se délitent d'anciens modèles et se fomentent les révolutions futures. Les penseurs qui s'affirment alors ne se contentent pas de prolonger leurs prédécesseurs, et on aurait tort de voir en eux de simples précurseurs des philosophes à venir. Il est vrai que leurs positions ne se laissent peut-être pas subsumer sous la généralité d'une catégorie englobante. Elles représentent cependant un ensemble complexe de positions diverses et singulières. Les auteurs réunis dans cet ouvrage, après avoir mis en commun leur réflexion à l'occasion de deux journées d'études¹, ont eu à cœur d'évoquer quelques-unes des conceptions originales apparues dans les années 1950. Ils ont pris en considération des constructions achevées ou des efforts avortés, des phénomènes de transferts conceptuels comme des filiations inattendues, des controverses disciplinaires autant qu'interdisciplinaires, que ces ouvertures singulières aient

1 Ces journées se sont tenues les 14 et 15 octobre 2011 à l'École normale supérieure de la rue d'Ulm et à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

ultérieurement donné des fruits théoriques ou qu'elles n'aient débouché sur rien, tout en méritant d'être reprises aujourd'hui.

Il s'avère que nous sommes confrontés ici à une difficulté « subjective », liée à l'aveuglement provoqué par les doctrines « éclatantes » qui encadrent la période. Et la tentative pour appréhender l'« angle mort » des années 1950 donne l'occasion de saisir les limites de nos catégories historiographiques habituelles : les notions de « courant », « mouvement », « paradigme », « génération » ne sont sans doute pas toujours adéquates. En reprenant un chantier ouvert pour la première fois il y a plus de vingt ans au centre Pompidou², et récemment travaillé dans une perspective d'histoire littéraire³, nous avons souhaité soumettre à une enquête historienne plus attentive une période qui dort encore dans l'obscurité de l'archive, mais aussi nous interroger sur les méthodes dont dispose l'histoire de la philosophie pour décrire des objets complexes comme le travail, la stabilisation et la transformation des concepts.

Nous sommes partis des catégories du moment, ou de ce qui se donne pour tel, à savoir l'« existence » et la « dialectique⁴ ». Mais le tableau n'aurait pas été complet si l'on n'y avait ajouté le « phénomène ». Peut-être cette notion mériterait-elle d'ailleurs de figurer tout en haut de la liste : c'est à partir de la phénoménologie allemande que s'édifie l'existentialisme français ; c'est à travers la réception des œuvres de Edmund Husserl et de Martin Heidegger que s'élaborent les pensées de Sartre et de Merleau-Ponty. À ces deux « H », comme dit Vincent Descombes⁵, s'est ajouté le « H » de Hegel : l'existentialisme et la phénoménologie se sont trouvés confrontés en France au spectre de la dialectique hégélienne et à vrai dire, au-delà même de Hegel, aux enjeux politiques imposés, du fait du prestige considérable acquis par les communistes dans la Résistance, par le matérialisme historique et dialectique de Karl Marx. On aurait tort cependant de croire que tout coule alors de source, qu'une certaine homogénéité de pensée advient sous l'effet

2 *Les enjeux philosophiques des années cinquante*, Paris, Centre Georges-Pompidou, 1989.

3 La métaphore de l'angle mort est reprise à Michel Murat, qui l'utilise dans sa contribution à « L'idée de littérature dans les années 1950 », colloque Fabula (Paris, 24 mai 2003).

4 Frédéric Worms a hésité entre ces deux notions pour qualifier le « moment » de la guerre et de l'après-guerre (*La philosophie en France au xx^e siècle. Moments*, Paris, Gallimard [Folio essais], 2009, p. 206, 294-300).

5 *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, p. 13-14.

de ces notions, par le truchement de ces auteurs. Dès que l'on se penche en effet un peu précisément sur ce « moment », se font jour des tensions, apparaît la difficulté, voire l'impossibilité, à subsumer la diversité des positions sous l'unité d'un faisceau réduit de concepts.

Soit tout d'abord la « dialectique » de Hegel, sur laquelle se concentre Claire Pagès. Sa réception a commencé bien avant les années 1950, au cœur des années 1930, avec le célèbre séminaire d'Alexandre Kojève à l'École pratique des hautes études. Ce qui frappe d'emblée, c'est la singularité de l'interprétation kojévienne, essentiellement préoccupée par la « lutte des consciences pour la reconnaissance » – autrement dit son approche partielle et partielle du corpus hégélien : la part la plus importante de l'*Encyclopédie* est négligée au profit de la seule *Phénoménologie de l'esprit*. Surtout, insiste Pagès, la dialectique hégélienne de la maîtrise et de la servitude fait l'objet de tant de reprises après la guerre, et ces reprises sont si différentes les unes des autres, de Georges Bataille à Jean-Paul Sartre, de Simone de Beauvoir à Frantz Fanon, qu'on aurait bien du mal à les rapprocher ; bien plus, on peine parfois à y reconnaître la marque même de l'hégélianisme. Ainsi le maître n'est jamais souverain chez Bataille ; la substitution par Sartre du prolétaire à l'esclave finit par subvertir totalement le schéma dialectique ; il apparaît enfin que la femme pour Beauvoir, le colonisé pour Fanon, malgré leur ressemblance avec l'esclave, n'ont pas eu la chance pour leur part d'entrer dans le mouvement de la reconnaissance.

Il en découle, au sein même des pensées de l'existence, une multiplicité de perspectives politiques irréductibles. Dans le foisonnement des engagements de l'époque, on aurait tort de croire que les plus informés philosophiquement, ceux qui peuvent prétendre à la formation la plus aboutie (École normale supérieure, séjours à l'étranger, agrégation et doctorat de philosophie), sont les plus clairvoyants. Marylin Maeso le montre bien à propos de l'affrontement de Merleau-Ponty et d'Albert Camus sur la question de l'usage légitime de la violence, problème crucial et épineux à la fois pour des intellectuels *a priori* favorables au communisme, mais confrontés à la brutalité du stalinisme. Contre toute attente, les principes d'un essayiste réputé « pour classes terminales » se révèlent plus fermes et plus fiables que ceux d'un grand penseur qui a mis l'« ambiguïté » au fondement de sa pratique théorique : contrairement aux affirmations de Merleau-Ponty, entre humanisme et terreur, il faut choisir, comme cherche à le montrer le propos de *L'homme révolté*. C'est du reste ce que Merleau-Ponty lui-même finira par reconnaître dans *Les aventures de la dialectique*.

Au terme de ce parcours des catégories du moment, ce n'est pas seulement la force ou la pertinence des engagements qui se trouve réévaluée. Les partages tout faits, comme celui avancé par Michel Foucault entre « philosophie du sujet » et « philosophie du concept », volent en éclat. On le voit lorsqu'on se penche, ainsi que le fait Emmanuel Alloa, sur l'étrange convergence de vues que manifestent l'ontologie tardive de Merleau-Ponty et les premiers pas husserliens de Jacques Derrida. Tout jeune, Derrida a perçu une tension chez Husserl entre la nécessité de produire une genèse des idéalités mathématiques et la crainte de verser dans une psychologie empirique en jetant par-dessus bord les exigences transcendantales de la phénoménologie. En vérité, il n'y a pas lieu de s'inquiéter : le langage et l'écriture sont déjà institués qui précèdent et préparent nos opérations de pensée, comme Husserl l'avait pressenti dans ses derniers écrits. Mais, se fondant sur les mêmes textes, le dernier Merleau-Ponty était déjà sur cette voie. Dès lors, à ceux qui voudraient identifier une coupure entre la phénoménologie merleau-pontienne, censément entée sur le sujet, et les analyses, structuralistes avant l'heure, que Derrida consacre dans les années 1950 à *L'origine de la géométrie* de Husserl, Alloa oppose un « chiasme » étonnant : ses dernières recherches ont conduit Merleau-Ponty au seuil de la conception derridienne de l'écriture ; la pensée derridienne se révèle donc souffrir, dans et par Merleau-Ponty, d'un « retard originaire » sur elle-même.

Dans le champ de la philosophie du moment, tout bouge ou tout fuit, tout s'anime autrement qu'on ne l'aurait cru. Que dire alors de ce qui advient dans les marges explicites du champ, dans un « hors-champ » assumé par des philosophes qui ne parviennent pas aisément à se retrouver dans les catégories de leurs contemporains ? Le cas de Mikel Dufrenne, auquel s'attache Maryvonne Saison, est à cet égard exemplaire. De Dufrenne, philosophe peu lu aujourd'hui, on retient généralement qu'il est l'auteur en 1953 d'une *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Faut-il y voir la queue de comète de la phénoménologie à la française ? La pensée de Dufrenne aurait éclo avec dix ans de retard sur les chefs-d'œuvre du moment de l'existence. Saison montre cependant que si nous avons du mal à le situer, c'est parce que Dufrenne eut lui-même des difficultés à trouver sa place : plus qu'un phénoménologue, c'est un philosophe formé par Alain à la lecture des classiques, notamment de Spinoza, qui, jusqu'au cœur des

années 1950, hésita sur la voie à suivre, envisageant longtemps de s'engager en sociologie. Devons-nous voir de la faiblesse dans ces hésitations ? Plutôt le signe de la singularité de Dufrenne, qui ne voulut renoncer à rien de ce que la vie et la pensée lui offraient.

C'est dans un autre hors-champ que nous précipite Florence Hulak, à la croisée des « moments », entre phénoménologie et structure, et à l'intersection de la philosophie et des sciences humaines. On juge généralement que les philosophes des années 1960 se sont mis à l'école des sciences sociales. Mais certaines sciences, comme la linguistique ou l'anthropologie, ont alors été privilégiées, l'histoire se trouvant dans une position singulière : Lévi-Strauss dans *La pensée sauvage* et Foucault dans *Les mots et les choses* s'en prennent à sa scientificité même, s'opposant par là aux noces de l'histoire et de la philosophie que Sartre souhaitait célébrer dans la *Critique de la raison dialectique*. Hulak se concentre sur la controverse, par articles et lettres interposés, entre Paul Ricœur et Louis Althusser sur le statut scientifique de l'histoire. Or, pour commencer, il n'y a pas moyen de dire que le phénoménologue est attentif à l'histoire ; en vérité, il inféode la science historique à une philosophie de l'histoire qui peut seule à ses yeux assurer le dialogue des consciences humaines. Quant à Althusser, s'il a des intuitions justes sur le « métier d'historien », selon l'expression de Marc Bloch, sa théorie générale de l'histoire le détourne de la pratique effective des historiens. Autrement dit, il ne faut pas dire que l'histoire a cessé d'être au centre de l'attention des philosophes après les années 1950 : elle avait été mise hors champ dès cette époque.

Tout aussi peu audible, presque invisible, du moins jusqu'à une date récente, fut la première réception française de la Théorie critique de l'école de Francfort, en laquelle Foucault voyait une expression allemande de la « philosophie du concept ». Ici s'est interposé un obstacle de taille, la figure dominante, écrasante, de Heidegger, l'un de ces « H » inspirateurs des Français d'après-guerre. Danilo Scholz revient sur les liens d'amitié et les affinités intellectuelles que Theodor Adorno entretenait avec certains penseurs hexagonaux, nourris de philosophie autant que de sciences sociales, tels Kostas Axelos, Lucien Goldmann et Henri Lefebvre. Il insiste sur l'étonnement et bientôt le rejet d'Adorno face aux mixtes de marxisme et d'heideggérianisme élaborés par ses amis. À la fin des années 1950, le Francfortois saisit l'opportunité d'une invitation à prononcer des conférences à la Sorbonne et au Collège de France pour dénoncer les implications conservatrices des thèses développées dans *Sein und Zeit*.

Merleau-Ponty était sur le point de lancer une contre-offensive théorique lorsqu'une attaque cérébrale le terrassa en 1961. Qu'un tel débat n'ait pas eu lieu a privé les Français d'une occasion de se pencher sur la Théorie critique, laquelle est restée hors champ jusqu'à ces toutes dernières années.

Sans doute tout cela paraîtra-t-il paradoxal : après avoir décrit un moment fuyant de toutes parts, nous venons de l'appréhender comme suffisamment consistant pour maintenir aux marges de la discipline certaines pensées ou certains objets. En vérité, il vaut la peine de distinguer entre, d'une part, les potentialités objectives du champ, la richesse conceptuelle intrinsèque disponible en lui, et au-delà de lui pour d'autres périodes historiques en quête de philosophèmes originaux, et, d'autre part, la manière dont le moment est reçu et perçu par ceux qui en dépendent pour vivre et pour penser. Pour ces derniers, le champ est complètement déterminé, à la fois saturé de références et de problématiques, et orienté, polarisé, par certaines d'entre elles ; pour eux, il y a un « moment » et du « hors champ » ; pour eux, enfin, il doit y avoir des « lignes de fuite ». Car il leur faut bien s'en sortir, soit en trouvant une place dans les niches existantes, soit en inventant de nouveaux possibles.

Rien n'est plus clair de ce point de vue que le parcours du jeune Gilles Deleuze tel que le retrace Giuseppe Bianco. Adolescent fasciné par le « système » de Sartre, Deleuze se trouve emporté par les débats de méthode qui agitent l'histoire de la philosophie dans les années 1950. Essentielle pour maintenir l'exceptionnalité de la philosophie face à l'essor des sciences humaines et sociales, la discipline est tiraillée entre l'approche, teintée d'existentialisme, de Ferdinand Alquié et la recherche, uniquement préoccupée de l'architectonique des systèmes philosophiques, de Martial Gueroult. Son cursus universitaire autant que ses affinités intellectuelles portent d'abord Deleuze vers Alquié : s'il est bien vrai que les philosophies ont une structure logique, il y a une histoire du logique ; les découvertes métaphysiques émergent sur fond d'aventures humaines singulières. Peu à peu, cependant, Deleuze est séduit par la conceptualisation gueroultienne de la notion de « problème » : la personne des philosophes n'importe aucunement, seule compte la position du problème dont le système est la solution. *In fine*, Deleuze inventera une pratique originale de l'histoire de la philosophie, faite du respect des problèmes posés par ses devanciers et de

répétitions différenciantes singulières aiguillées par des aventures d'idées étrangères aux auteurs commentés.

Le devenir du jeune Foucault n'est pas moins compliqué, quoiqu'il ne soit pas lié aux relations entre la philosophie et l'histoire de la philosophie, mais à la délimitation des frontières entre la philosophie et la psychologie, ainsi que l'explique Luca Paltrinieri. Séduit tout autant que Deleuze par ses glorieux aînés, l'apprenti philosophe hésite : comme Merleau-Ponty, qui compte davantage à ses yeux que Sartre, il s'engage aussi loin que possible en psychologie, tout en ne sachant quelle branche privilégier, de la psychologie phénoménologique ou du pavlovisme. La publication simultanée de textes aussi peu accordés entre eux que l'introduction à *Rêve et existence* de Ludwig Binswanger et *Maladie mentale et personnalité* témoigne de cette tension théorique. Il faudra un long détour par l'histoire pour que Foucault parvienne à assurer une approche originale, non pas *en* psychologie, mais *sur* la psychologie. *L'Histoire de la folie* sera le résultat de ce détour, la psychologie n'y apparaissant plus comme pourvoyeuse de concepts et de méthodes, mais comme un des objets à faire parler du point de vue de la folie elle-même.

Nous devons nous défier de la clôture des séquences comme nos prédécesseurs eurent à le faire pour commencer. Se défier de la clôture du moment, c'est tout simplement refuser qu'on puisse définir des moments, c'est estimer qu'aucune définition de moments n'autorisera jamais à circonscrire par différence des entre-deux-moments qui représenteraient des déserts d'idées. C'est aussi bien se tenir à l'affût du moindre événement de pensée, de tout avènement de notion, quels que soient le lieu et l'instant auxquels ils se produisent. En ce sens, la traversée des années 1950 est riche d'enseignements, comme le serait certainement l'exploration de l'entre-deux-guerres. Du reste, l'arrachement des années 1950 à l'angle mort de notre champ de vision historique ne reconduit-il pas naturellement à cette autre période négligée de notre passé récent ? C'est du moins l'hypothèse que formule Frédéric Fruteau de Laclos : avec les années 1950 ont été gâchés les germes théoriques qui avaient été semés dans les années 1930 ; a été négligée l'étonnante fécondité des alliances alors nouées entre psychologie et philosophie. Fruteau déplore notamment le pouvoir occultant de la phénoménologie française qui, en supplantant les tentatives psychophi-losophiques antérieures, a recouvert et étouffé un ensemble cohérent d'instaurations conceptuelles. Il évoque pour finir le cas emblématique de la « psychobiologie » de Raymond Ruyer et l'importance de ses thèses



sur l'esprit, le corps et la communication des consciences. Mais peut-être de tels fruits ne seront-ils pas irrémédiablement perdus si, profitant du dévoilement de ce qui jusqu'alors se dérobaît à nos regards, nous prenons conscience que la position des problèmes et la richesse des solutions inventées dans les années 1950 permettent d'affronter les difficultés qui s'imposent à notre temps.



PREMIÈRE PARTIE
LES CATÉGORIES DU MOMENT.
EXISTENCE, DIALECTIQUE, PHÉNOMÈNE

À la Libération, l'existentialisme devient la philosophie en vogue et la pensée allemande s'impose dans le paysage intellectuel français. On ne dialogue pas seulement alors avec les phénoménologies de Husserl et de Heidegger, mais aussi avec la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel. Par-delà ces trois « H », le marxisme apparaît bientôt comme « l'horizon indépassable de notre temps », selon le mot fameux de Sartre. Il y a loin cependant de ce socle de références à la constitution d'un moment homogène ; la multiplicité des reprises et des relances de la dialectique, la netteté des oppositions politiques, enfin la divergence dans l'interprétation des écrits phénoménologiques témoignent de tensions vives et d'un champ en perpétuelle transformation.

Quel maître ? Quel esclave ? Hegel en débat

Claire Pagès

L'objet de ce chapitre pourrait laisser le lecteur perplexe. En effet, pour ce qui est des années 1950, la philosophie hégélienne est loin d'être un protagoniste de coulisses. Elle n'est pas plus, du point de vue de sa réception, à l'époque, dans un angle mort. Elle occupait le devant de la scène et les travaux sur cette période en témoignent. Pourquoi alors ce développement ? Il nous semble en réalité que la visibilité extrême de la philosophie hégélienne dans les années 1950 dissimule paradoxalement ses usages les plus originaux.

1. Les références à la philosophie de Hegel dans les années 1950 sont légion. Après un temps de latence très long, les études hégéliennes en France sont devenues florissantes. En effet, comme le raconte Raymond Queneau, dans un texte d'hommage à Georges Bataille, « après la guerre de 14-18, on pouvait faire des études relativement assez poussées de philosophie (c'est-à-dire atteindre le niveau de licencié) en n'ayant de Hegel qu'une connaissance des plus superficielles, pis même une simple "idée"¹ ». Par la suite, l'intérêt et l'enthousiasme pour la philosophie hégélienne, que toute une génération découvrit dans les années 1930, procèdent en grande partie des cours d'Alexandre Kojève sur la *Phénoménologie de l'esprit* (EPHE, 1933-1939). Parmi les auditeurs des cours, se seraient trouvés Raymond Queneau, Georges Bataille, Raymond Aron, Roger Caillois, Michel Leiris, Henri Corbin, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Lacan, Jean Hyppolite, Éric Weil. Mais leur influence s'étend bien au-delà – chez Simone de Beauvoir, Jean-Paul Sartre, Maurice Blanchot, etc. Des travaux de Kojève sur la dialectique du maître et de l'esclave étaient parus dès 1939, même si, édités par Queneau, ses conférences sur la *Phénoménologie* ne seront publiées qu'en 1947 sous le titre *Introduction à la lecture de Hegel*. À la même période, en 1929, était également paru le livre de Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. La traduction par Jean Hyppolite de la *Phénoménologie* en deux volumes qui paraissent en 1940 et 1941, puis des

1 Raymond QUENEAU, « Premières confrontations avec Hegel », *Critique*, 195-196, août-septembre 1963, p. 694.

travaux comme *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit* (1946) et *Logique et existence* (1953), viendront alimenter ce mouvement.

L'interprétation kojévienne de la *Phénoménologie* constitue la clef de cette réception française de Hegel avant et après guerre. On sait d'une part combien elle a influencé toute une génération de penseurs et de lecteurs de Hegel, si bien que le Hegel français est si l'on peut dire « kojévien² ». D'autre part, on connaît les libertés prises par Kojève, qui ne s'en cachait pas d'ailleurs, à l'égard du texte hégélien qui produisent une historicisation et une anthropologisation du plan métaphysique hégélien³. On pourrait suivre le détail de cette réception française de Hegel chez Kojève et Hyppolite, mais la question a déjà été largement traitée⁴. D'autre part, cette réception prend sa source dans les années 1930 et pas dans les années 1950.

2. On se tournera donc vers un autre aspect des études hégéliennes dans les années 1950, sans ignorer le patronage kojévien. En effet, les discussions autour de Hegel, pendant cette période, tournent principalement autour de la *Phénoménologie de l'esprit* et plus spécifiquement autour de l'interprétation, dans le chapitre IV, de la fameuse dialectique de la maîtrise et de la servitude, du maître et de l'esclave/ou du valet (selon la façon dont on traduit *Knecht*). Nous n'ignorons pas, au cœur des années 1950, d'autres dialogues avec la philosophie de Hegel, adossés à d'autres aspects de son œuvre. C'est surtout le cas de l'usage de Hegel chez Maurice Blanchot (par exemple dans *La part du feu*, de 1949, ou dans *L'espace littéraire*, de 1955), qui ne renvoie pas au chapitre IV de la *Phénoménologie*, mais à la question plus structurale du statut du négatif et à la *Logique*⁵.

Ces lectures sont bien sûr tributaires de l'interprétation qu'en a donnée Kojève et de l'accent qu'il a su faire porter sur ce point. En effet, si Hyppolite situe le cœur de la *Phénoménologie* du côté de la conscience malheureuse, Kojève le place indéniablement dans la dialectique du maître et de l'esclave, faisant tourner le projet hégélien autour de l'idée de reconnaissance.

.....
2 Dans *Spectres de Marx* (Paris, Galilée, 1993, p. 123), Jacques Derrida écrit : « La lecture néo-marxiste et para-heideggerienne de la *Phénoménologie de l'esprit* par Kojève est intéressante. Qui la contestera ? Elle a joué un rôle formateur et non négligeable, à bien des égards, pour une certaine génération d'intellectuels français, juste avant ou juste après la guerre. »

3 Bataille formule ainsi les deux aspects de cette réception kojévienne. Voir Georges BATAILLE, *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, 1973, p. 156.

4 Par exemple, Judith BUTLER, *Sujets du désir. Réflexions hégéliennes en France au xx^e siècle*, trad. par P. Sabot, Paris, PUF, 2011.

5 Voir Marlène ZARADER, *L'être et le neutre : à partir de Maurice Blanchot*, Lagrasse, Verdier, 2001.

Il généralise le motif de la lutte pour la reconnaissance en en faisant le principe dynamique de tout progrès historique. Néanmoins, les lectures « années 1950 » de Hegel sont loin de constituer la simple répétition des analyses kojévienne sur la reconnaissance. D'autre part, il s'agit, le plus souvent, de lectures critiques assez fines et non d'usages simplement enthousiastes et révérencieux. Il y a bien, dans l'angle mort, des usages de la dialectique du maître et de l'esclave, extrêmement inventifs et critiques, et qu'occulte son hypermédiation. Sa publicité excessive et l'ombre de Kojève dissimulent aujourd'hui ses mobilisations les plus originales et qui n'ont rien à voir avec la vulgate de l'époque.

3. On peut alors faire « mentir » la représentation que propose Louis Althusser de cette dialectique, celle qu'il donne surtout de son usage dans les années 1950 : « Hyppolite en Sorbonne, [...] le “travail du négatif” dans toutes les dissertations, le maître et l'esclave dans tous les exposés⁶... » Ce retour à Hegel, qu'il nomme « le dernier mot du révisionnisme universitaire », lui donne l'occasion de revenir sur la réception de l'hégélianisme. Dans l'ignorance puis le retour à Hegel, Althusser voit deux manifestations également bourgeoises, si bien que « cette exégèse n'est qu'une opération⁷ ». L'occultation de Hegel s'explique pour lui par le projet de forclure la puissance critique et révolutionnaire de la méthode dialectique et de la philosophie de l'histoire, quand le retour à Hegel s'expliquerait par le réinvestissement des thèmes considérés « réactionnaires », comme la philosophie du droit et de la religion : « Les thèmes que la philosophie bourgeoise “trouve” dans Hegel sont – écrit Althusser –, comme par hasard, les mythes dont la bourgeoisie a besoin pour armer et désarmer les consciences dans sa lutte désespérée⁸. » D'où la conviction que cet usage de Hegel a pour fonction la « révision » de Marx ou sa neutralisation (idée que Marx serait dans Hegel), qu'il nomme « révisionnisme ». Or, la dialectique du maître et de l'esclave semble une pièce maîtresse de ce révisionnisme. Althusser y voit un concept tragique typique de la dialectique « mystifiée » :

Ce n'est en particulier pas un hasard si nos modernes hégéliens ont mis au centre de leur pensée la « robinsonnade » hégélienne du maître et de l'esclave, si Fessard, Riquet, Hyppolite, Kojève et Cie font leur joie de ce mythe. Ils y

6 Louis ALTHUSSER, « Le retour à Hegel. Dernier mot du révisionnisme universitaire » [1950], dans *Id., Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock/Imec, 1994, t. I, p. 245.

7 *Ibid.*, p. 252.

8 *Ibid.*, p. 256.

trouvent en effet l'idée que la « condition humaine » a pour fonds l'angoisse et la violence, la « lutte de prestige », la « lutte à mort », une nouvelle « volonté de puissance » qui devient tout bonnement la clé universelle de tous les problèmes humains⁹.

Mais la dialectique de la maîtrise et de la servitude est-elle vraiment – à la fin des années 1940 et dans les années 1950 – développée comme un « mythe », comme une « robinsonnade » ? Nous voudrions montrer que ce n'est pas le cas, en développant quatre types d'usage critique de cette dialectique chez Bataille, Sartre, Beauvoir et Fanon.

La dialectique de la maîtrise et de la servitude est prise comme formule des rapports humains et souvent comme point de départ pour comprendre l'oppression. Pourtant, en même temps qu'elle est admirée, elle se trouve critiquée pour sa partialité, son incomplétude, son inanité pour certaines relations, voire sa fausseté. À chaque fois, les grands lecteurs de cette dialectique, dans les années 1950, déterminent les places – qui est le maître ? qui est l'esclave ? – et exposent le parasitage et les infléchissements que cette détermination fait subir au processus décrit par Hegel.

BATAILLE : MAÎTRISE ET SOUVERAINETÉ

1. Très vite, Bataille aurait ressenti la nécessité de se confronter à Hegel et très vite cette confrontation aurait pris un tour critique. Queneau écrit en effet : « Georges Bataille, qui fit des études d'archiviste et non de philosophie, se confronte avec Hegel, dès ses premiers articles de *Documents*, en 1929. Il s'y affirme aussitôt anti-hégélien¹⁰. » Il est clair que « durant près de vingt années, il s'est confronté à Hegel, ou plutôt aux différents Hegel que découvrait tour à tour le public français. En finissant par percevoir le *vrai*, il s'est connu lui-même – connu lui-même comme radicalement non-hégélien, mais en sachant que cette connaissance de soi ne pouvait avoir lieu qu'après la connaissance d'une doctrine dont il dit qu'aucune ne lui est comparable¹¹ ».

D'abord, les enseignements de la *Phénoménologie*, ceux du moins qu'en tire Kojève, sont présentés par Bataille comme « le seul moyen d'envisager les divers aspects de la vie humaine¹² ». Or, sans doute encore

⁹ Louis ALTHUSSER, « Le retour à Hegel. Dernier mot du révisionnisme universitaire », art. cité, p. 254.

¹⁰ Raymond QUENEAU, « Premières confrontations avec Hegel », art. cité, p. 694.

¹¹ *Ibid.*, p. 700.

¹² Georges BATAILLE, *Théorie de la religion*, op. cit., p. 156.

sous l'influence de Kojève, Bataille voit dans la dialectique du maître et de l'esclave le fin mot et le sommet de la pensée hégélienne : « La dialectique du maître et de l'esclave, dont la lucidité est confondante, c'est le moment décisif dans l'histoire de la conscience de soi et [...] nul ne sait rien de soi s'il n'a saisi ce mouvement qui détermine et limite les possibilités successives de l'homme¹³. »

Pourtant, cette même dialectique devient également le meilleur révélateur de l'insuffisance de la pensée de Hegel. Bataille va soutenir que la dialectique hégélienne serait incapable de faire droit à l'existence de dépenses improductives. La notion a été définie en particulier dans « La notion de dépense » et « La part maudite », de 1949. D'un côté, nous avons toutes les formes de consommation qui servent de moyen terme à la production et, de l'autre, la dépense inutile ou *libre*, qui ne produit rien : luxe, deuil, guerre, gloire, culte, sacrifice, jeux, spectacles, arts, activité sexuelle perverse, ruines, pyramides, potlatch, etc. Deux logiques s'opposent, également nécessaires, la première, qui poursuit l'équilibrage de la dépense par l'acquisition, et la seconde, qui recherche la perte la plus grande possible. Quoique d'après Bataille la vie réelle mêle toujours les deux, il détaille dans « La part maudite » les formes de dépense nettement improductives, comme la guerre, qu'il tient pour une dépense catastrophique de l'énergie excédante, comme la surabondance de l'énergie biochimique et la croissance, ou encore la dilapidation ou le luxe, enfin la manducation, la mort et la reproduction sexuée, décrites comme trois luxes de la nature¹⁴. Néanmoins, l'humanité consciente ne se rendrait pas de bonne grâce à l'évidence de cette dualité de la dépense, et tendrait à exclure la dépense improductive. Bataille fait de cette tendance la raison d'être de la bourgeoisie et le ressort de son hypocrisie. Il n'y aurait pas d'ailleurs à s'étonner de ce recul devant l'improductif : « Le fait d'avoir peur, de se détourner d'un mouvement de dilapidation, qui nous anime et même *que nous sommes*, ne peut naturellement surprendre. Les conséquences dès l'abord, en sont angoissantes¹⁵. »

L'argument opposé à Hegel est alors le suivant : le Système obéit à une économie restreinte, qui ne permet pas d'accueillir la réalité de la dépense improductive. On trouve chez Bataille la préfiguration de cette interprétation. Ainsi présente-t-il le système comme ce qui occulte le

¹³ Id., *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1943, p. 140.

¹⁴ Id., « La part maudite » [1959], dans Id., *La part maudite*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 62, 65, 70-71.

¹⁵ *Ibid.*, p. 77.

sans-rendement¹⁶. De plus, son interprétation de la dialectique du maître et de l'esclave fait ressortir l'absence de risque réel ou de « jeu majeur » chez Hegel, qui mettrait en scène une lutte sans révolte dont l'enjeu est de se vaincre soi-même¹⁷.

2. Derrida a exposé l'ampleur de la mise en cause de la philosophie hégélienne constituée par la défense d'une économie générale chez Bataille. Il intitule d'ailleurs cette section de *L'écriture et la différence*, « De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve ». Alors même que Bataille tient la pensée de Hegel pour une pensée de la mort¹⁸, il l'estime restreinte et en propose une version sans réserve. Partant principalement de « Maîtrise et servitude », Derrida expose en quoi cette dialectique installe l'époque du sens, si le risque de la vie se présente comme un *moment* dans l'élaboration de la vérité. Ces deux figures et leur lutte restent une étape de la présentation du sens, car la suite de l'histoire impose, d'une part, que l'esclave devenu maître par l'angoisse et le travail reste un esclave refoulé – se vaincre soi-même, disait Bataille – et, d'autre part, que le maître reste en vie. Autrement dit, la mort pure et simple, celle du sacrifice ou de la révolte, est impossible. Le maître absolu reste théorique. Il faut que le rapport à la mort puisse prendre forme et sens, par quoi la vie devient conservation, circulation, reproduction de soi, et le nom de maîtrise, une plaisanterie :

Aller au-devant de la mort pure et simple, c'est donc risquer la perte absolue du sens, dans la mesure où celui-ci passe nécessairement par la vérité du maître et la conscience de soi. On risque de perdre l'effet, le bénéfice de sens qu'on voulait ainsi *gagner au jeu*. Cette mort pure et simple, cette mort muette et sans rendement, Hegel l'appelait *négativité abstraite*, par opposition à la « négation de la conscience qui *supprime* de telle façon qu'elle *conserve* et *retient* ce qui est supprimé » [...] ¹⁹.

.....
16 Georges BATAILLE, « Post-scriptum au supplice (ou nouvelle théologie mystique) » [1943], dans Id., *L'expérience intérieure*, op. cit., p. 130.

17 Id., « Le non-savoir et la révolte », dans Id., *Œuvres complètes*, t. VIII, *L'histoire de l'érotisme. Le surréalisme au jour le jour, conférences 1951-1953. La souveraineté*, Paris, Gallimard, 1976, annexes, p. 213.

18 Voir Georges BATAILLE, « Hegel, la mort et le sacrifice », *Deucalion. Cahiers de philosophie*, 5, *Études hégéliennes*, 1955, p. 21-43 ; Robert SASSO, *Georges Bataille : le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, Paris, Éditions de Minuit, 1978.

19 Jacques DERRIDA, « De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve », dans Id., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 375.

C'est pourquoi Derrida peut dire que les arguments de Bataille font de la *Phénoménologie* une économie restreinte.

On comprend mieux maintenant tout ce qui, aux yeux de Bataille, sépare la figure hégélienne de la maîtrise (*Herrschaft*) et celle mise en avant par lui de la souveraineté. Quand la maîtrise reste tributaire d'une pensée productive du travail, la souveraineté participe de l'économie générale comme « transcendance se détruisant²⁰ ». Selon Bataille, d'une part, le maître hégélien dépend du régime de la servitude et, d'autre part, la liberté acquise par l'esclave, parce qu'elle est acquise en travaillant, demeure une servitude²¹ et il possède un nouveau maître, son travail :

Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel, poursuivant cette dialectique du maître (du seigneur, du souverain) et de l'esclave (de l'homme asservi au travail) qui est à l'origine de la théorie communiste de la lutte des classes, mène l'esclave au triomphe, mais son apparente souveraineté n'est alors que la volonté autonome de la servitude ; la souveraineté n'a pour elle que le royaume de l'échec²².

En effet, la souveraineté constitue chez Bataille la récusation de la subordination de moyens aux fins, comme c'est le cas dans le travail. C'est une « négativité sans emploi²³ » et non un travail du négatif. Elle est au-delà du régime de l'utile quand la dialectique de la maîtrise et de la servitude s'inscrit pour Bataille dans une logique productive et en constitue même chez Hegel le paradigme.

C'est pourquoi il ne suffit pas que le maître hégélien risque sa vie car ce risque est amorti par le travail : « Risquer sa mort ne suffit pas si la mise en jeu ne se lance pas, comme chance ou hasard, mais s'investit comme travail du négatif. La souveraineté doit donc sacrifier encore la maîtrise, la *présentation* du sens de la mort²⁴. » Se dessinent alors deux visions de la souveraineté, la maîtrise qui revient à l'esclave et la souveraineté révoltée : « Dans cette mesure, la philosophie, la spéculation hégélienne, le savoir absolu et tout ce qu'ils commandent et commanderont sans fin dans leur clôture, restent des déterminations de la conscience naturelle, servile et vulgaire. La conscience

20 Georges BATAILLE, *La somme athéologique*, dans Id., *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1973, t. I, p. 482.

21 Id., *Le coupable* [1943], Paris, Gallimard, 1961, p. 133.

22 Id., *La littérature et le mal* [1957], Paris, Gallimard, 1967, p. 228.

23 Id., *Le coupable*, op. cit., p. 65-66.

24 Jacques DERRIDA, « De l'économie restreinte à l'économie générale... », art. cité, p. 383.

de soi est servile²⁵. » S'opposent là aussi deux pensées de la mort, l'approche hégélienne, qui s'arrange pour qu'on ne perde rien dans la mort, pour en faire une *expérience*, et l'économie générale pour laquelle la mort est une libre dépense, une négation pure et simple de nous-mêmes : « L'existence générale dont les ressources sont en excès et pour laquelle la mort est un non-sens²⁶. »

SARTRE : UNE LUTTE SANS RECONNAISSANCE

Sartre porte sur la dialectique du maître et de l'esclave un regard contrasté. Déjà dans *L'être et le néant* (1943) cette ambivalence transparait. Hegel ordonnerait la conflictualité à une perspective de réconciliation et l'altérité constitutive à une réappropriation de l'autre par le soi. Sartre, dans sa première théorie de l'intersubjectivité, a conduit le procès de la conception hégélienne de l'altérité, défendant contre Hegel l'irréductibilité de la séparation des consciences.

1. Le premier chapitre de la troisième partie de *L'être et le néant* expose l'argument. Sartre commence par percevoir chez Hegel un progrès, notamment à l'égard de la position husserlienne sur la question de l'existence d'autrui. Celui-ci aurait eu, en effet, « l'intuition géniale [...] de me faire dépendre de l'autre *en mon être*²⁷ ». Sartre partage donc avec Hegel la conviction que l'existence d'autrui et la confrontation avec elle sont nécessaires à la certitude de la conscience de soi²⁸. La dialectique du maître et de l'esclave inspire Sartre et sa compréhension des rapports humains *via* le motif également du conflit des consciences ; on se rappelle que « le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui²⁹ ». En particulier, il compare le rapport de possession dans l'amour et le rapport de l'amant et de l'aimé avec la relation décrite par Hegel du maître et de l'esclave : « Ce que le maître hégélien est pour l'esclave, l'amant veut l'être pour l'aimé », à la différence que la liberté de l'esclave est ignorée, quand celle de l'aimé est exigée par l'amant³⁰.

25 Jacques DERRIDA, « De l'économie restreinte à l'économie générale... », art. cité, p. 406.

26 Georges BATAILLE, « La part maudite », art. cité, p. 77-78.

27 Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant* [1943], Paris, Gallimard, 1970, p. 282.

28 *Ibid.*, p. 291.

29 *Ibid.*, p. 413.

30 *Ibid.*, p. 419.

Pourtant, Sartre reproche aussi à Hegel un optimisme épistémologique qui alimenterait l'idée d'une reconnaissance réciproque entre les consciences en lutte, comme si un accord objectif pouvait être réalisé entre elles : cet optimisme tient à « la reconnaissance de moi par autrui et d'autrui par moi³¹ ». À cela, Sartre objecte qu'autrui n'est pas pour soi comme il m'apparaît. Il y a absence de commune mesure entre l'objet-autrui et le moi-sujet : « L'objet que je saisis sous le nom d'autrui m'apparaît sous une forme radicalement *autre*³². » Pour lui, en effet, la séparation des consciences est première, ainsi que le cogito, la conscience singulière, si bien que l'autre est celui qui me transcende et me limite, et que les relations des consciences sont marquées par une instabilité, une conflictualité que n'achève aucune reconnaissance réciproque. L'identification de soi dans l'autre et le dépassement du conflit n'ont pas lieu. On ne quitte ainsi jamais le champ de la « multiplicité des consciences ». Il y a peut-être lutte, mais sans reconnaissance. C'est pourquoi Merleau-Ponty écrit que cette dialectique hégélienne de la reconnaissance existe chez Sartre comme une dialectique « tronquée³³ ». À l'hypothèse d'une connaissance ontologique, Sartre oppose donc la séparation ontologique des consciences³⁴.

En défendant l'existence entre les autrui d'une totalité seulement « détotalisée³⁵ », Sartre pose aussi contre Hegel l'inexistence de cette synthèse qui confère au sens hégélien la continuité et le plein accomplissement. À cette pensée hégélienne de l'autre, qui implique la possibilité de mon accord avec lui et de notre réversibilité, Sartre oppose l'épaisseur de malaise et de danger qui colore ma relation à autrui. L'analyse est bien connue par laquelle il montre que le regard d'autrui, l'expérience de la honte, me transforme en objet de son monde. L'expérience de l'être-regardé me fait m'expérimenter moi-même comme objet et la transcendance du regard d'autrui nous installe dans une lutte sans fin animée par l'effort mutuel de transcendance.

2. On pourrait s'interroger sur les tentatives postérieures de Sartre pour montrer que cette relation conflictuelle n'empêche pas toute forme de délivrance de l'aliénation. Quand il écrit dans les *Cahiers pour une morale*

31 *Ibid.*, p. 285.

32 *Ibid.*, p. 287.

33 Maurice MERLEAU-PONTY, « L'existentialisme de Hegel », dans *Id.*, *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996, p. 86.

34 Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 289.

35 *Ibid.*, p. 298.

que « dans tout appel il y a du don. Il y a d'abord refus de considérer le conflit originel des libertés par le regard comme impossible à dépasser³⁶ », va-t-il réhabiliter pour autant la dialectique de la maîtrise et de la servitude ?

Si Sartre s'efforce de montrer que le conflit éthique est surmontable dans l'appel, la générosité, l'œuvre, il ne revient pas sur le caractère indépassable de la séparation et de la pluralité des consciences. S'il peut reconnaître la possible positivation de l'objectivation par autrui et l'existence historique d'un processus d'unification, la limite qu'il fixe pourtant à l'intégration et à la totalisation des différences des consciences³⁷ signe toujours l'impossibilité du spéculatif hégélien par lequel l'esprit est partout chez lui.

C'est pourquoi les *Cahiers pour une morale*, ouvrage annoncé à la fin de *L'être et le néant* et jamais publié – restent de ce travail et des notes préparatoires prises en 1947-48 deux cahiers publiés en 1983 –, offrent au lecteur une analyse critique bien plus approfondie de la dialectique du maître et de l'esclave que celle qu'on trouve dans *L'être et le néant*. À l'aube des années 1950, Sartre, tout en mobilisant systématiquement le couple maître/esclave, dresse de son interprétation hégélienne une critique sévère et détaillée. Celle-ci est disqualifiée par plusieurs traits qui la caractérisent³⁸.

La façon dont Hegel fait de l'oppression un moment de la dialectique des libertés est d'abord problématique en raison d'une ignorance de la réalité du travail de l'esclave, qui est un travail « forcé ». C'est pourquoi, pour Sartre, dans le travail forcé l'opprimé prend conscience à la fois de sa liberté et de sa non-liberté. Hegel ne verrait pas que le *faire* qui permet à l'esclave de prendre conscience de sa liberté est aussi un faire qui dépersonnalise et aliène davantage. C'est que le produit du travail de l'esclave lui est « volé » doublement, parce qu'il est anonyme et qu'il « anonyme » l'esclave au lieu de l'individualiser et parce qu'il est propriété d'un autre : « Ainsi – écrit Sartre –, produisant ou concourant à produire la carrosserie d'une automobile de luxe, il est amené à appliquer sa liberté à se borner dans sa liberté ; il produit un possible pour les autres, impossible pour lui ; il contribue à maintenir les tabous qui traversent le champ de sa liberté³⁹. »

Le travail aliéné comme le travail forcé de l'esclave n'ouvrent donc pas sur le pur mouvement de libération et d'émancipation décrit par Hegel en

36 Jean-Paul SARTRE, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 293.

37 Voir ID., *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1985, t. I, p. 227.

38 Néanmoins, le motif de la reconnaissance joue un rôle constituant pour créer un moi à la fois dans *Saint Genet* (1952) et dans *L'idiot de la famille* (1971-1972).

39 Jean-Paul SARTRE, *Cahiers pour une morale*, op. cit., p. 345.

raison de leur nature. Sartre ajoute plus loin que Hegel sous-estime l'indifférence, la passivité de l'esclave qui bloque la dialectique. En effet, celui-ci n'est pas intéressé à son travail en raison du rendement médiocre du travail servile, comme on le voit dans le cas du travail des esclaves dans l'Empire romain. Face à un Hegel valorisant le faire de l'esclave, Sartre souligne l'inertie par manque d'intérêt, la paresse, l'inculture de l'esclave⁴⁰.

Ensuite, la dialectique du maître et de l'esclave pêche en ceci qu'elle présuppose que l'humanité et la culture ne pouvaient pas commencer autrement que par l'oppression. L'oppression est un moment nécessaire qui conduit à la liberté et à l'esprit. Sartre oppose à cela que l'oppression de l'esclave est un fait historique, qui dépendait de certaines circonstances et qui n'était pas nécessaire. Sa question n'est pas de déterminer les fonctions paradoxales de l'oppression, mais de déterminer d'où vient le choix d'opprimer : « La grande faiblesse de la dialectique du maître et de l'esclave c'est que les raisons du fait d'oppression sont insuffisantes. Il faut donc se demander si un autre rapport que celui de l'oppression était possible en général, était possible dans les circonstances historiques considérées et lequel⁴¹. »

Enfin et surtout, Hegel aurait le tort d'isoler le maître, alors que celui-ci appartient en réalité à une société de maîtres : « Il y a une reconnaissance des maîtres entre eux dont Hegel ne parle pas⁴². » Or, cette société des maîtres a une cohésion, elle se maintient et constitue une constante, une réalité statique non-dialectique. Hegel ne dit pas que l'esclave va se heurter à ce mur statique de la société des maîtres qui entrave la dialectique de la reconnaissance et de la libération : « L'erreur de Hegel venait de ce qu'il y a des maîtres et non *un* maître », si bien que les maîtres sont renforcés par leur reconnaissance réciproque, leur soutien mutuel. C'est pourquoi la libération de l'esclave est moins évidente que ne le suppose Hegel : « Si le maître était seul, il serait bien obligé de considérer l'esclave comme un homme puisqu'il n'aurait de vérité que par lui. Mais comme ils sont plusieurs, ils trouvent leur vérité les uns dans les autres⁴³. »

40 *Ibid.*, p. 468.

41 *Ibid.*, p. 353.

42 *Ibid.*, p. 467.

43 *Ibid.*, p. 470.

BEAUVOIR : LA FEMME ET L'ESCLAVE

1. L'usage que fait Simone de Beauvoir de la dialectique du maître et de l'esclave nous a paru particulièrement instructif. L'influence de Hegel sur sa pensée et sa formation est souvent sous-estimée, quand on surestime l'emprise sur elle de la philosophie de Sartre. L'ensemble des travaux actuels consacrés à Beauvoir insistent sur l'originalité de son projet philosophique à l'égard de celui de Sartre. Sa connaissance de Hegel est en réalité approfondie. En lisant son *Journal de guerre*, on constate qu'elle se rend à la Bibliothèque nationale à vélo pour lire et étudier systématiquement Hegel : d'abord la *Phénoménologie* et le livre de Jean Wahl, ensuite la *Logique*. En outre, les jeunes *Temps modernes* publieront des articles sur Hegel. Elle écrit dans son *Journal* le 9 janvier 1941 : « Une idée qui m'a si fort frappée chez Hegel : l'exigence de la *reconnaissance* des consciences les unes par les autres – peut servir de base à une vue sociale du monde⁴⁴. » Si cet enthousiasme pour Hegel porté par un « goût de l'absolu » cédera bientôt la place à de tout autres problématiques philosophiques et conduiront Beauvoir à une critique de Hegel⁴⁵, après guerre la discussion avec Hegel reste structurante dans son travail.

Son premier roman, *L'invitée*, publié en 1943, porte la marque de ce patronage hégélien puisqu'on y trouve en épigraphe cette phrase de la *Phénoménologie* : « Chaque conscience poursuit la mort de l'autre. » Dans son *Journal de guerre*, à propos du roman suivant, elle écrit encore : « Idée profonde de Hegel sur la *reconnaissance des consciences les unes par les autres*. Ça pourrait être le thème d'un nouveau roman plus intimement lié au social que le premier⁴⁶. » Ce sera *Le sang des autres*, auquel elle travaille entre 1941 et 1943 et qui paraîtra en 1945. Et le texte de 1947, *Pour une morale de l'ambiguïté*, témoigne également d'un débat suivi et soutenu avec la philosophie de Hegel.

2. Si on ne trouve pas Beauvoir et Sartre parmi les auditeurs des séminaires de Kojève et si Beauvoir dit ne pas s'y être rendue, l'influence de la lecture kojévienne de Hegel sera déterminante sur elle. Il est clair que l'influence de Hegel dans *Le deuxième sexe*, paru en 1949, est médiatisée

44 Simone DE BEAUVOIR, *Journal de guerre. Septembre 1939-janvier 1941*, Paris, Gallimard, 1990, p. 361.

45 Id., *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, 2003, p. 196. Et dans *La force des choses*, Paris, Gallimard, 1963, p. 46-47.

46 Simone DE BEAUVOIR, *Journal de guerre...*, op. cit., p. 365.

par l'interprétation de Kojève. L'influence de celui-ci reste très visible en particulier dans l'introduction.

En affirmant qu'on ne naît pas femme mais qu'on le devient, Beauvoir pose la distinction entre le sexe et le genre ainsi que le caractère en partie acquis ou construit de cette dimension de l'identité qu'est le genre. Ce faisant, il devient impossible d'ancrer les valeurs et fonctions sociales de la femme dans une nature ou une nécessité biologique. Il appartient à Beauvoir d'avoir montré qu'être une femme au sens biologique et être un individu de genre féminin sont deux choses différentes. Reste à savoir ce que signifie devenir une femme quand il s'agit du genre. Beauvoir a en particulier analysé en quoi consiste le mythe de la féminité : la connexion entre femme et immédiateté sensible, désir naturel. La notion de femme aurait ce contenu inconsistant qu'est l'association avec la nature, le soin et la reproduction de la vie, qui l'exclut de la subjectivité par quoi l'homme se définit éthiquement.

Dans *Le deuxième sexe*, Beauvoir cherche à expliquer pourquoi la femme est considérée comme l'Autre et comment s'est établie la hiérarchie des sexes. Quoiqu'ils fournissent des éléments précieux, la biologie, la psychanalyse et le matérialisme historique se révèlent incapables de l'expliquer, car si le corps, la vie sexuelle et les techniques sont déterminants, le sens de ces déterminations dépend chez l'homme de la perspective globale de son existence. Ces déterminations ne constituent pas pour la femme un destin figé.

Or, c'est en grande partie la dialectique du maître et de l'esclave et le concept de reconnaissance qui ont permis à Beauvoir de comprendre comment la femme avait été définie comme l'Autre de l'homme. Elle va s'appuyer sur ce modèle théorique des rapports de domination pour comprendre le rapport hommes/femmes, tout en critiquant sa pertinence dans le cas de la subordination des femmes : « Certains passages de la dialectique par laquelle Hegel définit le rapport du maître à l'esclave s'appliqueraient bien mieux au rapport de l'homme à la femme⁴⁷. » Pourquoi ? Quels passages ? Et pourquoi certains seulement ?

Pour le comprendre, il faut repartir de la situation décrite dans l'introduction du livre. Beauvoir se réfère à Hegel et au processus de la reconnaissance à la fois comme origine des rapports humains et comme source de l'oppression et de l'inégalité : « Suivant Hegel on découvre dans

47 *Id.*, *Le deuxième sexe*, I, *Les faits et les mythes*, Paris, Gallimard, 1949, p. 112.

la conscience elle-même une fondamentale hostilité à l'égard de toute autre conscience ; le sujet ne se pose qu'en s'opposant : il prétend s'affirmer comme l'essentiel et constituer l'autre en inessentiel, en objet. Seulement l'autre conscience lui oppose une prétention réciproque⁴⁸. » La réciprocité caractérise donc la relation à l'autre, car l'effort pour s'affirmer est confronté à une revendication semblable chez les autres. La difficulté serait que dans la relation entre homme et femme l'exigence de réciprocité n'a pas été affirmée. L'analyse se poursuit ensuite sur deux plans : symbolique d'une part, mythique et historique d'autre part.

D'un point de vue symbolique, il s'agit d'expliquer pourquoi les hommes ont trouvé une satisfaction dans le fait que les femmes soient l'Autre⁴⁹. D'abord, suivant en cela la leçon hégélienne du chapitre IV de la *Phénoménologie*, Beauvoir souligne que la conscience humaine ne trouve satisfaction que dans une autre conscience de soi, dans une autre liberté. Or, celle-ci entre en conflit avec celle de l'individu qui cherche à s'affirmer. Les femmes constituent alors pour les hommes pris dans des luttes l'espoir d'échapper à la dialectique du maître et de l'esclave, soit l'opportunité rêvée d'obtenir une reconnaissance sans l'épreuve de la dialectique et de la lutte. Les femmes, en effet, parce qu'elles seraient représentantes de la sphère privée et parce qu'elles ne participeraient pas à cette lutte, constitueraient un autre type d'altérité, à côté de l'altérité masculine. Ainsi Beauvoir n'installe-t-elle pas du tout l'homme dans la situation du maître et la femme dans celle de l'esclave, puisque justement la femme n'entre pas dans le mouvement de la lutte et de la reconnaissance. Son oppression tient à cette exclusion et c'est pourquoi elle est définie et comprise comme l'Autre absolu :

Assimiler la femme à l'esclave est une erreur ; il y a eu parmi les esclaves des femmes, mais il a toujours existé des femmes libres, c'est-à-dire revêtues d'une dignité religieuse et sociale : elles acceptaient la souveraineté de l'homme et celui-ci ne se sentait pas menacé d'une révolte qui pût le transformer à son tour en objet. La femme apparaissait ainsi comme l'inessentiel qui ne retourne jamais à l'essentiel, comme l'Autre absolu, sans réciprocité⁵⁰.

C'est pourquoi Beauvoir, faisant la critique de *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* de Friedrich Engels (1884), conteste l'analyse

.....
⁴⁸ Simone DE BEAUVOIR, « Introduction », dans *Id.*, *Le deuxième sexe*, *op. cit.*, p. 17.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 231.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 189.

du rapport hommes/femmes en termes de lutte des classes. Si esclave et prolétaire peuvent être mis à des places dialectiques semblables, l'oppression de la femme diffère foncièrement de celle du prolétaire :

Il est vrai que la division du travail par sexe et l'oppression qui en résulte évoquent sur certains points la division par classes : mais on ne saurait les confondre [...] l'esclave prend conscience de soi contre le maître ; le prolétariat a toujours éprouvé sa condition dans la révolte [...] la situation de la femme est différente, singulièrement à cause de la communauté de vie et d'intérêts qui la rend solidaire de l'homme, et par la complicité qu'il rencontre en elle : aucun désir de révolution ne l'habite, elle ne saurait se supprimer en tant que sexe : elle demande seulement que certaines conséquences de la spécification sexuelle soient abolies⁵¹.

L'analyse de la perspective « historique » – l'histoire archaïque – sur cette question avait auparavant établi cette différence entre position de la femme opprimée et place de l'esclave dans la dialectique hégélienne, si bien qu'on ne peut pas dire que hommes et femmes se soient engagés dans une lutte comme le maître et l'esclave. Mais elle exhibe aussi le point de convergence qui existe entre la position de la femme et celle de l'esclave. Comme l'esclave qui a d'abord préféré l'attachement à la vie, la femme incarne l'attachement à la vie. Ici, Beauvoir fait intervenir les données de la biologie. Elle met en avant les servitudes que la reproduction représente pour les femmes, souligne que grossesses, accouchements, menstruations dans ces temps originaires diminuent leurs capacités de travail⁵². Ce faisant, la femme est davantage tributaire des besoins biologiques, des fonctions naturelles, asservie à l'espèce (interprétation darwinienne problématique) et se trouve retenue dans la répétition et l'immanence.

Au contraire, Beauvoir insiste sur la situation de l'homme comme caractérisée par des actes qui transcendent sa condition animale, comme l'innovation technique, la guerre, par une humanisation laborieuse de la nature :

La pire malédiction qui pèse sur la femme c'est qu'elle est exclue de ces expéditions guerrières ; ce n'est pas en donnant la vie, c'est en risquant sa vie

51 *Ibid.*, p. 101.

52 *Ibid.*, p. 108.

que l'homme s'élève au-dessus de l'animal ; c'est pourquoi dans l'humanité la supériorité est accordée non au sexe qui engendre mais à celui qui tue⁵³.

Cette différence de fonction, donner la vie ou la prendre et la risquer, installe femme et homme dans des positions comparables à celles de l'esclave et du maître hégéliens : le maître affirme l'esprit contre la vie, quand l'esclave reste proche de la nature, attaché à la vie plutôt qu'à la liberté dans sa plus grande négativité. La femme serait ainsi point de passage, médiation, entre nature et homme, quand l'homme bénéficie du « prestige », terme emprunté à Kojève.

Pourtant, contrairement à l'esclave hégélien, la femme n'aurait pas transformé sa dépendance mutuelle en liberté. Pourquoi ? Certes, Beauvoir invoque des motifs biologisants comme la faiblesse de la femme, qui ne lui permet pas d'affronter le mâle dans la lutte⁵⁴ ; mais elle insiste aussi sur le fait que ces données ne sont pas nécessitantes et qu'il appartient justement à l'être humain de transcender par le projet son ancrage animal. Ainsi la femme serait comme l'esclave qui ne serait jamais entré dans le mouvement de la reconnaissance, un esclave qui ne travaillerait pas, si bien que, pour Beauvoir, la relation traditionnelle homme/femme n'est pas dialectique.

Certains théoriciens du féminisme mettront en doute que cette appropriation par Beauvoir de Hegel constitue une alternative à la conception hégélienne de la femme. Beauvoir ne contesterait pas vraiment la représentation hégélienne selon laquelle le corps de la femme est au service de l'espèce bien davantage que celui de l'homme. Elle prolongerait l'affirmation naturaliste d'une subordination plus grande du corps de la femme à l'espèce (*via* la reproduction). Elle poursuivrait ainsi l'analyse hégélienne de la différence sexuelle conduite dans la *Philosophie de la nature*. Elle verrait dans la maternité, la reproduction, la menstruation des obstacles *objectifs* à la transcendance, ce qui revient à imputer une part de l'oppression subie par les femmes à la biologie plutôt qu'à ce que la société a fait de cette biologie. Elle reproduirait alors la structure propre à la philosophie hégélienne⁵⁵.

Pourtant, la sphère publique de production peut voir et faire émerger de nouvelles conditions historiques susceptibles de changer le rapport entre les sexes tels que le travail des femmes ou le contrôle de la fertilité. Beauvoir

⁵³ Simone DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, op. cit., p. 111.

⁵⁴ *Ibid.*, fin du chap. I.

⁵⁵ Pour une présentation plus complète et circonstanciée du rapport des pensées féministes à la philosophie hégélienne, voir Kimberly HUTCHINGS, Tuija PULKKINEN (éd.), *Hegel's Philosophy and Feminist Thought. Beyond Antigone?*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010.

insiste sur le moment du travail, car comme Kojève et Hegel, elle tient le travail pour une objectivation satisfaisante de l'homme, ce que Sartre se gardera de reconnaître dans *L'être et le néant*.

Ce dispositif théorique, s'il pose problème par ses bases naturalistes, est proposé comme explication de l'oppression. Le souci de la détermination historique, le cadre historico-dialectique nourri de marxisme du *Deuxième sexe*, conduit aussi Beauvoir à la présenter comme production historique modifiable et appelée à être modifiée. De même que pour Beauvoir les conflits des consciences peuvent être dépassés dans la reconnaissance mutuelle – il y a chez elle comme chez Hegel et Kojève et contrairement à Sartre une solution possible au conflit des consciences –, de même les femmes peuvent, elles aussi, s'engager dans le mouvement de la reconnaissance, participer au travail et porter les exigences culturelles. Elles entreraient alors dans le mouvement de la libération dont bénéficie l'esclave hégélien. La dialecticité qui fait défaut à la situation d'où procède l'oppression des femmes peut être réintroduite par la modification des données historiques et venir alimenter un mouvement de libération.

FANON : UNE RECONNAISSANCE EN TROMPE-L'ŒIL

La façon dont Frantz Fanon mobilise la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave est plus complexe qu'on ne le croit souvent. En effet, on fait erreur à la fois quand on ne souligne que le patronage hégélien (*via* Kojève) et quand on ne voit chez Fanon que disqualification de ce schème hégélien.

1. D'abord, la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave dans sa version kojévienne est bien pour Fanon un cadre de pensée, de *Peau noire, masques blancs* jusqu'aux *Damnés de la terre*. En effet, d'un point de vue prospectif, est entretenu pour le Noir colonisé l'espoir d'une lutte ouverte pour la reconnaissance – qui conduirait à sa reconnaissance comme homme, comme conscience de soi – et qui ferait des colonisés les acteurs et sujets de leur libération et leur conférerait une liberté effective. Le concept de violence chez Fanon est dérivé, *via* la philosophie de Sartre, de la pensée de Hegel. La domination coloniale reste une manifestation historique de la relation de domination dédagée par Hegel quoiqu'elle n'en vérifie pas exactement la logique. Certes, pour le colonisé et à la différence de l'esclave hégélien, le travail n'opère pas comme moyen d'émancipation à l'égard de la puissance oppressive. Mais la violence est mise à la place qu'occupait chez

Hegel le travail⁵⁶. Fanon explique en effet dans *Les damnés de la terre* (1961) que pour l'homme noir colonisé, la violence représente la ligne d'action. Bien compris, le travail est usage de la violence, de la lutte violente : « La lutte armée franche ». Pour le colonisé, écrit Fanon, « travailler, c'est travailler à la mort du colon. [...] L'homme colonisé se libère dans et par la violence. Cette praxis illumine l'agent parce qu'elle lui indique les moyens et la fin⁵⁷ ». Cette lutte, Fanon l'appelle de ses vœux et y contribue. Or, elle remplit la fonction du travail dans la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave, si bien que Hegel constitue une inspiration forte pour Fanon.

En outre, Fanon épouse manifestement l'idée hégélienne de construction de l'identité à partir de l'épreuve conflictuelle de l'altérité, de la confrontation à l'autre : « L'homme n'est humain que dans la mesure où il veut s'imposer à un autre homme, afin de se faire reconnaître par lui », écrit-il dans *Peau noire, masques blancs*⁵⁸. L'entrée dans cette lutte et dans le mouvement de la reconnaissance reste un idéal type.

2. Pourtant, pour Fanon, c'est aussi un leurre de croire que les rapports entre Noirs et Blancs dans les pays colonisés qu'il étudie vérifient la logique de la dialectique de la maîtrise et de la servitude telle que Hegel l'a définie. Fanon analyse la situation des Noirs français qui ont été colonisés, situation qu'il distingue très nettement de celle des Noirs américains. Il est ainsi intéressé par la relation entre colon et colonisé. C'est de cette relation qu'on aurait tort de croire qu'elle fonctionne comme celle du maître et de l'esclave hégéliens. Plusieurs caractères fondamentaux de cette dialectique manquent, si bien que, s'il y a espoir et désir de reconnaissance, on peut dire qu'il n'y a pas eu à l'époque où écrit Fanon lutte pour la reconnaissance au sens hégélien.

D'abord, souligne-t-il, il n'y a pas eu de lutte : « Il n'y a pas de lutte ouverte entre le Blanc et le Noir. Un jour le Maître Blanc a reconnu *sans lutte* le nègre esclave⁵⁹ » et « historiquement, le nègre, plongé dans l'inessentialité de la servitude, a été libéré par le maître. Il n'a pas soutenu de lutte pour la liberté⁶⁰ ». Aussi, pour Fanon cette libération n'est pas réelle, car elle est *extérieure* ; elle n'est pas le fruit des valeurs portées par son action, si bien

⁵⁶ Renate ZAHAR, *Kolonialismus und Entfremdung*, Berlin, Europäische Verlagsanstalt, 1969.

⁵⁷ Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, Paris, Gallimard, 1991, p. 118.

⁵⁸ Id., *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, chapitre VII : « Le nègre et la reconnaissance », p. 195-196.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 196.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 198.

que « le nègre ignore le prix de la liberté, car il ne s'est pas battu pour elle⁶¹ ». Or, pour Fanon, ce que souligne Hegel est essentiel (que celui qui n'a pas mis sa vie en jeu ne peut être reconnu comme une conscience de soi). Comme chez Beauvoir, le risque de la vie porté par le maître hégélien est décisif pour le processus de libération à l'égard de la situation d'oppression.

Ensuite, la relation colon/colonisé ne vérifie pas l'exigence de réciprocité des rapports présente dans la dialectique hégélienne. En effet, le concept de reconnaissance implique, dans le chapitre IV de la *Phénoménologie*, celui de réciprocité : les deux consciences « se reconnaissent comme se reconnaissant réciproquement⁶² », si bien qu'au terme du mouvement se produit une égalisation traduite par le fait que « la vérité de la conscience indépendante est la conscience servile⁶³ », et que « pour la servitude, [...] sa vérité lui est donc la conscience qui est indépendante⁶⁴ ». Or, rien de tel ne se produit entre le colon et le nègre. D'abord, il n'y a aucun renversement des rôles, alors que l'esclave hégélien par son travail et l'angoisse devant la mort devient en réalité le maître du maître. Or, « le nègre n'est pas devenu un maître. Quand il n'y a plus d'esclave, il n'y a pas de maître. Le nègre est un esclave auquel on a permis d'adopter une attitude de maître. Le Blanc est un maître qui a permis à des esclaves de manger à sa table⁶⁵ ». De plus, pour que le mouvement soit réciproque, il faut que le devenir de la conscience dépende de celui des autres consciences. Or, la conscience du colon est indifférente à celle du nègre. « Nous espérons avoir montré, écrit Fanon, que le maître ici diffère essentiellement de celui décrit par Hegel. Chez Hegel il y a réciprocité, ici le maître se moque de la conscience de l'esclave. Il ne réclame pas la reconnaissance de ce dernier mais son travail⁶⁶ » : « Le plus souvent il n'y a rien, rien que l'indifférence, ou la curiosité paternaliste⁶⁷. » C'est pourquoi le nègre doute d'être considéré par le Blanc comme une conscience de soi. Il y a une relation de maîtrise et de servitude sans mouvement de reconnaissance ou bien avec une reconnaissance et une libération historiquement factices.

61 *Ibid.*, p. 199.

62 HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. par J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, t. I, p. 157.

63 Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., chapitre VII, p. 163.

64 *Ibid.*, p. 164.

65 *Ibid.*, p. 198.

66 Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., chapitre VII, p. 199.

67 *Ibid.*

Faut-il souhaiter que le nègre entre dans une telle dialectique de la reconnaissance ou bien regretter qu'il n'y soit pas entré? L'analyse est à cet égard lourde d'une ambiguïté. Fanon note en effet que « l'esclave ici n'est nullement assimilable à celui qui, se perdant dans l'objet, trouve dans le travail la source de sa libération. Le nègre veut être comme le maître. Aussi est-il moins indépendant que l'esclave hégélien. Chez Hegel, l'esclave se détourne du maître et se tourne vers l'objet. Ici, l'esclave se tourne vers le maître et abandonne l'objet⁶⁸ ». Cela pourrait signifier qu'on souhaite au nègre d'être davantage semblable à l'esclave hégélien : autrement dit, de prendre la place du maître au lieu de désirer être comme lui, à sa ressemblance.

Pourtant, l'analyse de Fanon porte aussi dans l'autre sens. En effet, la difficulté semble justement que la situation coloniale offre au nègre comme réalité et idéal la situation, l'être et les valeurs du Blanc, c'est-à-dire aussi le déni ou refoulement de sa négritude : « Il se bat pour la Liberté et la Justice, mais il s'agit toujours de liberté blanche et de justice blanche, c'est-à-dire de valeurs sécrétées par les maîtres⁶⁹ » et l'oppression consiste historiquement à infléchir ses représentations et ses désirs dans le sens d'un désir d'être comme le Blanc. Ce complexe d'infériorité, dans le même temps, n'a rien d'une structure psychique, c'est une structure sociale.

En entrant dans la dialectique de la reconnaissance, le colonisé serait placé devant deux fausses options (qui d'ailleurs font toutes deux échouer le mouvement de la reconnaissance tel que Hegel le comprend) : *soit* se blanchir, en désirant ce que désire le maître, *soit* disparaître en endossant un autre type de masque blanc – épouser le folklore nègre, porter des boubous, parler petit-nègre, etc. Entrer dans le mouvement hégélien de la reconnaissance, du moins celui figuré par la dialectique du maître et de l'esclave, ce serait soit chercher à devenir blanc, en renonçant à être soi, noir, soit se maintenir dans une position inférieure, négative, inessentielle. C'est pourquoi il y a aussi chez Fanon l'idée qu'il faut renoncer à placer le Blanc dans la position d'instance présidant à la reconnaissance, car cela ne peut donner que des résultats insatisfaisants.

.....
 68 Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., chapitre VII, p. 199.

69 *Ibid.*

Ces usages de la dialectique du maître et de l'esclave dans les années 1950 nous semblent excéder une simple lecture existencialo-marxiste du thème, celle par exemple dont en 1946 Merleau-Ponty se fait l'écho dans son article « L'existentialisme chez Hegel ». Ce texte offre, en effet, une telle version existencialo-marxiste de la relation maître-esclave : d'un côté, l'expérience d'autrui, l'expérience de la confrontation et du conflit avec autrui, est ce qui me rapproche d'une conscience authentique de la mort – et Hegel est existencialiste –, mais, de l'autre côté, la vérité de la lutte et de la mort tient au dépassement de la contradiction – alors Hegel n'est plus existencialiste, il ouvre la voie au dépassement des contradictions dans l'histoire et au marxisme⁷⁰. Les lectures présentées sont bien plus innovantes, malgré la naïveté qu'il y a à penser qu'on pourrait substituer à l'esclave hégélien une figure plus déterminée, et elles ne se comprennent jamais comme tentatives d'adaptation de la formule hégélienne du maître et de l'esclave à un cadre de pensée existencialiste ou marxiste.

D'autre part et solidairement, ces usages du maître et de l'esclave échappent à nos yeux à la sentence althussérienne : « robinsonnade », au sens d'une fiction naturaliste⁷¹. En effet, dans chaque cas, il est fait un usage critique de la figure hégélienne. Si le maître entre dans la dialectique, il est condamné chez Bataille à n'être jamais souverain, si bien que, si cette relation permet de comprendre le principe de l'économie restreinte, elle occulte l'économie générale, la libre dépense. Si maintenant, avec Sartre dans les *Cahiers*, on met le prolétaire à la place de l'esclave, on s'aperçoit que le dispositif occulte trop d'éléments de sa situation pour être opératoire : la société des maîtres, la pauvreté de son travail, l'origine historique de son aliénation, etc. Mais, si on veut asseoir la femme à la place de l'esclave, on s'aperçoit également des limites explicatives du modèle. Pour Beauvoir, la femme est, contrairement à l'esclave, l'Autre car elle n'est pas entrée dans le mouvement de lutte pour la reconnaissance, quoiqu'elle partage avec l'esclave d'avoir occupé la place de la vie, de l'attachement à la vie. Enfin, si c'est le colonisé qu'on veut installer à la place de l'esclave, la dialectique s'enraye également, car d'après Fanon le Noir colonisé n'a pas bénéficié du mouvement de la reconnaissance. Manquent la réciprocité et la lutte, bien que la violence occupe dans le projet émancipatoire la même place que le travail de l'esclave hégélien.

⁷⁰ Maurice MERLEAU-PONTY, « L'existentialisme de Hegel », art. cité, p. 85-86.

⁷¹ Voir Raphaël CHAPPÉ, Pierre CRÉTOIS (éd.), *L'homme présupposé*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2014.

Ces usages de la dialectique du maître et de l'esclave n'ont rien de « servile » ni de révérencieux. On ne trouve pas chez eux cette dimension formulaire ou structurale, puisqu'à la place du maître hégélien, on ne peut rencontrer ni le souverain, ni l'exploiteur/patron, ni l'homme, ni le colon, et que la place de l'esclave ne saurait être occupée ni par toute conscience, ni par le prolétaire, ni par la femme, ni par le colonisé. Les places hégéliennes sont bien vides et, dans l'angle mort des années 1950, la célèbre dialectique ne fonctionne pas si bien.

Ni belle âme, ni bourreau.
Un débat philosophique sur la violence
entre Camus et Merleau-Ponty

Marylin Maeso

Les années qui suivent la fin de la Seconde Guerre mondiale en France sont le théâtre d'une véritable renaissance du questionnement philosophique et politique sur la violence. Si l'on peut parler de renaissance, et non de la simple continuation d'une discussion séculaire autour d'un problème qui a toujours fasciné les philosophes, c'est parce que la conjoncture singulière de ces années d'après guerre investit littéralement le débat autour de la violence et tend à en déterminer significativement les termes. En effet, la défaite de l'Allemagne nazie, loin d'inaugurer une période de retour à la paix internationale, est suivie par une entrée pour ainsi dire instantanée dans un contexte de guerre froide qui va influencer considérablement les réflexions et les prises de position intellectuelles et politiques de l'intelligentsia française. S'il est un texte particulièrement représentatif de la manière dont la réflexion sur la violence se polarise autour de l'antagonisme des blocs de l'Est et de l'Ouest et se cristallise autour de la question du statut de la violence révolutionnaire, c'est *Humanisme et terreur*, un essai que Maurice Merleau-Ponty publie dans *Les Temps modernes* entre octobre 1946 et janvier 1947 en réponse au roman d'Arthur Koestler *Darkness at Noon (Le zéro et l'infini)*. Dans ce texte, qui s'inscrit explicitement dans l'héritage de la pensée politique et de la philosophie de l'histoire de Marx, Merleau-Ponty théorise l'idée d'une violence progressive, qu'il oppose systématiquement à la violence hypocrite et égoïste qui caractérise à ses yeux le système libéral et capitaliste en place dans les démocraties occidentales.

En ce sens, et bien que la portée philosophique de ce texte ne s'y réduise pas, Merleau-Ponty prend position avec *Humanisme et terreur* au sein d'un conflit intellectuel et idéologique portant sur le problème de la violence et de la possibilité de sa légitimation, tout en témoignant d'une fascination

pour l'URSS dont Claude Lefort ne manque pas de souligner, dans la préface de l'essai, qu'elle est commune à de nombreux intellectuels de ce temps¹. Puisque la violence apparaît comme une donnée constitutive de la politique dans la mesure où nul gouvernement n'en fait l'économie, il s'agit pour Merleau-Ponty non pas de la juger dans l'absolu (ce serait adopter le point de vue aussi noble que dérisoire de la belle âme en marge de l'histoire), mais de la replacer dans le cadre concret du projet qu'elle sert afin d'en estimer la valeur en fonction des intentions qui la motivent et de sa logique propre. Cette approche pragmatique, ainsi que les arguments qui l'étayent, ont indéniablement contribué à faire naître une polémique autour du problème de la justification de la violence, polémique à laquelle Albert Camus apporte une contribution décisive en publiant en 1951 *L'homme révolté*. Cet essai philosophique est, en effet, consacré au problème de la légitimation idéologique de la violence et accorde, dans la richesse thématique de ses développements, une place considérable à l'analyse de l'idéologie communiste et à la question des procès. Plusieurs indices textuels, ainsi que la teneur d'ensemble de l'ouvrage, nous confortent dans la conviction que cet écrit répond à celui de Merleau-Ponty et consacre la rupture entre les deux auteurs telle que la relate Sartre dans de célèbres pages de *Situations IV* : « Un soir, chez Boris Vian, Camus prit Merleau à partie et lui reprocha de justifier les procès. Ce fut pénible : je les revois encore, Camus révolté, Merleau-Ponty courtois et ferme, un peu pâle, l'un se permettant, l'autre s'interdisant les fastes de la violence. Tout d'un coup, Camus se détourna et sortit. Je lui courus après, accompagné de Jacques Bost, nous le rejoignîmes dans la rue déserte ; j'essayai tant bien que mal de lui expliquer la pensée de Merleau, ce que celui-ci n'avait pas daigné faire. Avec ce seul résultat que nous nous séparâmes brouillés². »

Nous allons tâcher de restituer les principaux enjeux fédérant la querelle philosophique et politique virtuelle qui se joue entre *Humanisme et terreur* et *L'homme révolté*, en nous concentrant sur la question qui est littéralement au centre des deux essais et qui se distingue par son caractère d'actualité et d'urgence : celle des camps de concentration et des procès soviétiques. Nous pourrions ainsi mettre au jour la manière dont le discours philosophique se trouve irrigué par un contexte politique exceptionnel et équivoque dont il s'empare pour en proposer une interprétation sur le vif,

1 Maurice MERLEAU-PONTY, *Humanisme et terreur* [1948], dans Id., *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2010, p. 167-168.

2 Jean-Paul SARTRE, « Merleau-Ponty », dans *Situations IV*, Paris, Gallimard, 1964, p. 215.

pour autant qu'il est possible de rendre intelligible une conjoncture ambiguë et sans cesse en évolution. Dans cette optique, nous commencerons par exposer succinctement les thèses majeures que Merleau-Ponty soutient dans son texte, avant d'analyser la réponse tacite que lui adresse Camus dans *L'homme révolté*, et nous tenterons par là de faire saillir les nouveaux questionnements et les apories que soulèvent ces réflexions à la fois historiquement situées et philosophiquement fécondes sur la violence.

LES THÈSES MAJEURES DE MERLEAU-PONTY

Commençons par une précision : *Humanisme et terreur* ne constitue en rien l'exposé d'une doctrine philosophique achevée, encore moins d'une philosophie de l'histoire (l'auteur procédera d'ailleurs à son autocritique en rejetant catégoriquement le bolchévisme huit ans plus tard dans *Les aventures de la dialectique*). Il s'agit d'un essai rédigé dans un contexte historique singulier et qui prend parti concernant un problème politique et éthique d'actualité posé par l'existence de procès politiques et de camps de concentration en URSS. Bien que ce texte demeure irréductible à un écrit de circonstance dans la mesure où il comporte une réflexion philosophique profonde sur le sens et la portée des actions humaines en régime historique (réflexion littéralement imprégnée de la pensée de Machiavel³), on y décèle un souci très prégnant de proposer une défense certes nuancée mais néanmoins ferme du marxisme contre l'idéologie libérale.

Merleau-Ponty part du constat de l'inévitabilité de la violence au sein du politique pour réfuter dès l'abord les critiques libérales adressées au communisme qui consistent pour l'essentiel à reprocher au régime soviétique son usage d'une violence cruelle et sans bornes. Merleau-Ponty rappelle à leur intention que

tous les régimes sont criminels, que le libéralisme occidental est assis sur le travail forcé des colonies et sur vingt guerres, que la mort d'un noir lynché en Louisiane, celle d'un indigène en Indonésie, en Algérie ou en Indochine est, devant la morale, aussi peu pardonnable que celle de Roubachov, que le communisme n'invente pas la violence, qu'il la trouve établie, que la question pour le moment n'est pas de savoir si l'on accepte ou refuse la violence, mais *si la violence avec laquelle on pactise est « progressive » et tend à se supprimer ou si elle tend à se perpétuer*, et qu'enfin, pour en décider, il faut situer le

3 Voir Maurice MERLEAU-PONTY, « Note sur Machiavel », dans Id., *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 343-364.

crime dans la logique d'une situation, dans la dynamique d'un régime, dans la totalité historique à laquelle il appartient, au lieu de le juger en soi, selon la morale qu'on appelle à tort « morale pure »⁴.

Ces quelques lignes résument à elles seules l'essence de la position de Merleau-Ponty : en prenant acte de l'existence d'un lien indissociable qui unit la politique et la violence, il disqualifie très logiquement toute condamnation *a priori* de cette dernière. Puisque tous les régimes usent de violence, et que néanmoins il ne saurait être question de nier leurs différences en les plaçant sur un plan d'équivalence comme autant de témoins d'une même malédiction de l'histoire, il convient de les distinguer en fonction des objectifs que chacun se donne. Il importe, en d'autres termes, de déterminer quel est le but assigné, l'intention sous-jacente à la violence perpétrée, la logique singulière dans laquelle elle s'inscrit. C'est dans cette perspective qu'apparaît l'idée d'une « violence progressive », idée que Merleau-Ponty emprunte à Marx et qui désigne une forme de violence visant la suppression de celle qui règne injustement dans les sociétés contemporaines. La véritable question ne consiste donc plus à se demander *in abstracto* si la violence est légitime, mais, face à un régime donné, « si la violence qu'il exerce est révolutionnaire et capable de créer entre les hommes des rapports humains⁵ ». Or, de ce point de vue, il est clair, selon Merleau-Ponty, que là où les régimes libéraux infligent les pires traitements aux indigènes dans les colonies sous couvert de leur apporter la « civilisation » tout en prétendant hypocritement obéir à des principes moraux irréfutables, le régime communiste tel que le conçoit Marx a quant à lui pour particularité de « chercher une violence qui se dépasse vers l'avenir humain⁶ », autrement dit une violence qui n'a de sens et de légitimité que pour autant qu'elle cherche sa propre suppression, qu'elle assume l'inévitabilité du mal tout en aspirant à s'en libérer. Alors que la violence libérale tend à perpétuer une situation inégalitaire et injuste où une minorité privilégiée opprime la majorité du peuple, la violence marxiste est « révolutionnaire » au sens où elle entend corriger radicalement l'état de fait au nom d'un idéal de justice. Le titre de l'essai prend ici tout son sens : il ne s'agit pas pour Merleau-Ponty d'opposer l'humanisme à la terreur, mais au contraire de retourner l'accusation d'inhumanité habituellement adressée aux communistes par leurs

4 Maurice MERLEAU-PONTY, « Note sur Machiavel », art. cité, p. 211. Nous soulignons.

5 *Ibid.*, p. 188.

6 *Ibid.*

adversaires, en opposant à l'« humanisme abstrait » du libéralisme, qui certes prône des valeurs nobles en elles-mêmes mais qui n'hésite pas à les mettre entre parenthèses lorsque cela lui est commode, un « humanisme réel » qui sous-tend la théorie marxiste de l'histoire. L'horizon de la politique marxiste est, en effet, l'établissement de la société sans classes et ne prétend pas faire l'économie de la violence, mais fait fond au contraire sur la présence au sein de la société bourgeoise d'une forme de violence instituée (l'exploitation de l'homme par l'homme) pour mieux montrer l'incapacité du principe moral de non-violence à apporter une solution concrète aux problèmes sociaux. Dès lors, puisque contre l'iniquité toute-puissante qui asservit le prolétariat, la voie pacifiste de la « morale pure » est une impasse et s'avère d'autant plus contestable qu'elle constitue l'un des alibis privilégiés de l'idéologie libérale, seule une autre forme de violence peut apparaître comme une arme efficace, à savoir la violence révolutionnaire. Cette dernière, selon Marx, doit viser le dépassement de la violence instituée, celle qui règne dans la société bourgeoise, dépassement qui doit s'effectuer au nom d'une exigence de reconnaissance de l'homme par l'homme issue de la situation d'exploitation dans laquelle le prolétariat est maintenu et qui est le moteur de l'histoire : ainsi s'exprime la teneur « humaniste » de cette violence.

Arrêtons-nous un instant sur cette notion de « violence révolutionnaire » et tâchons d'en saisir la singularité, car elle est indéniablement l'une des idées clés de l'essai. Selon Merleau-Ponty, tant qu'on refuse de reconnaître la spécificité de la violence théorisée par le marxisme, on s'ôte tout moyen de comprendre ce qui se joue véritablement dans les procès de Moscou. Car la violence révolutionnaire étant par nature incommensurable à toute autre forme de violence, elle requiert l'adoption d'une tournure d'esprit que l'on peut qualifier de contre-intuitive et qui est analysée dans le chapitre II de la première partie d'*Humanisme et terreur*, chapitre qui développe des thèses particulièrement problématiques dont on peut supposer qu'elles ont dû retenir l'attention de Camus. Si l'on s'en tient à une conception classique du fonctionnement d'un procès et aux critères de valeur traditionnels que Merleau-Ponty attribue à l'idéologie libérale, mais qui sont plus généralement ceux auxquels nous adhérons spontanément car ils sont au fondement de notre système judiciaire, on ne peut voir dans les procès de Moscou qu'une mascarade pseudo-judiciaire au cours de laquelle des innocents sont forcés d'avouer des crimes fictifs et qui bafoue les principes fondamentaux d'une justice digne de ce nom, tels que la libre conscience de l'individu, la présomption d'innocence et le droit à un

procès équitable et à un jugement impartial. De fait, les preuves formelles y font cruellement défaut, et les chefs d'accusation ne s'appuient, selon Merleau-Ponty, que sur des « on-dit⁷ ». Ce déroulement insolite des procès de Moscou, si contraire aux règles essentielles qui régissent les procédures judiciaires ordinaires, s'explique précisément par le fait que ce ne sont pas des actes personnels qui sont ici jugés, mais des « actes politiques », qui doivent être compris dans la perspective de leur impact historique. Ces actes se caractérisent, pour reprendre l'expression de Merleau-Ponty, par un « style révolutionnaire⁸ », qui implique de « juger ce qui est au nom de ce qui n'est pas encore, en le prenant comme plus réel que le réel⁹ », idée qui n'est pas sans rappeler l'acte de fondation d'un droit nouveau tel que le thématise Derrida dans *Force de loi*, comme violence originaire qui, du fait de son caractère absolument inaugural, ne peut être ni assurée ni condamnée par un droit antérieur¹⁰. Alors que la justice bourgeoise est constitutivement tournée vers le passé dans la mesure où elle prend pour point de repère une loi établie, la justice révolutionnaire qui préside aux procès de Moscou est, quant à elle, résolument dirigée vers l'avenir, au sens où les hommes de la révolution condamnent l'accusé non pour avoir violé par ses actes les lois positives en cours, mais parce qu'ils estiment qu'il dessert de quelque manière l'œuvre révolutionnaire et fait obstacle à son accomplissement. « Il s'agit seulement, explique Merleau-Ponty, de savoir si en fait sa conduite, étalée sur le plan de la praxis collective, est ou non révolutionnaire¹¹. » De fait, il est fort probable que l'accusé n'ait pas prémédité le sabotage de la révolution, et même bien au contraire qu'il ait pensé la servir. Cependant, le procès révolutionnaire ne peut s'arrêter aux intentions subjectives des individus justement parce qu'il ne s'agit pas de les juger en tant qu'individus, mais en tant qu'agents porteurs d'un « rôle historique¹² », dont les actions ont des répercussions directes sur autrui et produisent des conséquences objectives certes imprévues, mais dont il faut

7 Maurice MERLEAU-PONTY, « Note sur Machiavel », art. cité, p. 227.

8 *Ibid.*, p. 228.

9 *Ibid.*

10 « [...] l'opération qui revient à fonder, à inaugurer, à justifier le droit, à faire la loi, consisterait en un coup de force, en une violence performative et donc interprétative qui en elle-même n'est ni juste ni injuste et qu'aucune justice, aucun droit préalable et antérieurement fondateur, aucune fondation, ne pourrait ni garantir ni contredire ou invalider », dans Jacques DERRIDA, *Force de loi : le « fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée, 1994, p. 32-33.

11 Maurice MERLEAU-PONTY, « Note sur Machiavel », art. cité, p. 228.

12 *Ibid.*

pourtant assumer la responsabilité : « Les actes politiques doivent être jugés non seulement selon le sens que leur donne l'agent moral, mais selon celui qu'ils prennent dans le contexte historique et dans la phase dialectique où ils se produisent¹³. » En situation révolutionnaire, les intentions comptent finalement assez peu, car seuls seront jugés les résultats : c'est pourquoi la dissidence, parce qu'elle porte en elle les germes de la rébellion, équivaut à la trahison, ce que traduit parfaitement la sentence de Saint-Just citée par Merleau-Ponty : « Un patriote est celui qui soutient la République en masse ; quiconque la combat en détail est un traître¹⁴. » À l'appui de sa thèse, l'auteur élabore une argumentation certes pour le moins discutable par les raccourcis historiques et les amalgames auxquels elle procède, mais qui a néanmoins le mérite d'apporter un éclairage décisif à sa pensée. Il trace en effet un parallèle entre les procès faits aux collaborationnistes français au lendemain de la guerre et ceux qui se déroulent en URSS, en expliquant que malgré la différence contextuelle qui les sépare, ces deux phénomènes sont par excellence la manifestation d'une époque historique entendue comme « un de ces moments où le sol traditionnel d'une nation ou d'une société s'effondre, et où, bon gré mal gré, l'homme doit reconstruire lui-même les rapports humains¹⁵ », une époque où « la liberté de chacun menace de mort celle des autres et la violence reparaît¹⁶ », où la liberté d'opinion tant vantée par le libéralisme est rejetée au profit d'une « lutte à mort des subjectivités¹⁷ » entre des visions de l'histoire incompatibles, chacun voulant faire triompher la sienne en éliminant les opposants. C'est pourquoi, continue Merleau-Ponty, « il est possible que ni Pétain ni Laval n'aient un jour décidé de se livrer à l'Allemagne pour de l'argent, pour garder le pouvoir ou même pour faire prévaloir une certaine politique. Et cependant, même s'il n'y a pas faute en ce sens, nous refusons de les absoudre comme des hommes qui se sont simplement trompés¹⁸ ». En la matière, il serait incongru pour les collaborationnistes de réclamer un procès impartial, puisqu'en faisant le choix de la collaboration, ils ont pris une décision radicale qui s'oppose absolument à celle des Résistants, ce qui laisse ces derniers seuls légitimés à les juger et à les condamner : « C'est ici l'impartialité qui est basse et la

13 *Ibid.*, p. 231-232.

14 *Ibid.*, p. 232.

15 *Ibid.*, p. 187-188.

16 *Ibid.*, p. 188.

17 *Ibid.*, p. 237.

18 *Ibid.*, p. 235.

partialité juste. L'idée même d'une justice objective est ici dépourvue de sens puisqu'elle devrait comparer des conduites qui s'excluaient et entre lesquelles la seule raison ne suffisait pas pour choisir¹⁹. » Au terme de cette double analyse qui vise à exposer la spécificité des procès politiques en dégageant ce qui les distingue radicalement des procès de droit commun, Merleau-Ponty en vient à conclure que « comme les procès des collaborateurs désintéressés, les procès de Moscou seraient le drame de l'honnêteté subjective et de la trahison objective²⁰ », à ceci près que les premiers ne rendent pas la vie aux Résistants fusillés tandis que les seconds ont pour résultat positif d'épargner à l'URSS d'éventuelles pertes et défaites.

Il n'est pas question ici de formuler à l'encontre de ce raisonnement les objections qui s'imposeraient : on comprend aisément ce qu'a de discutabile l'analogie tracée par Merleau-Ponty entre les procès de Moscou et ceux intentés contre les collaborationnistes, à commencer par le statut des accusés, car entre des individus qui ont tué ou sciemment envoyé à la mort leurs propres concitoyens, et d'autres que l'on force à avouer des actes qu'ils n'ont pas commis, il y a une incommensurabilité qui résiste *a priori* à l'argumentaire de l'auteur. Il faut néanmoins reconnaître la forte cohérence interne de la logique suivie par Merleau-Ponty, en ce qu'elle nous révèle en quel sens les procès d'URSS ne sauraient être interprétés à l'aune des normes juridiques traditionnelles. Cette explication s'inscrit dans une conception de l'histoire que l'auteur commence à esquisser dans *Humanisme et terreur*. L'histoire étant pour lui marquée par une irréductible contingence, elle ne peut faire l'objet d'une science. Par là même, la politique, en tant qu'elle s'accomplit sur le terrain ambigu de l'histoire, se présente comme un art du possible qui consiste à décider et à agir dans l'incertitude, en prenant le risque de suivre une certaine vision de l'avenir qui nécessite cette conviction déterminée pour s'accomplir, mais dont on n'a aucune garantie qu'elle se réalisera effectivement. Dans cette optique, la terreur apparaît comme le pendant logique et légitime de l'humanisme concret au sens où les hommes, pris non pas en tant que subjectivités atomisées mais comme acteurs de l'histoire, sont toujours déjà situés dans un contexte donné et dans un réseau intersubjectif où toute action peut avoir des répercussions imprévues sur le cours des événements et mettre en péril le projet révolutionnaire, si bien que ceux qui s'opposent aux choix du parti conçu comme

.....
 19 Maurice MERLEAU-PONTY, « Note sur Machiavel », art. cité, p. 237-238.

20 *Ibid.*, p. 238.

fer de lance de la révolution prolétarienne deviennent des obstacles à la bonne marche de l'histoire qu'il convient de supprimer : « Entre les hommes considérés comme titulaires de situations qui composent ensemble une *situation commune*, il est inévitable que l'on choisisse – il est permis de sacrifier ceux qui, selon la logique de leur situation, sont une menace et de préférer ceux qui sont une promesse d'humanité. C'est ce que fait le marxisme quand il établit sa politique sur une analyse de la situation prolétarienne²¹. » La terreur est en cela inhérente à la logique de l'histoire en contexte révolutionnaire, car « en période de tension révolutionnaire ou de danger extérieur, il n'y a pas de frontière précise entre divergences politiques et trahison objective, l'humanisme est en suspens, le gouvernement est Terreur²² ». Ainsi, les procès de Moscou, replacés dans le cadre de cette logique révolutionnaire, doivent être interprétés non pas comme le verdict objectif d'une histoire implacable qui écraserait la subjectivité révoltée de l'accusé (conception que Merleau-Ponty relève dans le roman de Koestler et dont il souligne l'inadéquation), mais comme la manifestation éminente du drame qui se joue au sein même d'un individu qui réalise que ses actions sont marquées par une ambiguïté foncière, qu'elles peuvent engendrer des conséquences impossibles à anticiper et qui sont susceptibles d'entrer en conflit avec le projet révolutionnaire. Pour reprendre les termes de Merleau-Ponty, ce qui est en jeu dans ces procès, « ce n'est pas le yogi aux prises avec le commissaire, la conscience morale aux prises avec l'efficacité politique, le sentiment océanique aux prises avec l'action, le cœur aux prises avec la logique, l'homme “sans lest” aux prises avec la tradition : entre ces antagonismes, il n'y a pas de terrain commun et par conséquent pas de rencontre possible²³ ». La vraie rupture, le vrai drame se joue dans l'esprit même de l'accusé qui prend conscience de l'existence d'une tension interne entre ses intentions et ses actes, tension générée par l'inflexible contingence de l'histoire et qui lui interdit de s'en tenir à ses convictions sans prendre en compte et assumer jusqu'au bout les effets potentiels de ses choix : « La division n'est plus entre l'homme et le monde, mais entre l'homme et lui-même. Voilà tout le secret des aveux de Moscou²⁴. » Merleau-Ponty en vient ainsi à reprocher aux procès de Moscou non pas d'être une mise en scène inadmissible d'une prétendue justice qui condamnerait

21 *Ibid.*, p. 285.

22 *Ibid.*, p. 232.

23 *Ibid.*, p. 251.

24 *Ibid.*, p. 253.

des innocents, mais au contraire de ne pas assumer entièrement cette logique révolutionnaire qui les caractérise et peut seule leur donner sens, notamment parce que les communistes tentent de dissimuler ce caractère absolument singulier des procès révolutionnaires derrière le masque du système judiciaire traditionnel en les faisant passer pour des procès de droit commun : « Ce qui est grave et menace la civilisation, explique Merleau-Ponty, ce n'est pas de tuer un homme pour ses idées (on l'a souvent fait en temps de guerre), c'est de le faire sans se l'avouer et sans le dire, de mettre sur la justice révolutionnaire le masque du Code pénal²⁵. »

Nous tenons à conclure cette analyse cursive de l'argumentaire complexe d'*Humanisme et terreur* en insistant sur le débat intérieur qui anime l'auteur de façon très perceptible. On reconnaîtra volontiers le caractère problématique, voire scandaleux, de certaines de ses thèses, notamment le fait d'expliquer les procès de Moscou en donnant une interprétation philosophique des aveux des accusés comme reconnaissance de l'ambiguïté irréductible de leurs actions et donc de leur possible culpabilité au regard de l'histoire sans tenir compte ni des pressions exercées sur ces derniers pour leur arracher ces aveux (pressions que Koestler dépeint avec brio dans son roman), ni du fait que nombre d'accusés, comme le rappelle Claude Lefort dans sa préface, n'exerçaient plus depuis longtemps aucune activité politique, si bien qu'ils ne représentaient aucune menace véritable pour le régime en place. Néanmoins, Merleau-Ponty exprime certains doutes concernant l'avenir de la révolution dans un pays qui semble s'éloigner de plus en plus de l'aspiration humaniste et prolétarienne qui l'animait au départ : « Le communisme, remarque-t-il, est de plus en plus tendu, il montre de plus en plus sa face d'ombre²⁶. » Cependant, loin de tirer de ces réserves une raison de juger de la légitimité du système soviétique tel qu'il existe, Merleau-Ponty convoque derechef sa conception de l'histoire comme porteuse d'une ambiguïté foncière qui nous maintient sur le terrain de l'indéterminé. Le projet communiste s'incarnant dans un processus révolutionnaire qui est, au moment où Merleau-Ponty écrit *Humanisme et terreur*, en plein déploiement, sa portée véritable et sa légitimité relèvent de l'indécidable. C'est pourquoi il conclut qu'à l'heure actuelle, « on ne peut pas

25 Maurice MERLEAU-PONTY, « Note sur Machiavel », art. cité, p. 232.

26 *Ibid.*, p. 190.

être anticommuniste, on ne peut pas être communiste²⁷ ». Les principaux acquis de cet essai se résument ainsi en trois grandes thèses :

1. La reconnaissance de l'existence d'un lien indissociable entre violence, politique et histoire, qui engendre la nécessité de distinguer entre les divers usages de la violence politique en fonction de l'aspiration, de l'intention qui y préside, idée qui permet de poser la supériorité de la violence révolutionnaire sur toute autre forme de violence en tant qu'elle se veut progressive²⁸.

2. L'histoire est conçue comme terrain de la contingence qui abolit toute certitude et fait de la politique l'art du possible, de la prise de décision dans le risque. D'où l'impossibilité de juger de la doctrine communiste et de sa mise en pratique au présent en fonction des critères de valeur traditionnels, puisqu'on ne peut juger de la valeur et de la portée d'un processus en cours (c'est une idée que l'on trouve explicitement formulée dans *Humanisme et terreur* lorsque Merleau-Ponty souligne que « nous ne sommes pas spectateurs d'une histoire achevée, nous sommes acteurs dans une histoire ouverte²⁹ »), et qu'ainsi on ne peut déterminer *a priori* les torts et les mérites d'une politique, mais qu'il faut attendre d'en observer les résultats afin de voir si elle va bien dans le sens de la logique globale de l'histoire (Sartre soutient encore plus nettement une thèse identique dans « Faux savants et faux lièvres » lorsqu'il félicite Louis Dalmas, auteur du *Communisme yougoslave*, de refuser « d'arrêter un processus en cours et de le juger³⁰ »).

D'où 3. La nécessité de suspendre son jugement en ce qui concerne une politique en cours de réalisation dans l'histoire. Ces trois idées font l'objet d'une vive critique dans *L'homme révolté* de Camus, qui prend à son tour

27 *Ibid.*, p. 190.

28 Nous remarquerons au passage que cette thèse recèle une faille considérable. D'une part, Merleau-Ponty semble soutenir que ce qui justifie la condamnation des accusés lors des procès de Moscou relève de leur responsabilité objective sur le terrain de l'histoire et que le fait d'opposer à ce verdict implacable les intentions effectives des individus condamnés ne suffit pas à les innocenter. Mais, d'autre part, la conception de la violence progressive qu'il oppose à la violence présente dans les démocraties occidentales repose précisément sur un appel à l'intention : ce sont les motifs présidant à la violence révolutionnaire, à savoir sa propre abolition et l'instauration d'une société durablement apaisée et juste, qui lui confèrent une noblesse et une légitimité qui manquent à la violence libérale. Autrement dit, cela revient à rejeter les intentions de l'individu au second rang, loin derrière l'impact objectif de ses actions au sein de l'histoire, alors même que cette rhétorique des intentions est ce qui fonde la légitimation de la violence progressive.

29 *Ibid.*, p. 271.

30 Jean-Paul SARTRE, « Faux savants ou faux lièvres », dans *Ibid.*, *Situations VI*, Paris, Gallimard, 1964, p. 24.

position dans ce débat virulent sur la violence et qui s'attache à montrer les difficultés majeures posées par l'essai de Merleau-Ponty.

LA CRITIQUE DE CAMUS

De même qu'*Humanisme et terreur* se fait l'écho d'un débat idéologique qui fédère l'actualité politique de son temps en dénonçant l'hypocrisie de la bonne conscience libérale et en proposant une interprétation cohérente de la doctrine marxiste de la violence progressive, il est indéniable que *L'homme révolté* est irrigué par les questionnements qui dominent le monde intellectuel des années 1950, mais pâtit également des incontournables oppositions binaires qui fondent la logique des Blocs. Effectivement, l'interprétation de ce texte a trop souvent été biaisée, tout particulièrement au moment de sa publication, par les *a priori* de l'époque : d'aucuns ont voulu y voir une manifestation de sympathie à peine dissimulée pour le camp des démocraties libérales, puisque Camus s'attaque de façon virulente à l'idéologie marxiste et au communisme soviétique ; d'autres ont préféré n'y voir que le cri de révolte d'une belle âme exilée hors de l'histoire, incapable d'assumer la réalité insurmontable de la violence (idée que l'on trouve notamment exprimée dans la recension que Francis Jeanson propose de *L'homme révolté* dans un article des *Temps modernes* au titre aussi évocateur que provocateur : « Camus ou l'Âme révoltée »). La thèse centrale de l'essai, il est vrai, prête facilement à confusion : le mot d'ordre que Camus y répète continuellement est celui de l'impossibilité de justifier la violence. Afin de dissiper tous les malentendus liés à sa réception, commençons par préciser un point simple mais fondamental : à l'instar de Merleau-Ponty, Camus reconnaît explicitement la nature irréductible de la violence dans l'histoire, ainsi que le fait qu'elle est inhérente à l'action politique. Loin de dénoncer la violence dans l'absolu, pour elle-même, il ne fait que refuser ce qu'il appelle la « violence confortable³¹ », celle que l'on revêt d'une

.....
31 « Je ne pense pas qu'il faille répondre aux coups par la bénédiction. Je crois que la violence est inévitable, les années d'occupation me l'ont appris [...]. Je ne dis donc point qu'il faut supprimer toute violence, ce qui serait souhaitable, mais utopique, en effet. Je dis seulement qu'il faut refuser toute légitimation de la violence, que cette légitimation lui vienne d'une raison d'État absolue, ou d'une philosophie totalitaire. La violence est à la fois inévitable et injustifiable [...]. J'ai horreur de la violence confortable. J'ai horreur de ceux dont les paroles vont plus loin que les actes. C'est en cela que je me sépare de quelques-uns de nos grands esprits, dont je m'arrêterai de mépriser les appels au meurtre quand ils tiendront eux-mêmes les fusils de l'exécution », Albert Camus, « Deux réponses à Emmanuel d'Astier de La Vigerie », « Première réponse » [1947], dans *Id.*, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 2006, t. II, p. 457-458.

justification idéologique visant à rendre raison du meurtre en l'intégrant au sein d'une logique englobante. Si l'on songe que Camus écrit au cœur d'un conflit international larvé qui prend des allures de guerre idéologique, son objection prend toute son ampleur. À lire *L'homme révolté*, on réalise que, tout comme dans *Humanisme et terreur*, la violence qui est au centre de la réflexion est la « violence révolutionnaire » qui sous-tend le problème des camps et des procès. Or c'est justement pour appuyer sa conviction selon laquelle cette violence ne peut en toute cohérence prétendre à une justification idéologique que Camus thématise la notion de « révolte ». Il est impossible de restituer brièvement l'intégralité du raisonnement complexe exposé dans *L'homme révolté*, mais nous allons tâcher d'en esquisser les lignes forces car elles conditionnent toutes les objections que Camus adresse indirectement à Merleau-Ponty.

Dans cet essai, Camus se donne pour objectif de ressaisir l'aspiration véritable qui gît au cœur de la révolution, en remontant à sa source pour comprendre l'esprit qui l'anime. Cet esprit, c'est ce que Camus nomme la « révolte » et qui permet de circonscrire pourquoi, au nom de quoi et contre quoi on se révolte. L'expérience de la révolte, rappelle Camus, ne se réduit pas à une négation, au refus d'une situation jugée injuste : elle est bien plutôt celle d'un individu qui, en disant « non », marque l'existence d'une frontière par laquelle il entend préserver et défendre une certaine idée de lui-même qu'il refuse de laisser bafouer. Se révolter, c'est ainsi toujours affirmer une valeur, refuser une humiliation, un traitement que l'on estime indigne de ce qu'on peut appeler l'« humanité » en nous. C'est l'insurrection de l'esclave qui s'élève face au maître, qui exige de lui qu'il le traite en égal et qui réclame les droits et les égards qui lui sont dus en tant que tel : la justice, la liberté. En élaborant ce paradigme épuré de la révolte, loin de chercher à minimiser les aspects sociaux et économiques inhérents à toute insurrection, et sans demeurer dans une conception abstraite et nébuleuse qui ne partage plus rien avec le phénomène concret qu'est la révolte, Camus cherche à mettre en évidence le fait que tout mouvement révolutionnaire, parce qu'il trouve sa source dans l'expérience de la révolte, c'est-à-dire celle d'une situation inique qui pousse l'individu à lutter pour obtenir des conditions de vie dignes d'un homme, a pour point de départ irréductible la prise de conscience de l'existence de quelque chose comme une humanité à laquelle on s'identifie. Merleau-Ponty ne rappelle-t-il pas en effet que, pour Marx, si c'est au prolétariat d'accomplir la révolution, c'est parce que la condition prolétarienne incarne, dans son dénuement le plus complet, la condition

humaine universelle, celle « des hommes les plus purement hommes³² » ? Mais ce que Camus précise, c'est que lorsque l'esclave se soulève contre le maître, lorsqu'il voit dans le traitement qui lui est infligé une injustice et qu'il réclame d'être traité en égal, il fait par là même référence à une idée de l'humanité qui englobe le maître et qu'il ne saurait lui dénier sans se faire maître et injuste à son tour, autrement dit sans trahir la signification profonde de sa révolte. En ce sens, une légitimation idéologique des camps de concentration et des procès politiques ne peut, aux yeux de Camus, se dire révolutionnaire sans incohérence, puisque justifier le meurtre et les traitements dégradants infligés à des hommes en mettant ces mesures sur le compte des exigences de la révolution reviendrait à se réclamer des valeurs que l'on dégrade tout en prétendant les servir et même les accomplir. Loin de s'adonner ici à une effusion de bons sentiments aveugles aux nécessités du politique, Camus entend simplement rappeler, contre un argumentaire qui se focaliserait trop exclusivement sur la grandeur de l'objectif visé, qu'il y a des moyens qui aviliraient la fin à laquelle ils tendent, autrement dit que la révolution, parce qu'elle est animée par une aspiration insatiable à la justice, fait toujours signe, par son origine (la révolte), vers une valeur qui interdit par essence la légitimation idéologique du meurtre. Qu'une époque révolutionnaire en passe nécessairement par la distinction radicale de l'ami et de l'ennemi et par le meurtre, l'auteur des *Justes* est le premier à l'admettre, mais comme les réflexions tourmentées des personnages de la pièce l'illustrent, cette violence ne saurait pour autant se chercher des excuses théoriques contrastant fortement avec le caractère exceptionnel du contexte sans rompre avec l'aspiration même qui préside à l'insurrection.

À partir de là, c'est la notion même de « violence progressive » qui ne peut qu'être inacceptable pour Camus, puisque le simple fait d'adjoindre cet adjectif au terme de violence induit un risque majeur, celui de servir à justifier tous les crimes dès lors qu'ils sont commis au nom de la révolution, et par là de trahir l'esprit de la révolte. On peut raisonnablement supposer qu'il a pris le raisonnement de Merleau-Ponty au sérieux, car l'objection qu'il adresse à ce type d'argumentation dans *L'homme révolté* s'inscrit de façon surprenante dans une conception de l'histoire qui rejoint par certains points celle de l'auteur d'*Humanisme et terreur*. Rappelons que pour ce dernier, l'histoire étant le terrain d'une contingence tragique, « l'homme entreprend d'agir sans pouvoir apprécier exactement le sens objectif de son

.....
 32 Maurice MERLEAU-PONTY, *Humanisme et terreur*, op. cit., p. 189.

action, il se construit une image de l'avenir, qui ne se justifie que par des *probabilités*, qui en réalité sollicite l'avenir et sur laquelle donc il peut être condamné, car l'événement, lui, n'est pas équivoque³³ ». Or, c'est justement la considération des probabilités qui retient l'attention de Camus lorsqu'il s'attache à estimer la portée de la théorie marxiste de l'histoire. Pour pouvoir parler de « violence progressive », il faut, comme le fait Merleau-Ponty, concevoir qu'elle puisse « se dépasser vers un avenir humain » où elle s'abolirait. Or, dans la conception marxiste de l'histoire, cet horizon est précisément défini : c'est l'avènement de la société sans classes d'où toutes les injustices et les inégalités auront disparu. Toutefois, si Merleau-Ponty se réclame de Marx tout au long de son essai, force est de constater qu'il s'en sépare lorsqu'il affirme qu'aucune science de l'histoire n'est concevable, et par là que l'avenir demeure toujours incertain (alors que le matérialisme historique se présente bien comme une science de l'histoire). En ce sens, comme Camus ne manque pas de le faire remarquer en s'accordant sur ce point avec la conception de l'histoire de Merleau-Ponty, on ne peut, dès lors que l'on admet l'existence d'une part incompressible de contingence dans l'histoire, adopter la vision marxiste de l'histoire sans l'adapter en convoquant implicitement l'argument du pari : il faut parier pour l'avènement de la société sans classes. Mais là où Pascal soulignait ingénieusement l'écart abyssal entre la mise (une vie misérable et fugace sur terre) et le gain (une éternité de béatitude auprès de Dieu), un auteur qui se réclame du marxisme peut difficilement mettre en avant un fossé similaire, ainsi que Camus le relève :

S'il est sûr que le royaume arrivera, qu'importent les années ? La souffrance n'est jamais provisoire pour celui qui ne croit pas à l'avenir. Mais cent années de douleur sont fugitives au regard de celui qui affirme, pour la cent unième année, la cité définitive. De toute manière, la classe bourgeoise disparue, le prolétaire établit le règne de l'homme universel au sommet de la production, par la logique même du développement productif. Qu'importe que cela soit la dictature par la violence ? Dans cette Jérusalem bruissante de machines merveilleuses, qui se souviendra encore du cri de l'éborgné ? L'âge d'or renvoyé au bout de l'histoire et coïncidant, par un double attrait, avec une apocalypse, justifie donc tout³⁴.

.....
 33 *Ibid.*, p. 252. Nous soulignons.

34 Albert CAMUS, *L'homme révolté*, dans *Id.*, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. III, p. 239.

Cette formule exprime avec netteté la difficulté que pose le prophétisme marxiste : tandis que le pari auquel Pascal incite ses interlocuteurs est d'ordre purement personnel et n'engage à chaque fois que l'existence de celui qui le fait, le pari marxiste met également en jeu la vie des camarades révolutionnaires et même, potentiellement, celle de tous les hommes, puisque aucun individu ne doit être mis au-dessus de la cause révolutionnaire. Or, en ce qui concerne l'avènement de cette société juste, la faiblesse des probabilités, qui ne fait que s'accroître si l'on tient compte, comme Merleau-Ponty le fait lui-même, de la tournure que prennent les événements en URSS, tend à suggérer le caractère sinon illusoire, du moins irresponsable d'un tel pari. L'alternative s'avère donc brutale : ou bien le marxisme propose une science de l'histoire, et dans ce cas la certitude de l'avènement de la société sans classes apparaît comme un objectif intangible qu'il faut réaliser coûte que coûte, fût-ce au prix de milliers de vies humaines ; ou bien, et c'est finalement la position de Merleau-Ponty, on considère que l'histoire n'est pas et ne sera jamais une science, car sa contingence abolit toute certitude concernant l'avenir, et alors on comprend difficilement comment on peut défendre un régime (celui de l'URSS) qui justifie les atrocités qu'il commet en convoquant l'avènement inévitable, dans un futur dont seule la proximité demeure incertaine, de rapports sociaux enfin justes et heureux. Cette tension achève de manifester le doute qui habite vraisemblablement Merleau-Ponty au moment où il rédige *Humanisme et terreur*, et met en évidence le risque qu'il y a à prôner, comme ce dernier le fait, la suspension du jugement dans le domaine politique.

Dans la continuité de cette première objection, Camus dénonce dans *L'homme révolté* une tendance qu'il appelle le « pur historisme », dont il a clairement perçu la présence dans l'essai de Merleau-Ponty. Cette critique revient essentiellement à refuser de laisser le jugement des actions humaines à la discrétion du tribunal de l'histoire. Il rappelle en effet le danger qu'il y a à ramener toute valeur à l'histoire, ne serait-ce qu'en dialectisant les valeurs, dans la mesure où l'histoire ne jure que par l'efficacité. Dans ce qu'il appelle l'« univers du procès³⁵ » et qui fait écho à la description des procès de Moscou par Koestler que Merleau-Ponty analyse et critique, Camus note que « la culpabilité coïncide avec l'échec³⁶ », et que, puisque chaque homme est potentiellement coupable aux yeux de l'objectivité

³⁵ Albert CAMUS, *L'homme révolté*, dans Id., *Œuvres complètes*, op. cit., t. III, p. 268.

³⁶ *Ibid.*, p. 269.

historique, du fait même qu'il est un homme et donc une subjectivité qui peut tenter d'entraver la marche de l'histoire, les situations sont floues et les juges d'aujourd'hui peuvent devenir les criminels de demain, tout comme les condamnés pourront un jour être réhabilités par l'histoire lorsque celle-ci portera son jugement définitif :

On promet ainsi de mystérieuses réhabilitations pour le jour où le tribunal du monde sera édifié avec le monde lui-même. Celui-ci, qui se déclara traître et méprisable, entrera au Panthéon des hommes [...]. Qui donc garantit que [...] les juges d'aujourd'hui ne seront pas traîtres demain, et précipités du haut de leur tribunal vers les caves de ciment où agonisent les damnés de l'histoire³⁷ ?

L'homme révolté repose donc le problème des procès de Moscou dans toute son ampleur et Camus ne manque pas de relever la difficulté qu'il y a à prendre l'histoire comme critère de jugement. Un fragment de ses *Carnets* nous aide à comprendre en quoi cette critique s'adresse directement (bien que non exclusivement) à Merleau-Ponty :

M. P. ou le type d'homme contemporain : celui qui compte les coups. Il explique que personne n'a jamais raison et que ce n'est pas si simple (j'espère que ce n'est pas pour moi qu'il se donne la peine de cette démonstration). Mais un peu plus loin, il s'écrie que Hitler est un criminel contre lequel toute résistance aura toujours raison. Si personne n'a raison, alors il ne faut pas juger. C'est qu'il faut être aujourd'hui contre Hitler. On a compté les coups. On continue³⁸.

Ce passage pose clairement les difficultés qui se font jour, selon Camus, au cœur de la pensée de Merleau-Ponty. Effectivement, Camus rend manifeste une tension inhérente à *Humanisme et terreur* en renvoyant ici à un passage précis de la préface de cet essai où Merleau-Ponty défend une conception « tragique » de l'histoire, qui « interdit de concentrer la réprobation sur un seul [système politique] et “relativise” le jugement politique³⁹ », parce que les hommes politiques décident dans l'incertitude et doivent parfois assumer les conséquences imprévues de leurs choix, et parce qu'il faut ainsi admettre que « d'une certaine façon les communistes ont raison et leurs adversaires aussi⁴⁰ ». C'est cette même vision de l'histoire qui lui fait dire qu'à l'heure

37 *Ibid.*

38 *Id.*, *Carnets, Cahier V*, dans *Id.*, *Œuvres complètes, op. cit.*, t. II, p. 1092.

39 Maurice MERLEAU-PONTY, *Humanisme et terreur, op. cit.*, p. 201.

40 *Ibid.*, p. 204.

actuelle, étant donné que le projet marxiste se déploie comme un processus dans la durée, « *on ne peut pas être anticommuniste, [mais] on ne peut pas [non plus] être communiste*⁴¹ ». Mais, d'autre part, face à un contradicteur qui lui rétorque que, si Hitler avait été victorieux, une telle conception de l'histoire l'aurait justifié, Merleau-Ponty affirme, sans s'expliquer véritablement, que « Hitler, s'il avait vaincu, serait resté le misérable qu'il était et la résistance au nazisme n'aurait pas été moins valable⁴² ». Or, ce dernier jugement semble se situer en marge d'une conception de l'histoire qui exige de ne juger qu'en contexte et à la fin d'un processus, il fait signe au contraire vers un certain ordre de valeur anhistorique qui permet de déterminer au présent et indépendamment de son succès ou de son échec si une politique est indigne ou si elle est légitime. Ce que Camus entend montrer, en faisant référence à cette formule de Merleau-Ponty, c'est que ce dernier, alors même qu'il entend élaborer une réflexion sur l'histoire et sur la politique qui met entre parenthèses toute considération morale, ne peut s'empêcher de suggérer *in extremis*, fût-ce malgré lui, le besoin de se référer à certains critères de valeur pour évaluer au présent, c'est-à-dire sans attendre le verdict de l'histoire, les projets et les actions politiques. Se dessine ici une objection que Claude Lefort reformule dans sa préface à *Humanisme et terreur* lorsqu'il remarque que Merleau-Ponty, tout en affirmant que les critères de valeur traditionnels ne sont pas pertinents pour juger du sens et de la portée du communisme en tant que doctrine révolutionnaire, convoque en définitive malgré lui les catégories de l'humanisme abstrait en se référant notamment à une idée unitaire de l'humanité comme universel, ainsi qu'à celle de justice. Au-delà de la rupture radicale que Merleau-Ponty veut tracer entre le fonctionnement courant d'un système politique relativement stable et une situation révolutionnaire où il faut faire des choix cruciaux et radicaux dont la portée ne peut se comprendre que replacée dans l'optique du projet qu'ils servent, Camus suggère ainsi en filigrane un réquisit irréductible de l'action humaine, à savoir la nécessité de se référer à certaines valeurs dès lors qu'on revendique une légitimité. La valeur de justice, que l'on retrouve au cœur du projet révolutionnaire de Marx, Camus tente de montrer dans *L'homme révolté* qu'elle naît d'une revendication issue de la révolte qui est indissociable de la prise de conscience d'une humanité dont on ne peut se réclamer si on la maltraite par ailleurs dès lors que l'on

41 Maurice MERLEAU-PONTY, *Humanisme et terreur*, op. cit., p. 204.

42 *Ibid.*, p. 199.

prétend tuer en son nom même. Dire que la violence est injustifiable, c'est ainsi pour lui une manière de suggérer qu'entre humanisme et terreur, quoi qu'en pense Merleau-Ponty, il faut choisir.

Nous voudrions conclure cette étude en nous demandant dans quelle mesure le débat virtuel entre Merleau-Ponty et Camus que nous avons tenté de reconstituer, débat qui s'est d'ailleurs prolongé après la publication de *L'homme révolté* (Sartre et Jeanson lui ont consacré plusieurs articles dans *Les Temps modernes*⁴³, Breton a vivement critiqué le propos de Camus sur Lautréamont dans un texte intitulé « Sucre Jaune⁴⁴ », et beaucoup d'autres écrivains et journalistes ont également apporté leur contribution à cette discussion), constitue, au-delà de son intérêt philosophique certain, une illustration privilégiée de la façon dont la philosophie, au contact d'une actualité politique aussi riche que problématique, peut être amenée à repenser un problème millénaire, en l'occurrence celui de la violence. En dépit de leur franc désaccord concernant la question des camps et des procès soviétiques (désaccord provisoire, pourrait-on dire, si l'on songe que Merleau-Ponty reviendra sur sa position initiale peu de temps après dans *Les aventures de la dialectique*), Camus et Merleau-Ponty s'accordent à reconnaître la nécessité pour le philosophe d'affronter les difficultés que pose son temps sans chercher à les esquiver en diluant leur singularité dans des considérations atemporelles et abstraites, mais en tâchant au contraire d'élaborer, pour ainsi dire à même l'événement et autant que faire se peut, les conditions d'intelligibilité de ce que Merleau-Ponty appelle l'« époque ». Toutefois, cette interaction entre la réflexion philosophique et le contexte où elle évolue n'est pas sans poser des difficultés : ainsi, le poids des idéologies et des conflits politiques, tel qu'il pèse éminemment sur le monde intellectuel français directement influencé par les enjeux de la guerre froide, a pu constituer, de manière paradoxale, à la fois un moteur indéniable de la discussion et une entrave à une réflexion philosophique non partisane, suivant un équilibre fragile que l'on aperçoit notamment dans *Humanisme et terreur*.

.....
43 Voir *Les Temps modernes*, 79, mai 1952, p. 2070-2090 (pour le premier article de Jeanson sur le sujet) ; 82, juillet-août 1952, p. 334-353 (pour la réponse de Sartre à la lettre de Camus au journal) et p. 354-383 (pour la réponse de Jeanson à cette même lettre que l'on trouve également publiée dans le numéro 82).

44 André BRETON, « Sucre Jaune », dans Id., *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1999, t. III, p. 911-913.

Écriture, incarnation, temporisation.

Merleau-Ponty et Derrida
sur *L'origine de la géométrie*

Emmanuel Alloa

1961. CÉSURE OU CONTINUITÉ ?

L'idée qu'une décade intellectuelle avait pu se faire d'elle-même, en réaction à celle qui la précédait, aura fini par devenir une idée faite, une idée reçue et reprise sans l'ombre d'une suspicion par l'histoire intellectuelle du xx^e siècle : les années 1960 auraient marqué la fin d'une pensée de l'existence au profit d'un triomphe des structures, la substitution à une philosophie du sujet d'un concept de sens diffracté. Le destin du structuralisme et celui de sa fortune seraient immédiatement liés au brusque déclin de l'existentialisme et la disparition de Merleau-Ponty, en 1961, marquerait ainsi le point de non-retour d'une trajectoire qui ne fait que se subordonner aux nécessités de l'histoire. Ce que certains voulurent interpréter comme un changement de paradigme, en retraçant les circonstances historiques de son avènement¹, Michel Foucault a proposé de l'expliquer par deux postures respectives quant aux enjeux du *logos*. Dans l'opposition des « philosophies du concept » aux « philosophies du sujet » que représentent l'existentialisme et la phénoménologie se dévoile, selon Foucault, tout l'écart entre une pensée confiante dans les puissances de l'idéalisation et celle qui identifie celles-ci comme cause de la crise. L'allusion n'est qu'à peine voilée, lorsque Foucault, dans *L'ordre du discours*, fait référence à cette « profonde logophobie » qui aurait caractérisé la pensée contemporaine, la peur de « ce grand bourdonnement incessant et désordonné du discours² ».

1 François Dosse, *Histoire du structuralisme*, t. 1, *Le champ du signe, 1945-1966*, Paris, La Découverte, 1991 ; t. 2, *Le chant du cygne, 1967 à nos jours*, Paris, La Découverte, 1992.

2 Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 51.

Dans ce qui était à l'origine une préface à l'édition américaine du livre de Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Foucault distingue deux approches de la vie, une par le vécu et l'autre par la science, donnant lieu au clivage séparant « une philosophie de l'expérience, du sens, du sujet, et une philosophie du savoir, de la rationalité et du concept³ ». Pourtant si, dans *L'ordre du discours*, la phénoménologie est contrainte de jouer le rôle de philosophie logophobe, empêchant par son subjectivisme toute confrontation sérieuse avec les formes anonymes du discours, Foucault se révèle être bien moins tranchant dans d'autres textes. L'opposition entre philosophie subjective et philosophie du discours ne se joue plus alors entre la phénoménologie et son remplacement, dès les années 1960, par le structuralisme, mais de façon plus complexe et confuse, puisque qu'elle se décide, à bien y regarder, au sein de la phénoménologie husserlienne elle-même. Ce qui se présente comme un abandon de la voie phénoménologique serait plutôt à comprendre comme un renforcement de son versant asubjectif qui, s'il n'avait pas été relevé en philosophie classique, n'avait pas manqué d'attirer l'attention de la philosophie des sciences. Foucault rappelle que les *Méditations cartésiennes* de Husserl ont été très tôt l'enjeu de deux lectures possibles : l'une qui, dans la direction d'une philosophie du sujet, cherchait à radicaliser Husserl et ne devait pas tarder à rencontrer les questions que pose Heidegger dans *Sein und Zeit*, c'est l'article « La transcendance de l'égo » de Sartre en 1936 ; l'autre qui remontera vers les problèmes fondateurs de la pensée de Husserl, celle du formalisme et de l'intuitionnisme, et ce sera en 1938 les deux thèses de Cavailles sur la *Méthode axiomatique* et la *Formation de la théorie des ensembles*⁴.

C'est toute cette filiation, de Cavailles à Canguilhem, en passant par Koyré ou Bachelard, qui fera figure d'autorité, selon Foucault, pour une réflexion renouvelée quant aux conditions historiques de l'objectivation, quant aux conditions d'émergence de la signification dont s'était détournée l'autre filiation que Foucault identifie avec les positions de Sartre et de Merleau-Ponty :

J'appartiens à une génération de gens pour qui l'horizon de la réflexion était défini par Husserl d'une façon générale, plus précisément Sartre, plus

.....
3 Michel FOUCAULT, « La vie : l'expérience et la science », *Revue de métaphysique et de morale*, 90/1, 1985, repris dans *Id.*, *Dits et écrits II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001. L'introduction à l'édition américaine date de 1978.

4 *Ibid.*

précisément encore Merleau-Ponty. Et il est évident que vers les années cinquante-cinq [...] cet horizon a pour nous comme basculé⁵.

Jacques Derrida a pu se prononcer de façon analogue, pour expliquer pourquoi ses tout premiers travaux portèrent sur la question de l'idéalité chez Husserl, et non sur celle, plus courue, de la subjectivité. « Le souci que je partageais avec pas mal de gens à l'époque », explique-t-il dans un entretien, « c'était celui de substituer à une phénoménologie à la française (Merleau-Ponty, Sartre), peu soucieuse de scientificité et d'épistémologie, une phénoménologie plus tournée vers les sciences⁶ ». La réception de la phénoménologie, explique-t-il encore, s'était faite à travers « un dispositif étranger et antérieur à la question de la science, c'est-à-dire à travers la phénoménologie de la perception, l'*anthropologie* et l'ontologie sartrienne ; mais au fond, on n'avait pas encore fait les comptes avec les problèmes d'épistémologie, avec les *réflexions sur l'histoire des sciences, sur les idéalités mathématiques*⁷ ». Ou comme il put le dire lors de sa soutenance de thèse d'État, en 1980 : il s'agissait de pratiquer une phénoménologie « [n]on pas, surtout pas, dans la version sartrienne ou merleau-pontienne qui dominaient alors, mais plutôt contre elle ou sans elle⁸ ».

On pourrait poursuivre ici ces références, aussi bien chez Foucault que chez Derrida, dans d'innombrables textes et entretiens. Mais ce qui s'y confirmerait s'annonce déjà dans ces quelques citations. Lorsque Foucault et Derrida font remonter la genèse d'une pensée structurale à la philosophie des idéalités de Husserl, ils le font tous deux en pointant du doigt une tradition qui en aurait empêché la compréhension : celle de Sartre et de Merleau-Ponty. Singulièrement – on ne peut que le relever – ces deux noms sont toujours cités ensemble, comme s'ils formaient une unité indissociable, responsable du déni de la science et du rejet du discursif.

5 Id., « Foucault répond à Sartre » (entretien avec Jean-Pierre Elkabbach, 1968), dans Id., *Dits et écrits I. 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, p. 695.

6 Jacques Derrida dans un entretien avec Dominique Janicaud, dans Dominique JANICAUD, *Heidegger en France*, t. 2, *Entretiens*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 93.

7 Jacques Derrida dans un entretien avec Maurizio Ferraris de 1994. Jacques DERRIDA, Maurizio FERRARIS, *Il gusto del segreto*, Rome, Laterza, 1997, p. 40 : « La fenomenologia era stata recepita in Francia, ma soprattutto attraverso un *dispositivo estraneo* e anteriore della scienza, cioè attraverso la fenomenologia della percezione, l'*antropologia* e l'ontologia sartriana ; ma in fondo non si erano ancora fatti i conti con i problemi di epistemologia, con le *riflessioni sulla storia della scienza, sulle idealità matematiche*. »

8 Jacques DERRIDA, « Ponctuations : le temps de la thèse », dans Id., *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 444.

Ce constat est cependant surprenant quand on le compare au récit que Derrida fait par ailleurs de ses années de formation : reçu à l'École normale supérieure en 1952, il suit les leçons de l'agrégé-répétiteur en psychologie Michel Foucault dont les cours portaient précisément sur « Merleau-Ponty et les *Ideen II* » et « Merleau-Ponty, l'aphasie, sur Goldstein, la pathologie⁹ ». Des leçons qui, selon Derrida, jouèrent un rôle majeur dans la forme que prit son intérêt pour la phénoménologie¹⁰, et qui, dans l'entrelacement naturel de la philosophie avec les sciences empiriques, viennent corriger l'image d'une phénoménologie merleau-pontienne hostile aux sciences. Or, c'est non seulement Foucault qui s'avère bien plus influencé par la phénoménologie merleau-pontienne qu'il ne saurait publiquement l'admettre – il ne manque aucune des leçons de Merleau-Ponty à l'ENS en 1947-1948 et en 1948-1949 qui, bien que portant officiellement sur Malebranche, Maine de Biran, Bergson et les liens respectifs entre corps et âme, touchaient aussi, comme le rappelle Didier Eribon, à la question du langage¹¹; Derrida est lui aussi plus fortement pénétré par la pensée merleau-pontienne que les quelques références, rarissimes, que l'on trouve dans son œuvre pourraient le laisser penser.

Récemment, quand on a voulu faire proposer des lectures croisées des deux auteurs, on a surtout mis en évidence le long développement que Derrida dédie à Merleau-Ponty dans le livre sur le toucher où on trouve en effet d'étonnantes réflexions sur l'ontologie du sensible du dernier Merleau-Ponty¹². Le présent article vise à suggérer qu'il faut remonter bien avant. Le développement le plus détaillé des griefs adressés à Merleau-Ponty se trouve dans son commentaire du manuscrit posthume de Husserl, *L'origine de la géométrie*, dont Derrida assure la traduction en 1962. Dans la longue introduction qui précède la traduction du texte de Husserl, Derrida soutient qu'il arrive à une « interprétation diamétralement opposée à celle de M. Merleau-Ponty¹³ ». Or rien n'est moins sûr.

9 Jacques DERRIDA, Maurizio FERRARIS, *Il gusto del segreto*, op. cit., p. 40 : « C'erano dei corsi di Foucault su Merleau-Ponty e su *Ideen II* » ; p. 41 : « Foucault, che faceva lezione su Merleau-Ponty e l'afasia, su Goldstein, la patologia, il membro fantasma etc. »

10 *Ibid.*, p. 41.

11 Didier ERIBON, *Michel Foucault. 1926-1984*, Paris, Flammarion, 1989, p. 49.

12 Jacques DERRIDA, *Jean-Luc Nancy, le toucher*, Paris, Galilée, 2000, notamment le chapitre « Tangente III » (p. 209-244).

13 *Id.*, « Introduction à *L'origine de la géométrie* de Husserl » [1961], dans Edmund HUSSERL, *L'origine de la géométrie*, trad. par Jacques Derrida, Paris, PUF, 1962, p. 122.

Dans ce qui suit, il s'agira de mélanger à nouveau les cartes pour les redistribuer autrement, en montrant la proximité troublante entre le dernier Merleau-Ponty et le premier Derrida. En effet, ce texte posthume qu'est *L'origine de la géométrie*, sur lequel Derrida s'appuiera pour justifier sa critique de la « phénoménologie à la française » et de Merleau-Ponty en particulier, est bien le texte que Merleau-Ponty avait pris soin de commenter, avec une attention qu'il n'a accordée à aucun autre texte husserlien, lors de son cours au Collège de France en 1959 et qui a marqué plus d'un auditeur, philosophe ou non¹⁴.

Plus d'une fois, leur lecture respective de *L'origine de la géométrie* semble s'inverser périlleusement, quand Derrida insiste sur la nécessité de l'incarnation et Merleau-Ponty sur celle de l'écriture, à tel point que le chiasme qui se noue ici, à un moment crucial pour la pensée contemporaine autour de 1960, produit une indistinction qui remet en question la cartographie héritée et ses lignes de partage trop nettes.

L'AUTRE ORIGINE

Avant de pouvoir saisir l'enjeu philosophique de ce que Leonard Lawlor qualifiait à juste titre de troublante « continuité » entre Merleau-Ponty et Derrida¹⁵, il faut rappeler brièvement le contexte historique, qui semble lui donner tort. En effet, l'année 1961 paraît marquer un tournant majeur. Derrida achève sa traduction de *L'origine de la géométrie* en juillet, autrement dit juste après la mort de Merleau-Ponty en mai. Cette traduction lui vaudra immédiatement une reconnaissance parmi les philosophes des sciences et le prestigieux prix Cavailles lui sera décerné la même année encore. Avec la publication de la traduction l'année suivante, à l'automne 1962, accompagnée d'une introduction trois fois plus volumineuse que le texte dont elle constitue le commentaire, la transition semble achevée entre la génération existentialiste et la génération structuraliste.

Or rien n'est moins certain que de pouvoir identifier Derrida au structuralisme et Merleau-Ponty à une philosophie existentialiste qui serait

¹⁴ Hubert DAMISCH, *L'origine de la perspective*, Paris, Flammarion, 1993, p. 105 : « Autant qu'à l'introduction de Jacques Derrida à *L'origine de la géométrie*, j'emprunte ici à un cours inédit professé par Maurice Merleau-Ponty au Collège de France, en 1959-1960, sous le titre "Husserl au-delà de la phénoménologie", le dernier auquel il me fut donné d'assister et dont les notes que j'en ai conservées sont faites pour me persuader de la dette, immense, que j'ai contractée envers son auteur. »

¹⁵ Leonard LAWLOR, « L'héritage de *L'origine de la géométrie* : les limites de la phénoménologie chez Merleau-Ponty et Derrida », *Chiasmi International*, 2, 2000, p. 337.

allergique aux sciences empiriques. Dans un travail récent qui s'appuie sur de nombreuses notes inédites, Edward Baring a pu montrer que le premier Derrida n'engage le débat avec le structuralisme que vers la moitié des années 1960 et que les lectures de Heidegger ou celles de l'existentialisme chrétien sont prépondérantes tout au long de ses premières années de formation¹⁶. Inversement, Merleau-Ponty est peut-être l'un des premiers philosophes à jauger l'importance de la question structuraliste dans les sciences humaines, notamment grâce à l'échange privilégié avec Claude Lévi-Strauss ou Jacques Lacan auxquels l'amitié le lie. Depuis la publication en 1998 des *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, tenu en 1959-1960 au Collège de France, l'image d'une césure générationnelle s'est lézardée, faisant place à une image plus composite et plus riche du « moment philosophique » qui entoure la disparition de Merleau-Ponty¹⁷.

Peut-on désormais affirmer, comme le fait Étienne Balibar, que Derrida prend « en quelque sorte le relais¹⁸ » de Merleau-Ponty? Oui et non, car effectivement, Derrida n'attend pas le cours de Merleau-Ponty pour s'intéresser à l'appendice IV de la *Krisis* de Husserl sur *L'origine de la géométrie*. Si Merleau-Ponty fut le premier chercheur étranger à rendre visite aux Archives Husserl de Louvain en 1939, une visite qui fut décisive pour toute l'histoire de la réception de la phénoménologie allemande en France, Derrida s'y rendit également très tôt, dans le cadre de son mémoire sur *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* rédigé sous la direction de Maurice de Gandillac. Grâce à l'entremise de ce dernier, Derrida peut rencontrer le père Van Breda, auteur du transfert du *Nachlass* de Husserl à Louvain et fondateur des Archives, et séjourner pendant quinze jours à Louvain pour consulter les manuscrits¹⁹. La publication en 1990 de ce mémoire permet de mesurer à la fois la rigueur et la perspicacité de cette première interprétation que propose Derrida de Husserl. Non seulement il est sans doute le

¹⁶ Edward BARING, *The Young Derrida and French Philosophy. 1945-1968*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011. Voir en particulier le chapitre I.2 : « Derrida's Christian Existentialism », p. 48-81.

¹⁷ Nous empruntons ici l'expression « moment philosophique » à Frédéric Worms. Voir également Patrice MANIGLIER (éd.), *Le moment philosophique des années 1960*, Paris, PUF, 2011.

¹⁸ Étienne BALIBAR, « Histoire de la vérité », dans Charles RAMOND (éd.), *Alain Badiou : penser le multiple*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 497-524, ici p. 503.

¹⁹ Voir Jacques DERRIDA, Catherine MALABOU, *La contre-allée*, Paris, Quinzaine littéraire/Vuitton, 1999, p. 284 : « 1954 : Premier "passage de frontière", premier "pays étranger". Alors que je suis à l'École normale supérieure (1952-1956), bref séjour d'études à Louvain pour consulter les Archives Husserl. »

premier en France à accorder de l'importance au tout premier Husserl de la *Philosophie de l'arithmétique*, mais il montre aussi comment la préoccupation de l'enracinement mondain des idéalités se poursuit, voire se radicalise tout au long de son œuvre. L'importance de l'annexe IV est d'ores et déjà identifiée : « À la fin de sa vie, Husserl, dans *L'origine de la géométrie*, tentera encore une réactualisation [*Reaktivierung*] du sens originaire de l'opération ou de la production [*Leistung*] mathématique²⁰. »

En un sens, si la phénoménologie husserlienne débouche indéniablement sur une philosophie de l'ego transcendantal, Husserl reste toujours conscient que la véritable difficulté n'est pas de reformuler une nouvelle philosophie transcendantale, mais d'en expliquer les assises qui – dans une perspective rigoureusement phénoménologique – ne peuvent résulter d'une simple déduction logique. Le problème des idéalités, et donc de quelque chose qui est valide à travers toutes ses variations empiriques, est bien un problème génétique et non logique, au sens où la logique elle-même doit être comprise comme le résultat d'une genèse. « Une unité d'intention lie donc la *Philosophie de l'arithmétique* et *L'origine de la géométrie* et traverse tous les moments intermédiaires », écrit encore Derrida, en ajoutant qu'avant d'arriver « à la genèse transcendantale, Husserl a cependant dû partir d'une genèse empirique ». Ce point de départ empirique doit compromettre définitivement tout espoir de rejoindre une sphère purement transcendantale : « Il est douteux », poursuit Derrida, que la genèse empirique « nous fasse toucher aux assises absolues des mathématiques et de la philosophie²¹ ».

Derrida, qui comme Merleau-Ponty, s'était très tôt intéressé au problème de la psychologie développementale et qui avait présenté en 1954 ou 1955 un exposé où le problème de la genèse chez Jean Piaget joue un rôle majeur²², rejette avec Husserl toute psychologisation de la question génétique : postuler quelque chose comme une origine psychologique du développement de l'individu reviendrait à répéter, cette fois sur le versant empirico-historique, l'illusion d'une origine première et absolue que vise toute métaphysique. De par son ancrage méthodologique dans le vécu, accepté comme seule « source » de connaissance véritable, la phénomé-

20 Jacques DERRIDA, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990, p. 57.

21 *Ibid.*

22 *Id.*, « Psychologie et objet », exposé non daté (environ 1954-1955) à l'ENS, Archives Derrida, Irvine (Californie). D'autres notes consacrées à Piaget sont déposées à Irvine, notamment sur ses livres *La psychologie de l'intelligence* et sur *Le jugement moral chez l'enfant*. Voir Edward BARING, *The Young Derrida and French Philosophy...*, *op. cit.*, p. 117.

nologie husserlienne doit décevoir d'emblée toute prétention à l'absolu d'un fondement premier, à une origine autonome et séparable. Et pourtant, la question de l'origine absolue hante toute la pensée husserlienne, car elle ne saurait se résoudre à ramener la genèse à une genèse mondaine, à une explication causale et donc inévitablement externaliste. C'est là toute la tension interne du projet husserlien que Derrida identifie parfaitement, dès 1954, et qui impose à la phénoménologie une double contrainte : « L'exigence du commencement absolu et la temporalité du vécu comme ultime référence philosophique », une philosophie, dès lors, qui « tout à la fois revendique pour la philosophie une nouvelle rigueur scientifique et la renvoie à la pureté du vécu concret²³ ». Mais comment concilier l'intuitionnisme et la temporalisation, comment expliquer qu'une intuition, nécessairement temporaire, persiste dans le temps ? D'après Derrida, c'est dans un passage tout aussi bref qu'obscur de *L'origine de la géométrie*, ce petit texte rédigé en 1936, que Husserl toucherait à la solution : il n'y a de persistance d'une idéalité intuitionnée que là où celle-ci s'est sédimentée dans une inscription matérielle et la question de l'intuition mène donc droit à celle de l'écriture.

Dans un entretien de 1998, Derrida revient sur cette découverte :

Aussitôt après l'agrégation [en 1956], je me rappelle être allé voir Jean Hyppolite et lui avoir dit : « Je veux traduire *L'origine de la géométrie* et travailler sur ce texte-là. » Parce qu'il y avait une remarque brève et elliptique sur l'écriture, sur la nécessité pour des communautés de savants de constituer des objets idéaux communicables à partir d'intuitions de l'objet mathématique. Husserl disait que seule l'écriture pouvait donner à ces objets idéaux leur idéalité finale, que *seule* elle leur permettrait d'entrer en histoire en quelque sorte : leur historicité leur venait de l'écriture²⁴.

Durant les années 1956-1957, où il profite d'un séjour à l'université de Harvard en tant que *special auditor*, Derrida travaille sur les microfiches de l'œuvre posthume de Husserl et commence à traduire *L'origine de la géométrie* de Husserl. Au même moment, Jean Hyppolite, alors directeur de l'ENS, tente une nouvelle fois de créer avec Merleau-Ponty des archives permanentes pour les textes de Husserl à Paris, après deux tentatives infructueuses en 1942 et en 1946. La chose se concrétisera finalement à l'occasion

²³ Jacques DERRIDA, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, op. cit., p. 3.

²⁴ Entretiens radiophoniques avec Catherine Paoletti, 1998. Jacques DERRIDA, *Sur parole. Instantanés philosophiques*, Paris, L'Aube, 2003, p. 21.

du colloque Husserl tenu à Royaumont en avril 1957, lorsqu'un accord est trouvé entre le père Van Breda et les institutions parisiennes. L'année suivante, en mai 1958, un centre Husserl est officiellement inauguré à la bibliothèque de la Sorbonne. Durant cette phase, Derrida est en Algérie où il effectue son service militaire en civil, en enseignant dans une école d'enfants de troupe. À son retour d'Algérie, en 1959, il donnera sa première conférence publique (à Cerisy-la-Salle, « "Genèse et structure" et la phénoménologie »), tout en continuant à travailler à la traduction de la *Beilage* de la *Krisis*. Merleau-Ponty, qui projette une traduction française de la *Krisis*, à paraître dans la collection « Bibliothèque de philosophie » qu'il dirige avec Sartre²⁵, contacte Derrida par courrier, pour lui proposer d'entreprendre la traduction complète de la *Krisis*. Plusieurs lettres sont échangées, mais le projet en restera là, abandonné à la suite de la mort soudaine de Merleau-Ponty²⁶. Derrida ne fera paraître, en 1962, que son édition commentée de la *Beilage III*.

L'OMBRE D'UNE PENSÉE

Au-delà du récit de cette réception française du fragment de Husserl, où s'entrelacent de façon toute singulière les parcours de Merleau-Ponty et de Derrida, il faut se demander ce qui retint l'attention des deux philosophes dans cet écrit qui, aussi bien par son propos que par son caractère de « supplément », greffé au texte principal de la *Krisis*, paraît bien marginal à première vue. Comment expliquer qu'en 1959-1960 Merleau-Ponty s'attaque, lors de son cours du lundi au Collège de France, avec une minutie incomparable, à son commentaire, alors que d'autres traductions de textes majeurs étaient déjà disponibles en français, comme par exemple la traduction des *Méditations cartésiennes* (1931) par Emmanuel Levinas et Gabrielle Pfeiffer ou des *Ideen* par Paul Ricoeur (1950)? Comment justifier cette approche latérale, indirecte, de l'œuvre de Husserl, passant par le *parergon* plutôt que par l'œuvre – l'*ergon* – établie, ce choix d'entrer par la porte dérobée plutôt que par la grande porte?

La réponse est peut-être à chercher dans ce que Merleau-Ponty développe dans « Le philosophe et son ombre », sorte de méditation-

25 Voir les indications d'Alexandre Métraux dans Maurice MERLEAU-PONTY, *Vorlesungen I*, éd. par Alexandre Métraux, Berlin, De Gruyter, 1973, p. 343.

26 Communication personnelle de Derrida en 1997. Voir Dermot MORAN, *Introduction to Phenomenology*, Londres, Routledge, 2000, p. 438, n. 9.

hommage dédiée à Husserl. Anticipant une lecture derridienne, qui viendra se loger dans les recoins et les marges des textes philosophiques pour en faire voir la structure interne et en faire apparaître l'impensé, Merleau-Ponty écarte d'entrée de jeu la possibilité d'un rapport frontal avec l'œuvre d'un penseur : l'héritage de Husserl serait alors peut-être moins dans ce qu'il a inauguré que dans ce qu'il continue à ouvrir, moins dans ce qui en ressort, toute réflexion faite, que dans la réflexion qu'il reste à faire. Ce qu'il a transmis est donc tout autant dans ses zones lumineuses que dans ce qui reste dans l'ombre, tout cet impensé d'un auteur qui n'est pas ce qu'il lui manque par rapport à un autre, mais ce qu'il a en propre et que, pourtant, il ne saurait posséder.

À la suite d'Henri Gouhier qui explorait les relations entre la philosophie et son histoire, Merleau-Ponty s'interroge : « Peut-on poser à une philosophie des questions qu'elle ne s'est pas posées ? » Répondre à cette question par la négative, dit Merleau-Ponty, ce serait « nier la philosophie²⁷ ». À Derrida, à qui on a reproché si souvent de ne pas affronter les grandes questions soulevées par un auteur et de se cantonner aux marges du discours, à l'arbitraire d'un hapax, d'un silence ou d'un non-dit, Merleau-Ponty livre pour ainsi dire avant l'heure un alibi :

Comme le monde perçu ne tient que par les reflets, les ombres, les niveaux, les horizons entre les choses, qui ne sont pas des choses et ne sont pas rien [...] de même, l'œuvre et la pensée d'un philosophe sont faites aussi de certaines articulations entre les choses dites, à l'égard desquelles il n'y a pas dilemme de l'interprétation objective et de l'arbitraire, puisque ce ne sont pas là des objets de pensée, puisque, comme l'ombre et le reflet, on les détruirait en les soumettant à l'observation analytique ou à la pensée isolante, et qu'on ne peut leur être fidèle et les retrouver qu'en pensant derechef²⁸.

Il n'est sans doute pas indifférent que dans leurs cheminements respectifs (qui sont certes loin d'être parallèles), aussi bien Merleau-Ponty que Derrida se soient inspirés d'un même auteur chez qui l'importance donnée à la *Beilage III* de la *Krisis* s'accompagne d'une attention toute particulière au thème de l'« impensé » : Eugen Fink. C'est en effet Fink qui, en 1939, un an après la mort de Husserl, publie la première version du texte inédit dans la *Revue internationale de philosophie*, en lui donnant pour titre « Die Frage

²⁷ Maurice MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 249.

²⁸ Id., « Le philosophe et son ombre », dans Id., *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 202.

nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem » (« La question de l'origine de la géométrie comme problème historico-intentionnel »). Ce texte sera replacé dans son contexte, avec d'autres manuscrits, par Walter Biemel, en 1954, et deviendra l'appendice III de la *Krisis*, dans le volume VI des *Husserliana*²⁹. C'est encore Fink qui introduira Merleau-Ponty au *Nachlass* husserlien, lors de sa visite à Louvain en avril 1939³⁰, lui qui était cité dans l'esquisse de recherche de 1934 avec son article sur Husserl³¹. L'insistance toute particulière de Fink porte sur la notion husserlienne de « Stiftung », que Merleau-Ponty traduira par « institution ».

Plus qu'à une constitution opérée par un sujet maître de ses projections, cette institution renvoie à quelque chose qui se fait (plutôt qu'on ne la ferait), elle contient toujours un côté anonyme, inaccessible, une part d'ombre, parce que, d'emblée, elle dépasse le sujet individuel. Pas plus que l'objet perceptif n'est constitué par le sujet percevant, qui ferait défiler sur la scène d'un théâtre privé des apparences qu'il manipulerait à loisir, la parole n'appartient au locuteur, qui croit pourtant en avoir l'initiative. Sans cesse, explique Fink, nous parlons et croyons savoir ce que nous disons, et pourtant nos mots sont des expédients que nous utilisons parce que nous en avons hérité sans être capables d'en restituer l'origine³².

Merleau-Ponty s'en fait l'écho quand il note, dans la *Phénoménologie de la perception* :

Je dis que « j'attends depuis longtemps » ou que « quelqu'un est mort » et je crois savoir ce que je dis. Cependant, si je m'interroge sur le temps ou sur l'expérience de la mort, qui étaient impliqués dans mon discours, il n'y a plus qu'obscurité dans mon esprit. C'est que j'ai voulu parler sur la parole, réitérer l'acte d'expression qui a donné un sens au mot mort et au mot temps, étendre la prise sommaire qu'ils m'assurent sur mon expérience³³.

29 Edmund HUSSERL, « Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem », éd. par Eugen Fink, *Revue internationale de philosophie*, 1/2, 1939, p. 203-225. Id., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, éd. par Walter Biemel, *Husserliana*, La Haye, Nijhoff, 1954, vol. VI, p. 365-386.

30 Voir le récit fait par Herman Leo VAN BREDa, « Maurice Merleau-Ponty et les archives Husserl à Louvain », *Revue de métaphysique et de morale*, 67/4, 1962, p. 424-425.

31 Maurice MERLEAU-PONTY, « La nature de la perception » [1934], dans Id., *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Paris, Cynara, 1989, p. 21.

32 Eugen FINK, « Das Problem der Phänomenologie E. Husserls », *Revue internationale de philosophie*, 1/2, 1939, p. 117-223.

33 Maurice MERLEAU-PONTY, *La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 449.

Cette réitération implique toujours une ré-institution, une re-prise, mais le simple fait que la reprise soit nécessaire indique que l'objet de la reprise n'avait pas été totalement compris, que sa saisie demeure en instance et qu'elle est indéfiniment relancée. Cela revient à dire que la condition de toute action, de toute parole, de toute pensée est que tout n'est pas encore fait, tout n'est pas encore dit, tout n'est pas encore pensé ou, mieux, que tout acte est, dans son intentionnalité même, accompagné d'un halo d'indétermination qui est le préalable de sa réalisation. De même que l'on ne peut percevoir que parce que tout n'est pas donné simultanément et que par un jeu de profil ou de *Verschattungen*, d'« adombrations » comme dit Husserl, le sensible gagne en relief, développant progressivement ses aspects en en faisant glisser d'autres à l'arrière-plan, de même il n'y a de pensée que là où les concepts s'articulent selon un principe semblable que Fink appelle aussi la *Verschattung* de la pensée.

On ne peut surestimer l'importance de la communication faite par Fink en 1957, à Royaumont, à laquelle aussi bien Merleau-Ponty que Derrida se réfèrent à de nombreuses reprises. Fink y développe l'idée que dans toute pensée il y a des concepts « opératoires » qui ne fonctionnent que parce qu'ils ne sont pas thématiques et qui opèrent d'autant plus efficacement qu'ils n'accèdent pas au statut de concepts à part entière, qu'on pourrait alors isoler et soumettre à l'analyse : « Ce qui, dans une pensée qui philosophe est ainsi couramment utilisé, traversé par la pensée [*Durchdachte*], mais pas proprement pensé [*Bedachte*], nous le nommons : concepts opératoires. Ils sont, pour employer une image, l'ombre d'une philosophie³⁴. »

LES PARADOXES DE L'ÉNONCIATION

Dans sa conférence inaugurale au Collège de France de 1970, intitulée « L'ordre du discours », Michel Foucault avait inscrit la phénoménologie merleau-pontienne (certes sans jamais la nommer expressément) dans la liste des pensées logophobes, effrayées par le surgissement soudain et non originaire des énoncés et supposées préférer rester dans l'horizon rassurant d'une parole primordiale des choses elles-mêmes³⁵. C'est encore dans cette optique que l'on a pu lire la théorie derridienne de l'écriture,

34 Eugen FINK, « Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 11, 1957, p. 321-337 ; « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl », dans *Proximité et distance. Essais et conférences phénoménologiques*, trad. par Jean Kessler, Grenoble, Millon, 1994, p. 152.

35 Michel FOUCAULT, *L'ordre du discours*, op. cit., p. 49 *passim*.

censée remplacer la vie solitaire du sujet par le « champ anonyme » du scriptural. C'est oublier toutefois que, non seulement la réflexion foucauldienne ne saurait être complètement détachée de son inspiration merleau-pontienne (de toute évidence, le terme d'« archéologie » lui est emprunté et un des chapitres des *Mots et les choses* s'intitule précisément « La prose du monde »), mais, plus encore, que la théorie de l'écriture, chez Derrida, n'est pas une alternative à la phénoménologie, plutôt l'effort pour en mettre au jour les présupposés inhérents, ici encore à la suite d'Eugen Fink.

La lecture derridienne de Husserl cible, d'après ses propres dires, l'« axiomatique impensée de la phénoménologie de Husserl³⁶ », autrement dit le présupposé langagier, jamais thématiqué en tant que tel, de sa pensée, tout le problème étant que le phénoménologue se voit contraint, dans son effort d'explicitation de la sphère transcendantale, d'user de termes qui, eux, ne peuvent être transcendants, d'user donc des termes concrets, forgés dans une langue empirique, alors même que cette énonciation particulière compromet le statut universel auquel elle prétend. Or si Derrida parle, à propos de Husserl, d'une « inattention au problème de sa propre énonciation³⁷ », il ne fait que reprendre à son compte l'observation de Fink évoquant, pour la description phénoménologique, un « paradoxe spécifique » qui est celui de la « situation d'énonciation » : celle-ci suppose que l'on se place déjà du point de vue de la réduction transcendantale, bien que ce qui doit permettre d'y accéder – le langage – ne saurait être transcendantal, sous peine de ne pas être compris³⁸. Toute parole, dès lors, demeure protreptique ou encore inchoative. On peut d'ailleurs se demander à quoi pourrait bien ressembler un langage qui se serait défait de ses oripeaux provisoires, à quoi ressemblerait donc une parole qui n'aurait plus rien d'empirique.

À cette problématique, Merleau-Ponty avait été sensible très tôt. Pour le premier colloque international de phénoménologie, qui se tient en avril 1951 à Bruxelles, Merleau-Ponty décide d'affronter dans sa conférence le rapport entre la phénoménologie et la question du langage. Tout en concédant que cette question est rarement thématisée chez Husserl, il affirme qu'elle n'en est pas moins centrale, puisque le langage y « apparaît à la fois comme un

³⁶ Jacques DERRIDA, « Ponctuations... », art. cité, p. 445.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Eugen FINK, « La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine », dans *Id.*, *De la phénoménologie*, trad. par Didier Franck, Paris, Éditions de Minuit, 1974, p. 173.

problème spécial et comme un problème qui contient tous les autres, y compris celui de la philosophie³⁹ ». Car, si la phénoménologie doit être plus qu'un phénoménisme subjectif et si elle vise, à travers la description de contenus expérientiels, à dégager des validités générales, bref, un *logos* du phénomène, elle doit s'externaliser et ses résultats doivent pouvoir être partagés (au sens de la *Mit-Teilung*, d'un partage se communiquant). Pas plus qu'il n'y a de langage privé, il n'y a d'antéprédicatif dont on pourrait parler indépendamment de toute prédication ; il est en quelque sorte le résultat d'un mouvement rétrograde de la parole qui, tout en parlant, institue ce dont elle procède. Il n'y a pas plus de pensée sans corps que de proposition émancipée de ses manifestations empiriques, soutient Merleau-Ponty, qui invoque ici aussi bien la *Logique formelle et transcendantale* que *L'origine de la géométrie* : la signification ne précède pas son externalisation, elle n'est pas le produit d'une intériorité qui, ensuite, en ferait part en s'exprimant au grand jour ; elle s'institue plutôt à même toutes ces opérations de concrétisation, dans toutes les incarnations concrètes, si bien que « les mots et toutes les paroles incarnent [*verleiblichen*] pour ainsi dire la visée [*Meinung*] en eux-mêmes et la portent, incarnée en eux [*verleiblicht*], comme sens⁴⁰ ».

Mais s'il y a point de rupture, il se joue sans doute ici sur des choix sémantiques serrés et ambigus. Car, si le sens transmis par la tradition ou l'histoire doit être repris par un sujet incarné, qui doit se l'approprier pour le comprendre, il doit aussi pouvoir rester valable indépendamment et au-delà de tel ou tel sujet incarné et donc soumis aux lois de la finitude. En bref, la possibilité de l'incarnation (*Verleiblichung*) dépend de la possibilité de l'incorporation (*Verkörperung*), car seul ce qui aura survécu en tant que dépôt ou sédiment pourra faire l'objet d'une reprise qui lui insufflera une nouvelle vie. C'est ce que Suzanne Bachelard, traductrice de *Formale und transzendente Logik*, avait bien vu : « Par les signes et les sons, les formations idéales ne sont pas seulement *verleiblicht*, mais *verkörpert*⁴¹. » Ou, pour le dire avec Eugen Fink, l'idéalité suppose l'extériorité : « Que la philosophie soit donc l'être-hors-de soi [*Außersichsein*] de la philosophie – soit extériorisation – ne signifie pourtant pas une anomalie fatale », c'est

.....
 39 Maurice MERLEAU-PONTY, « Sur la phénoménologie du langage », dans *Id.*, *Signes*, *op. cit.*, p. 116.

40 Edmund HUSSERL, *Formale und transzendente Logik*, Halle, Niemeyer, 1929, p. 20. Maurice MERLEAU-PONTY, *Signes*, *op. cit.*, p. 132. La citation est reprise et traduite dans *Id.*, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p. 44.

41 Suzanne BACHELARD, *La logique de Husserl. Essais philosophiques*, Paris, PUF, 1957, p. 167.

la « condition de possibilité pour la conservation et la transmission de la pensée philosophique dans une tradition⁴² ». Ou encore, pour terminer avec Merleau-Ponty : « L'existence idéale est fondée sur le document⁴³. »

LE « MANQUE D'EXISTENCE PERSISTANTE » ET LE PROBLÈME DU MÉDIUM

Si l'on compare à présent les deux lectures respectives proposées de *L'origine de la géométrie*, il est peut-être moins étonnant que, dans ce manuscrit husserlien, Merleau-Ponty et Derrida cernent la même problématique centrale. Pourtant, rien ne destinait cette réflexion *a priori* marginale sur les contraintes internes d'une « histoire de la géométrie » à devenir un puissant vecteur d'interprétation pour le projet phénoménologique tout entier. Selon le « principe des principes », aucun argument d'autorité n'est recevable en phénoménologie et une évidence héritée n'en serait pas une, puisque selon Husserl, seul « ce qui s'offre à nous dans l'« intuition » de façon originnaire » sera source de connaissance véritable. En ce sens, l'exemple du *Ménon* indique comment une loi géométrique comme le théorème de Pythagore restera abstraite aussi longtemps que l'esclave n'en aura pas vérifié lui-même le caractère intuitif. En d'autres termes, si les lois géométriques restent « valides » (*geltend*) de tout temps, elles ne sont pas pour autant toujours « intuitionnées » (*eingesehen*) et il faut se demander dans quelles conditions les idéalités peuvent demeurer en sursis hors de la conscience intuitive, pour pouvoir ensuite y être reprises. C'est donc bien l'intuitionnisme – Merleau-Ponty et Derrida le soulignent tous deux – qui conduit Husserl à une réflexion sur l'histoire.

Plus exactement, l'intuitionnisme est synonyme d'une double finitude : celle du phénomène, inévitablement éphémère et fuyant, et celle de la conscience qui en est corrélative. Pour que quelque chose apparaisse, il faut qu'autre chose se retire, se fasse oublier et se fonde dans le fond. Si la temporalisation est donc le préalable de l'intuition, elle en annonce aussi la ruine, puisque si ce qui se donne à l'intuition sensible se donne en présence, *leibhaft*, cette *Leibhaftigkeit* ajourne aussi infiniment la saisie totale, ouvrant une perspective inclôturable d'aspects partiels. Dans l'interprétation que

.....
42 Eugen FINK, « Le développement de la phénoménologie d'E. Husserl », dans Id., *Proximité et distance...*, op. cit., p. 46.

43 Maurice MERLEAU-PONTY, « Sur la phénoménologie du langage », dans Id., *Signes*, op. cit., p. 121.

propose Derrida, cela revient à poser en « règle phénoménologique l'équivalence de toute prise de conscience à une infinitisation⁴⁴ ».

Mais encore faut-il s'entendre sur ce qu'infinitisation veut dire. Cette limitation inhérente à tout objet sensible, à tout objet « en chair et en os », qui fait que d'un cube je ne verrai au mieux que trois côtés à la fois, touche également, bien que sur un autre mode, les objets idéaux et voilà pourquoi, d'une certaine manière, la question de la genèse des objets idéaux pose à la phénoménologie un défi plus majeur encore que la constitution de l'objet sensible. Car si, dans le concept du cube, tous les côtés peuvent en effet être pensés à la fois, ils ne peuvent être pensés de tout temps, de façon intuitive. Husserl bute donc sur le problème de la « persistance de l'idéalité », remarque Merleau-Ponty⁴⁵. *Es fehlt das verharrende Dasein*, il « manque l'existence perdurante », selon la traduction que propose Derrida⁴⁶.

Si le corrélationisme strict de Husserl lui évite l'hypostase idéaliste, ramenant toute loi ou idée à sa manifestation pour une conscience, un tel corrélationisme peut vite s'inverser en relativisme, si tout en soi est dépendant du pour soi, momentané et contingent, d'une conscience. Comment justifier donc que les idéalités gardent leur validité, alors même qu'elles ne sont pas intuitives, sans réitérer les anciens clivages métaphysiques ? La solution consistera à faire prendre corps à ces idéalités autrement que dans les sujets incarnés, autrement dit : à les faire survivre en tant que fossiles, sédiments ou dépôts non-vivants. La somme des angles d'un triangle formerait encore toujours 180°, même si plus personne n'en avait conscience.

Du point de vue phénoménologique, il faut bien qu'il y ait une histoire de la géométrie, parce qu'il fallait qu'un jour, un « proto-géomètre » (peu importe si son nom était Pythagore) ait eu l'intuition du théorème pour en éprouver la validité. Mais c'est cette même historicité qui, pour permettre d'autres découvertes et d'autres intuitions, provoque l'oubli. L'intuition passée survit dans l'écriture, qui en consigne le sens, et c'est encore ce

.....
44 Jacques DERRIDA, « Introduction à *L'origine de la géométrie* de Husserl », art. cité, p. 122. Voir également les riches développements que propose Dominique Pradelle dans *L'archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Dordrecht, Kluwer, 2000 et dans *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, Paris, PUF, 2012.

45 Maurice MERLEAU-PONTY, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris, PUF, 1998, p. 69.

46 Edmund HUSSERL, *Der Ursprung der Geometrie*, éd. par Walter Biemel, *Husserliana*, La Haye, Nijhoff, 1954, vol. VI, p. 371 ; *Id.*, *L'origine de la géométrie*, op. cit., p. 185.

support matériel qui permettra sa réactivation, tout comme dans le *Ménon*, l'esclave réactivera l'intuition du théorème grâce aux schémas graphiques que Socrate trace dans le sable, après l'avoir lissé. Toute découverte suppose l'effacement respectif d'autre chose et, par conséquent, toute « philosophie du découvremment » implique une « philosophie du recouvrement⁴⁷ ». Ou comme le dit Merleau-Ponty, en citant le Husserl de la *Krisis*, il y a toujours simultanément « *Entdeckung et Verdeckung* de la Raison⁴⁸ ».

Or l'institution d'une idéalité ne se fait pas selon ce fondu enchaîné qui caractérise la perception et ses découvremments-recouvrements successifs dans le défilement des objets. Voilà pourquoi toutes les théories de la genèse empirique restent insuffisantes, car l'institution advient invariablement de façon soudaine, elle représente un saut qualitatif qui est inexplicable en tant que tel, une épigénèse qui relève d'un instantané – un *exaiphnes* – dont on ne peut noter qu'après coup l'advenue. Ou pour le dire avec un exemple que donne Merleau-Ponty dans le cours sur la dialectique : on constate une calvitie, on n'assiste jamais à sa naissance⁴⁹.

Il en va de même pour toute découverte des lois de la nature : on ne découvre que *post festum* ce qui se présente à la manière d'un participe passé, c'est-à-dire comme ayant toujours été en vigueur. Hegel disait, quant à lui, que l'essence (*Wesen*) est ce qui aura toujours été (*gewesen*)⁵⁰ : sorte de futur antérieur qui reste aveugle pourtant à ce vers quoi il s'avance, à tâtons. L'intuition des idéalités est donc rarement continue, elle procède plutôt par intermittences, s'appuyant sur des pauses qui sont tout à la fois des interruptions et des moments féconds pour faire des bonds nouveaux. Husserl, évoquant la communauté des chercheurs, parle des inévitables « pauses professionnelles et des pauses de sommeil » à la suite desquelles le chercheur ne reprend pas à zéro, mais s'adosse à ses notes qui lui restitueront

47 Jacques DERRIDA, « Psychologie et objet », cité d'après Edward BARING, *The Young Derrida and French Philosophy...*, op. cit., p. 117.

48 Maurice MERLEAU-PONTY, *Notes de cours au Collège de France 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 75. Edmund HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* [1935-1936], éd. par Walter Biemel, La Haye, Nijhoff, 1954, p. 53 ; *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. par Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 61 : « dé-couverte et re-couverte ».

49 Maurice MERLEAU-PONTY, *Notes préparatoires pour le Cours sur la dialectique au Collège de France. Cours du lundi et du jeudi 1955/1956*, transcription David Belot et Jean-Philippe Narboux, Archives Merleau-Ponty, BNF, f. 161v.

50 Voir la référence à cette formule de la *Science de la logique* dans Maurice MERLEAU-PONTY, *L'institution-la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 98.

ce qui aura quitté sa conscience⁵¹. Ou dans les termes de Husserl : dans les périodes où un inventeur n'est pas éveillé ou bien n'est plus en vie, c'est l'écriture qui « rend possibles les communications sans allocution personnelle, médiate ou immédiate », devenant « communication sur le mode virtuel » (*virtuell gewordene Mitteilung*)⁵².

Mais l'écriture est plus qu'une prothèse mémorielle ; d'une certaine façon, elle précède l'intuition vivante, dira Merleau-Ponty, car loin de n'être qu'une réactualisation d'un inactuel, elle est plutôt l'activation d'un passé qui n'a jamais été présent, la trace d'une intuition anonyme dont jamais aucun individu n'a fait l'expérience : « L'écrit fonde la préexistence des idéalités que personne n'a éprouvées et conçues avec évidence⁵³. » Merleau-Ponty semble presque anticiper ici l'idée que Derrida formulera plus tard, en référence à Jean Hyppolite, de l'écriture comme « champ transcendantal sans sujet ». Ce qui n'a « été vécu en évidence par personne » n'a donc pas d'existence actuelle ou inactuelle, mais bien « virtuelle⁵⁴ ». Paradoxe de l'écriture qui est supplément, certes, mais au sens du double mouvement temporel qui traverse l'horizon de la phénoménologie husserlienne : l'intuition qui n'est plus et celle qui n'est pas encore, horizon ultime de l'adéquation. L'écrit supplée donc, à défaut, au manque d'intuition à la fois comme ce qui permet la transmission d'une certaine vérité et ce qui en conditionne la découverte. Husserl, déjà, remarque qu'en un certain sens, l'écriture précède l'établissement de la géométrie : « Il est clair que la méthode de production des idéalités originaires à partir des données pré-scientifiques du monde de la culture doit avoir été notée et fixée [*niedergeschrieben und fixiert*] en propositions stables avant l'existence de la géométrie ; il est clair qu'ensuite le pouvoir de faire passer ces propositions de leur vague compréhension linguistique dans la clarté de la réactivation de leur sens évident, ce pouvoir a dû être transmis et constamment transmissible dans son mode propre⁵⁵. »

L'objet idéal n'a donc rien d'abstrait ou de transcendant ; plus encore que l'objet sensible, il s'avère tributaire d'un médium – l'écrit, ou de façon plus générale, toute fixation empirique – qui lui assurera la persistance

51 Edmund HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, op. cit., p. 373 ; Id., *La crise des sciences européennes...*, op. cit., p. 189.

52 Id., *Der Ursprung der Geometrie*, op. cit., p. 371 ; Id., *L'origine de la géométrie*, op. cit., p. 186.

53 Maurice MERLEAU-PONTY, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, op. cit., p. 71.

54 *Ibid.*, p. 28.

55 Edmund HUSSERL, *Der Ursprung der Geometrie*, op. cit., p. 375 ; Id., *L'origine de la géométrie*, op. cit., p. 194.

intuitive dont il manquait. L'objet idéal existe par le médium, c'est à travers lui qu'il a lieu et qu'il se perpétue. Car s'il est valable de tout temps (*allzeitlich*), il n'est pas perpétuel (*überzeitlich*) et son défaut d'évidence appelle inlassablement à ce qu'on y remédie. Voilà pourquoi Derrida rate le sens du mot « *Immerfort-Sein* », quand il traduit par « être-à-perpétuité⁵⁶ » : seul ce qui n'est pas éternel peut avoir lieu, encore et encore, seul ce qui n'est pas à perpétuité peut se répéter. Est idéalement valable, dit Husserl, ce qui est *immerfort*, à la fois comme ce qui se maintient à travers les différentes variations, mais aussi comme ce qui demande incessamment à être réitéré. *Immerfort* : à jamais, infiniment ajourné, constamment relancé, parce que jamais tout à fait là. Ainsi, l'*Immerfort-Sein* s'oppose au *Da-Sein* parce qu'il excède sa finitude, mais aussi parce que la présence corporelle lui manque ; l'*Immerfort-Sein* est bien un *Fort-Sein*, un « être-loin », éloigné de l'origine, jamais intégralement en présence, horizon ouvrant sur ce que Merleau-Ponty nomme la « médiation infinie⁵⁷ ».

DE L'ORIGINE DE LA DIFFÉRENCE AU DIFFÈREMENT DE L'ORIGINE

Tentons à présent de résumer ce rapide parcours qui aura visé à montrer l'inextricable entrelacement entre les deux pensées, *a priori* divergentes, de Merleau-Ponty et de Derrida sur le problème de la médiation. Dans ses reconstitutions autobiographiques, Derrida rappelle plus d'une fois l'importance que joua pour lui, dans le dépassement d'une philosophie du vécu immanent, le livre du phénoménologue vietnamien Trần Đức Tháo, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, dont la lecture lui avait été conseillée par Foucault⁵⁸. Derrida comprend que l'enjeu du livre n'est pas tant une tentative de synthèse entre phénoménologie et marxisme historique (qui devra nécessairement rester artificielle) qu'une lecture plus souterraine de Husserl pour mettre au jour les tensions inhérentes à l'intuitionnisme, qui conduisent à une réévaluation de l'histoire. Dans une interprétation très particulière du dernier Husserl, qu'il avait pu étudier

56 Id., *Der Ursprung der Geometrie*, op. cit., p. 371 ; *L'origine de la géométrie*, op. cit., p. 186.

57 Maurice MERLEAU-PONTY, « Les sciences de l'homme et la phénoménologie », dans Id., *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 402.

58 Jacques Derrida dans un entretien avec Dominique Janicaud (Dominique JANICAUD, *Heidegger en France*, op. cit.), p. 94.

lors de deux séjours aux archives de Louvain, en janvier et en avril 1944⁵⁹, Trân Dúc Tháo reconnaît que la médiatisation est la pierre d'achoppement de l'husserlianisme. L'idéalité requiert un médium pour s'instancier, mais cette instanciation médiante compromet d'emblée le *telos* d'une saisie adéquate et originaire à la fois, puisque le médium, s'il constitue un préalable de l'intuition idéale, est également source de la crise des sciences⁶⁰. Derrida aura reconnu sa dette à l'égard de Trân Dúc Tháo dans l'élaboration de sa théorie de l'écriture, mais il faut ajouter que c'est là aussi une façon de dire sa dette à l'égard de Merleau-Ponty. Ce lien, c'est encore Sartre qui le rappelle, au moment de la disparition de Merleau-Ponty : « Sans Merleau-Ponty, croit-on que Tran Duc Thao eût écrit sa thèse et tenté d'annexer Husserl à Marx⁶¹ ? »

Un fil de plus dans cette histoire intellectuelle dont il reste à reconstituer un jour toute la trame et le parcours des navettes qui l'ont ourlée. Mais pour l'heure, bornons-nous à constater l'étrange retournement, le chiasme pour ainsi dire, entre Merleau-Ponty et Derrida, qui finit par brouiller la ligne qui les partage. On a pu affirmer, à juste titre, que la pensée derridienne de la *différance* s'ancrait dans sa lecture de Husserl où elle est anticipée pour la première fois⁶². Paradoxalement, pour introduire le caractère *différant* de l'écriture, Derrida est contraint de ramener celle-ci au *Leib*. Ce n'est qu'en tant que l'écriture n'est pas un simple corps inerte (*Körper*), mais qu'elle innerve le sens qu'elle transporte, et qu'elle l'expose de façon charnelle (en tant que *Leib*), que l'écriture enjambe l'immanence du sujet individuel⁶³.

Inversement, Merleau-Ponty semble approfondir avec *L'origine de la géométrie*, et dans la foulée du *Cours sur la dialectique*, une problématique qui dépasse le thème du *Leib* vivant, fondement de la *Phénoménologie*

59 Jean-François COURTINE, « Fondation et proto-fondation des Archives Husserl à Paris », dans Éliane ESCOUBAS, Marc RICHIR (éd.), *Husserl*, Grenoble, Millon, 1989, p. 199-206, ici p. 203. Voir également Thomas VONGEHR, « Kurze Geschichte des Husserl-Archivs in Leuven und der Husserl-Edition », dans Rudolf BERNET (éd.), *Geschichte des Husserl-Archivs/History of the Husserl Archives*, Dordrecht, Springer, 2007, p. 71-98, ici p. 77.

60 Trân Dúc THÁO, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, Minh-Tanh, 1951 [rééd. Paris, Gordon & Breach, 1971].

61 Jean-Paul SARTRE, « Merleau-Ponty », dans Id., *Situations IV*, Paris, Gallimard, 1964, p. 189-290, ici p. 243.

62 Leonard LAWLOR, « The Legacy of Husserl's *Ursprung der Geometrie*. The Limits of Phenomenology in Merleau-Ponty and Derrida », dans Leonard LAWLOR, Ted TOADVINE (éd.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Kluwer, 2002, p. 201-226, ici p. 205.

63 Jacques DERRIDA, « Introduction à *L'origine de la géométrie* de Husserl », art. cité, p. 97 *passim*.

de la perception, pour s'avancer en direction de ce qu'il appelle aussi les « appareils de connaissance⁶⁴ » : les idées sont « portées dans le monde par leurs instruments d'expression, les livres, les musées, les partitions, les écrits⁶⁵ ». Comprendre comment des sujets « qui ne vivent pas dans le même temps » peuvent participer aux mêmes idées, c'est non pas instaurer une nouvelle doctrine de la *methexis* platonicienne, mais au contraire décrire comment les idéalités « s'incorporent [...] dans les instruments culturels⁶⁶ ». L'apparaître n'est jamais immédiat, mais il est inévitablement modulé, articulé et appareillé par des médias qui sont autant d'appareils de l'apparaître. Ceux-ci permettent l'instanciation réitérée des idéalités, mais en infléchissent aussi les contours, en leur conférant des accents toujours nouveaux. Toute institution de sens (*Sinngebung*) implique des *Sinnverschiebungen*, des déplacements du sens qui s'intensifient jusqu'à devenir des « transgressions intentionnelles⁶⁷ ». Derrida aura formalisé cette intuition : toute itération est à la fois répétition et différence, conformément à la racine du mot (*iterum* du sanskrit *itarā*, « autre ») qui fait de toute itération une altération⁶⁸. Vers la fin de sa vie, on le sait, Merleau-Ponty travaillait à un projet de livre qui aurait dû s'intituler *L'origine de la vérité*. Comment ne pas y voir l'effet immédiat d'une interrogation sur la genèse des idéalités ?

Or le fait le plus troublant est sans doute que deux idées « originellement » derridiennes se trouvent formulées chez Merleau-Ponty : la lettre qui, par sa matérialisation et son devenir-public, se soustrait à l'autorité de son producteur et instaure sa « *destinerrance* » ne peut être ramenée à aucune origine, à aucun *auctor* ; la lettre est transmission (*Tradierung*), tradition qui, en tant que telle, est « trace » anonyme : « Je découvre message – et cela sans savoir *de qui*⁶⁹. » Comme tout médium, celui-ci n'est opérant dans son opération de transfert qu'en faisant disparaître ce qui le rendit possible et le sillon qui aura été frayé ne pourra être reparcouru que si ce qui le fraya s'est retiré. Si l'opération instituante (le *Vollzug*) repose constitutivement sur la possibilité de sa reprise (*Nachvollzug*), elle ne restera opérante qu'aussi

64 Maurice MERLEAU-PONTY, *L'institution-la passivité...*, op. cit., p. 98.

65 Id., « Les sciences de l'homme et la phénoménologie » [1951-1952], dans Id., *Parcours deux. 1951-1960*, Lagrasse, Verdier, 2000, p. 110 *passim*.

66 *Ibid.*, p. 111.

67 Id., *Notes de cours au Collège de France...*, op. cit., p. 83.

68 Jacques DERRIDA, « Signature événement contexte », dans Id., *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 365-393, ici p. 375.

69 Maurice MERLEAU-PONTY, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, op. cit., p. 33.

longtemps qu'en tant qu'instance opérante – en tant que médium – elle ne se cristallise pas en objet. La discussion autour du discours comme figure opérante de la parole philosophique qu'entament successivement Fink, Merleau-Ponty, Foucault et Derrida aura mis au jour un problème plus vaste : celui du caractère *opérant* de tout médium de phénoménalisation qui n'opère qu'à condition de ne pas devenir thématique. L'oubli de l'origine, dès lors, est moins le résultat d'une histoire destinale de l'être qu'on pourrait espérer renverser ; c'est l'oubli constitutif et indépassable du médium. La *Stiftung* est masquée par ses propres résultats, dit aussi Merleau-Ponty, puisqu'elle suppose sa temporalisation dans un médium empirique, mais cette temporalisation temporeuse aussi son institution définitive, repoussant toujours un peu plus l'horizon de sa clôture. L'opération de *Stiftung* « s'ignore », dit Merleau-Ponty, parce qu'elle procède elle-même du monde de la *Lebenswelt*.

Et l'opération première du monde historico-sensible – Merleau-Ponty anticipe ici l'autre idée fondamentale de Derrida – consiste, à bien y regarder, à *différer* : « L'opération de *Stiftung* [...] vient du *Lebenswelt* qui différerait ces opérations⁷⁰. » Avec la lecture merleau-pontienne de *L'origine de la géométrie*, la *différance* s'antidate, se donne une autre origine ou se découvre plutôt comme ce qui, indéfiniment, reporte l'archéologie des origines. Et pourtant, comme se plaisait à dire Husserl : il y a encore, au cœur de cet échec, « une réussite » (*ein Gelingen in diesem Versagen*)⁷¹.

.....
70 Maurice MERLEAU-PONTY, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, op. cit., p. 76.

71 Edmund HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, op. cit., p. 510 ; Id., *La crise des sciences européennes...*, op. cit., p. 565.

DEUXIÈME PARTIE
LE HORS-CHAMP.
SOCIOLOGIE, HISTOIRE, POLITIQUE

La philosophie française n'a pas attendu le structuralisme pour se tourner vers les sciences humaines et sociales. Depuis que la sociologie et la psychologie ont commencé de s'émanciper institutionnellement, les philosophes sont préoccupés par la « veille aux frontières épistémologiques¹ » de la discipline. Mais le problème est d'autant plus aigu que la génération éclosée après guerre est séduite par la traversée des frontières. Ainsi Mikel Dufrenne, dont les premiers travaux portent sur l'anthropologie culturelle américaine, hésite entre philosophie et sociologie. Les préoccupations des historiens s'invitent également dans les débats. Presque dix ans avant que Sartre et Lévi-Strauss ne croisent le fer sur la place de l'histoire dans la classification des sciences de l'homme, Ricœur et Althusser s'affrontent sur le sens à accorder au discours qui rend compte des faits et gestes humains. La Théorie critique, enfin, tente une timide percée, Adorno s'employant – en vain – à convaincre les marxistes français de l'aberration d'un couplage théorique entre le heideggérianisme et le matérialisme historique.

.....
1 Jean-Louis FABIANI, *Les philosophes de la République*, Paris, Éditions de Minuit, 1988, p. 97.

Mikel Dufrenne 1946-1953.
Une place difficile à trouver

Maryvonne Saison

Il y a une injustice ou une erreur à oublier ou méconnaître Mikel Dufrenne comme c'est le cas actuellement en France : le silence forcé ou le mépris moqueur à l'encontre d'un intérêt porté au personnage ou à son œuvre est de l'ordre du déni. J'ai pour projet d'en chercher ici la cause en m'attachant à ses premiers textes : il s'agira de privilégier à la fois ce qu'ils annoncent quant à la suite de l'œuvre, la façon dont ils peuvent nous troubler en 2016, et ce qu'ils révèlent sur les années 1950. Dans le très beau texte écrit en 1961 dans le numéro spécial des *Temps modernes* publié en hommage à Merleau-Ponty, Sartre décrit les années 1950 comme des années agitées : « Aux environs de 1950, le baromètre tomba : bonne brise sur l'Europe et sur le monde¹. » Y avait-il un sens du vent ?

En tout cas, ce qui est sûr, c'est que la lecture des premiers textes de Dufrenne publiés à partir de 1946 dans la revue *Esprit*, dans les *Cahiers internationaux de sociologie* ou dans quelques autres revues², associée à la lecture des livres écrits avant 1953 ou en 1953³, mais sans inclure la *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, et complétée de quelques éléments biographiques, met à mal l'image reçue du champ investi par le philosophe dont on associe le nom à l'esthétique ou à l'art et à la phénoménologie. Peut-être le discrédit actuel est-il dû à ce qui est une forme de malentendu... C'est du moins l'hypothèse que je vais tenter d'examiner.

.....
1 Jean-Paul SARTRE, « Merleau-Ponty vivant », *Les Temps modernes*, 184-185, 1961, p. 307.

2 *Études germaniques*, *Revue d'esthétique*, *Revue de métaphysique et de morale*, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*.

3 L'ouvrage de 1947 cosigné avec Paul Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, puis la thèse complémentaire publiée en 1953 : *La personnalité de base. Un concept sociologique* (voir *infra*, note 32).

CE QUE RÉVÈLE LA BIOGRAPHIE

Né en février 1910, Mikel Dufrenne, normalien et agrégé de philosophie, enseigne en lycée⁴ avant d'être mobilisé en 1939, puis fait prisonnier le 31 mai 1940. Alors qu'il a donc 30 ans, commencent cinq années de captivité⁵ puisqu'il ne rentre en France que le 8 mai 1945, portant avec lui le manuscrit du *Jaspers*, écrit en Allemagne avec Ricœur. À entendre Dufrenne, la période de captivité se résumait en deux points : l'amitié et le travail intellectuel. La lecture et la recherche auraient commencé avec la petite université montée à Gross-Born et développée à Arnswalde par un groupe de huit hommes qui gardèrent toujours des liens d'amitié⁶. Il fallait insister pour que, au fil des conversations, Dufrenne reconnaisse que les trois mois de fin de détention dans le Hanovre s'étaient déroulées dans des conditions particulièrement éprouvantes. De telles circonstances, qui ont pesé sur l'avenir de Dufrenne si on les compare à la situation de ceux qui restèrent en France, comme Sartre et Merleau-Ponty, furent donc aussi dramatiques que décisives sur un plan philosophique puisque ce fut malgré tout un temps de réflexion et de lectures dans la mesure où Ricœur et lui avaient pu recevoir par

4 Mikel Dufrenne est reçu à l'ENS Ulm en 1929, obtient l'agrégation de philosophie en 1932 et enseigne dans les lycées de Thionville, Vesoul et Sens de 1933 à 1939.

5 Le temps de captivité se partage essentiellement entre le camp de Gross-Born en Poméranie jusqu'en 1942 (à une centaine de kilomètres à l'est de Stettin, en Pologne), la caserne d'Arnswalde au sud de Stettin et, quelques mois avant le retour en France, un camp près de Bergen-Belsen.

6 Je relate ici des informations recueillies lors d'entretiens avec Mikel Dufrenne vers les années 1988-1989. Le groupe était constitué de Jean Chevallier, professeur de français au lycée de Londres, Jacques Desbiez, professeur de lettres à Versailles, Roger Ikor, professeur de latin et de grec et écrivain, Fernand Langrand, professeur de philosophie au lycée de Versailles, Paul-André Lesort, lecteur aux éditions du Seuil et romancier, Paul Ricœur et Léon Savinas, professeur de physique à Marseille. Le livre de François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie* (Paris, La Découverte, 2001), donne des informations très détaillées sur cette époque, qui recourent les éléments rapportés par Dufrenne. Ce n'est toutefois d'après Dosse qu'en 1942, à Arnswalde, que Dufrenne rejoint les prisonniers français du « camp savant » de Gross-Born et que se constitue la *Stube* des philosophes : « C'est là, dans des chambrées plus restreintes de huit ou quinze personnes, que va se constituer la fameuse *Stube* des philosophes en mai 1942. Dans le block 3, la chambre 205 abrite en effet trois philosophes – Paul Ricœur, Mikel Dufrenne et Fernand Langrand –, ainsi que l'angliciste Jean Chevallier, le physicien Savinas, l'écrivain Roger Ikor, l'agrégé de lettres Jacques Desbiez. Le seul non-universitaire est l'écrivain Paul-André Lesort, "mais nous prétendions qu'il était beaucoup plus professeur que nous". Ces huit prisonniers vont reconstituer un cadre de vie plus propice à la poursuite de leur travail intellectuel. Leur chance est de relever de l'encadrement militaire de la Wehrmacht, échappant ainsi aux SS et à la chasse systématique au Juif, ce qui a sauvé Roger Ikor. La condition de prisonnier réservée à ces officiers est alors fort éloignée du traitement subi par le lot commun » (p. 73).

colis postaux, ou faire venir de l'université de Stettin proche de la caserne d'Arnswalde, les ouvrages qu'ils souhaitaient lire⁷.

Après cette initiation aux valeurs de l'amitié et de la philosophie allemande dans un contexte de guerre, la carrière de Mikel Dufrenne n'a rien d'exceptionnel, mais ne fait pas apparaître de spécialisation rapide en esthétique : il enseigne au lycée parisien Jacques-Decour (1945-1946), puis de 1947 à 1948 en première supérieure à Louis-le-Grand, tout en assurant une heure de monitorat en sociologie à la Sorbonne⁸ avant d'être détaché au CNRS jusqu'en 1952 pour rédiger sa thèse. Le détachement au CNRS lui permet de passer une année aux États-Unis (1950-1951), d'y étudier l'anthropologie culturelle et de rédiger sa thèse complémentaire. De 1952 à 1955, Dufrenne remplace Raymond Bayer à la Sorbonne (il intervient en philosophie générale et dispense notamment un cours sur Sartre). En 1955, il est nommé maître-assistant à l'université de Poitiers avant d'y obtenir une chaire de philosophie ; il y reste jusqu'en 1964, date de son entrée à la « Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Paris à Nanterre⁹ », où il crée le département de philosophie et où il enseigne jusqu'à sa retraite en 1974. À Nanterre, il n'assure un enseignement d'esthétique que lorsque Ricœur rejoint le département¹⁰.

7 Mikel DUFRENNE, « La philosophie de Jaspers », *Études germaniques*, 1, janvier-mars 1948, p. 64.

8 Dans une conversation de 1985, Dufrenne m'avait dit qu'il enseignait la sociologie avec Davy, mais qu'il avait de bons contacts avec Gurvitch, sans que Gurvitch dont le nom apparaît plusieurs fois dans différents articles (1946, 1949, 1954) ne l'ait vraiment influencé, contrairement à Comte auquel Alain, qu'il avait eu comme professeur et qui avait beaucoup compté pour lui, l'avait initié.

9 Voir Pierre GRAPPIN [doyen de la faculté], *Annales de l'université de Paris*, revue trimestrielle, 36/1, janvier-mars 1966 : « Née d'un besoin urgent, la nouvelle Faculté de Nanterre a été bâtie en peu de temps ; les travaux n'ont pas commencé avant janvier 1964 ; en mars on ne voyait guère encore que des excavations et des fondations sur l'emplacement de l'actuelle Faculté ; en mai, le gros œuvre s'achevait et le 2 novembre 1964, à la date prévue, l'enseignement pouvait commencer. »

10 Il n'est pas simple de faire coïncider les différentes informations recueillies sur cette période. L'ouvrage de François Dosse dit très clairement que c'est Ricœur qui fit venir Dufrenne à Nanterre. « C'est à la rentrée de l'automne 1965, peut-on lire p. 441, que le département de philosophie est créé et confié à Paul Ricœur » et, à la page suivante, Dosse ajoute : « Ricœur a [...] la possibilité de constituer en partie son équipe enseignante, même si l'élection des professeurs dépend toujours de la Sorbonne. Il a pu faire venir à Nanterre son ami et compagnon de captivité Mikel Dufrenne, qui était jusque-là à l'université de Poitiers. Il fait aussi appel à Emmanuel Levinas, qui enseignait avec Dufrenne à Poitiers et qui devient nanterrois de 1967 à 1972 ». Dosse mentionne aussi la nomination de Sylvain Zac, mais d'autres philosophes célèbres ont rejoint l'équipe très vite, à l'initiative de Ricœur selon la même source, à la demande de Dufrenne selon ce dernier : ce fut notamment le cas de Lyotard (François Dosse, *Paul Ricœur...*, op. cit., p. 445). La question de la création du département de philosophie à Nanterre et de la

Ces éléments biographiques font ressortir à la fois l'importance des années 1940-1945 sur toute une génération et la façon dont Dufrenne a transformé des événements éprouvants et négatifs en une expérience positive. Il reste que ce qui a été vécu de façon positive peut avoir eu des conséquences lourdes quant à la carrière d'un individu et que le trou des cinq années de captivité a certainement eu un impact sur ceux qui y ont été exposés. Par rapport à l'image du spécialiste d'esthétique qui prévaut encore aujourd'hui, on constate que Dufrenne se partage entre la philosophie « générale » et la sociologie ; l'esthétique apparaît avec la publication de la *Phénoménologie de l'expérience esthétique* en 1953, mais il ne l'enseigne que plus de dix ans plus tard à Nanterre¹¹. Il nous faut donc revenir sur les débuts de Dufrenne pour nous demander s'ils sont révélateurs d'éléments dignes d'intérêt pour comprendre ce qui s'est joué dans l'immédiat après-guerre, sans oublier que Dufrenne est à la fois le témoin d'une époque et l'auteur de sa destinée.

.....

personnalité qui a fait venir l'autre semble très controversée : Dosse attribue tout à Ricœur, alors que Dufrenne, dans ses archives déposées à l'Imec affirme que cette responsabilité lui revint. Le site de Nanterre dit que le département de philosophie « résulte du travail collectif de certaines figures parmi lesquelles René Rémond, Paul Ricœur et Mikel Dufrenne ». Ricœur, dans *La critique et la conviction* (Paris, Calmann-Lévy, 1995), semble moins affirmatif que ce que rapporte Dosse : « Je n'ai rien connu des tractations concernant la fondation de cette université qui était une annexe de la Sorbonne, n'avait pas de statut d'autonomie mais un simple conseil de gestion. La proposition m'est tombée dessus sans que je sache quels en étaient les tenants et aboutissants, ni quelle était la nature du projet. Un jour, à la Sorbonne, le doyen a informé les professeurs qu'une université nouvelle se créait. Nous étions trois à accepter d'y aller - Pierre Grappin, Jean Beaujeu et moi-même -, et nous avons été doyen chacun à notre tour, avec les succès qu'on sait » (p. 57). Il ajoute ensuite : « Nanterre a été créé avec quelques petits morceaux de la Sorbonne et quelques professeurs de province, dont Mikel Dufrenne. Nous avons constitué un département de philosophie, et je me glorifie d'avoir réussi à y introduire trois non-agrégés : Henri Duméry [...], Sylvain Zac [...], Emmanuel Levinas [...] » (p. 58). Le premier numéro des *Annales de l'université de Paris* (36, 1966) est consacré à la faculté des lettres et sciences humaines de l'université de Paris à Nanterre. Il présente les quatre professeurs de l'université dont il donne une photo : Mme Jacqueline Duchemin, M. Mikel Dufrenne, M. Paul Vernière et M. Didier Anzieu. Mikel Dufrenne a été nommé par décret du 23 décembre 1964, à compter du 1^{er} octobre 1964, et les enseignements ont commencé dès l'année 1964-1965. Ricœur semble pourtant n'avoir donné son premier cours qu'en 1965-1966 (voir François Dosse, *Paul Ricœur...*, *op. cit.*, p. 447).

11 L'ouvrage de Dosse mentionne un cours d'esthétique rédigé par Dufrenne en captivité et précise que ce cours aurait été le point de départ de sa thèse (François Dosse, *Paul Ricœur...*, *op. cit.*, p. 81). Il fait aussi référence à « un commentaire très intéressant du *Pelléas* de Debussy » fait par Dufrenne (*ibid.*, p. 83) et cite comme source *La vie à l'oflag II D-II* de Pierre Flament. Dufrenne n'a jamais parlé devant moi de cet exposé, mais Debussy est un des musiciens qu'il a écoutés jusqu'à la fin de sa vie.

UN PHILOSOPHE TÉMOIN DE SON TEMPS : DIALOGUE ET TRADITION

À lire les premières publications de Dufrenne, on découvre l'atmosphère et les préoccupations des années 1945-1950, et lorsque le philosophe se les remémore en 1966 pour réunir les textes qui sont rassemblés dans *Jalons*, dont quatre sont écrits en 1948 et 1949, il a conscience qu'il présente « un témoignage sur l'itinéraire d'une génération et sur certains des maîtres qu'elle s'est choisis¹² ». Faut-il imputer à la génération ou à Dufrenne le fait que les études réunies rassemblent Spinoza, Kant et Hegel aussi bien que Husserl, Wittgenstein et Sartre et parler pour les années 1950 en général « d'une atmosphère étrangement brouillée¹³ » ? En tout cas, le refus des choix exclusifs et la volonté de faire dialoguer les doctrines relève d'une position délibérée que Dufrenne a toujours maintenue.

Je décèle en effet dans cette attitude une manière de pratiquer la philosophie qui ne s'est jamais démentie : curieux et très à l'écoute de son époque, Dufrenne lit les auteurs qui émergent pour adopter par rapport aux publications une position critique en privilégiant ce qui semble pouvoir contribuer au développement de la pensée. Les œuvres des grands philosophes nourrissent une réflexion vivante toujours relancée sans pour autant qu'il soit jamais question d'un progrès : l'inscription de la philosophie dans l'histoire n'a pour effet ni de relativiser sa pratique, ni de valoriser les productions nouvelles au nom d'une progression linéaire. Là où d'aucuns pourraient brandir l'accusation d'éclectisme, Dufrenne invoque la perception d'une époque et le dialogue argumenté : sa pratique de la philosophie témoigne de l'inscription du philosophe dans l'histoire et de l'implication qui en découle. Il opère un choix lorsqu'il privilégie la voie ouverte par Husserl, mais il s'oriente moins vers l'étude suivie d'une doctrine que vers l'appropriation, à partir d'une discussion, des points permettant de contribuer à l'élaboration de ce qu'il pressent comme essentiel pour la vie de la pensée et pour sa propre réflexion¹⁴.

.....
12 Mikel DUFRENNE, *Jalons*, La Haye, Nijhoff, 1966, p. 1. À plusieurs reprises, il parle de « génération », p. 2 : « Notre génération a d'abord recueilli l'héritage du rationalisme classique ; à travers l'enseignement de Brunschvicg et d'Alain, elle s'est initiée au débat entre le dogmatisme spinoziste et le criticisme kantien » ; et p. 3 : « Notre génération, en France, était plus sensible à la situation historique – à l'expérience russe et à la montée du fascisme – qu'aux conquêtes de l'impérialisme logique. »

13 *Ibid.*, p. 2.

14 Une telle attitude correspond aussi à un parti pris d'échange et de dialogue partagé avec Ricoeur et loué par les deux philosophes chez Jaspers. Voir Mikel DUFRENNE, Paul RICEUR, *Karl*

Prenons l'exemple de la référence à Spinoza, philosophe dont Dufrenne dit à plusieurs reprises à quel point il n'a cessé de le hanter¹⁵. Dans une étude parue en 1948¹⁶, au cours d'une lecture tout à fait documentée et pertinente de Spinoza, on voit se développer une argumentation et une problématique centrées sur l'opposition du sujet et de l'objet (obsession selon Dufrenne de la philosophie qu'il qualifie de « moderne ») et de la liberté accordée au sujet. Au fil de sa réflexion, Dufrenne est alors conduit à faire des rapprochements « rapides » comme celui qui le conduit à ajouter une note, après avoir constaté que chez Spinoza, « la pensée personnelle est [...] désaffectée au profit d'une pensée impersonnelle ». Cette note commence de façon inattendue par : « Il serait peut-être intéressant de montrer que la théorie husserlienne de la conscience transcendantale opère une démarche analogue. L'être et la conscience sont ici co-extensifs, non plus en vertu de l'intelligibilité des idées, mais en vertu de l'intentionnalité de la conscience : tout être est extérieur à la conscience ; mais tout être est relatif à la conscience, comme le noème à la noèse¹⁷. » On pourrait relativiser la portée de ces lignes puisque Dufrenne introduit un doute sur la légitimité de sa suggestion et convient qu'il ne s'abuse pas « sur la portée de ce rapprochement », mais je crois que l'on aurait tort de le faire parce que la note révèle la manière dont la pensée du philosophe se développe. C'est un mouvement analogue qui le conduit ainsi dans la suite du même article à pointer la difficulté qui tient à la discontinuité, par rapport à l'homme, « entre l'éternité de son essence et l'historicité de son existence¹⁸ » et à invoquer Spinoza à l'appui de son propre intérêt pour une anthropologie philosophique et une philosophie de la Nature. La perspective d'un homme doté d'une nature mais investi d'une vocation, ou l'idée que « c'est par l'homme que Dieu accède à la conscience de soi », sans être « explicites dans l'œuvre de Spinoza », ne la trahissent pas et Dufrenne affirme lui être encore fidèle lorsqu'il décèle une continuité chez Hegel avant de conclure en neuf lignes finales que « l'homme est véritablement Dieu

.....
Jaspers et la philosophie de l'existence, Paris, Seuil, 1947, notamment le chapitre « Le dialogue des existences », p. 161-168.

15 Mikel DUFRENNE, *Jalons*, op. cit., p. 10 : « Cette doctrine sévère et difficile n'a cessé de me hanter » ; et p. 26 : « Oserai-je dire que j'ai essayé de suivre Spinoza à ma façon ? »

16 Id., « Dieu et l'homme dans la philosophie de Spinoza », dans *L'homme, métaphysique et conscience de soi*, Neuchâtel, La Baconnière, 1948, p. 37-92, repris dans Mikel DUFRENNE, *Jalons*, op. cit., p. 28-69.

17 *Ibid.*, p. 36, n. 1.

18 *Ibid.*, p. 57.

parce qu'il est véritablement homme¹⁹ ». Une lecture non historique de la philosophie ancrée sur une technique du rapprochement et du raccourci permet à Dufrenne d'instaurer une continuité dans la réflexion philosophique à partir de l'inscription historique du philosophe dans son époque et cette manière de procéder caractérise sa touche personnelle.

L'ouvrage sur Jaspers plaide pour une option méthodologique partagée avec Ricœur²⁰. Tous deux prônent un recul critique, après un temps d'empathie à l'égard de la pensée étudiée, mais sans espérer pour autant effacer l'implication à la source du désir de dialogue : « Nous avons acquis, écrivent-ils, par cet effort de sympathie le droit de questionner pour mieux comprendre et pour nous trouver nous-mêmes dans ce dialogue, s'il est vrai que c'est du sein d'une philosophie implicite que toute question est posée²¹. » Le plan de l'ouvrage montre que, effectivement, l'exposé de la philosophie de Jaspers trouve sa légitimité dans la dernière partie consacrée aux « Réflexions critiques » et intitulée « Possibilité d'une philosophie de l'existence », dans laquelle les auteurs se demandent dans quelle mesure l'ouvrage de Jaspers fait sens en dehors même des œuvres de son auteur. Jaspers a réagi à la position adoptée par les auteurs ; il déclare dans la préface de l'ouvrage qui lui est consacré : « Ce livre n'est pas seulement ma philosophie, mais la philosophie propre à MM. Dufrenne et Ricœur²². » Un appendice fut ajouté à l'étude sur Jaspers lorsque les auteurs eurent connaissance de la publication, en 1946, d'un ouvrage du philosophe sur le problème de la culpabilité allemande²³. Dufrenne et Ricœur réagirent

¹⁹ *Ibid.*, p. 68-69.

²⁰ François Dosse (*Paul Ricœur...*, *op. cit.*, p. 201) écrit que Ricœur ne s'intéresse pas à l'histoire de la philosophie « en tant que savoir académique », au contraire, selon Ricœur, « elle ne vaut que par sa capacité d'actualisation de problèmes rencontrés dans le présent. Elle est conçue par Ricœur comme "réappropriation d'une tradition" ». Cette expression (qui n'est pas sans rappeler un texte de Dufrenne de 1947, comme nous le verrons) est citée par Myriam Revault d'Allonnes d'après un entretien avec l'historien.

²¹ Mikel DUFRENNE, Paul RICŒUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, *op. cit.*, p. 326.

²² Karl JASPERS, « Préface » [1947], dans Mikel DUFRENNE, Paul RICŒUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, *op. cit.*, p. 8 : Jaspers admet que « les réflexions critiques de la quatrième partie ont un intérêt tout particulier », au point d'ajouter : « Le travail critique des auteurs apporte ici à mon œuvre une contribution pleine d'intérêt. » Il les en remercie : « Leur pensée manifeste un mode de philosopher si sérieux, si compréhensif, si communicatif et non point polémique, jusque dans les critiques les plus aiguës, que je dois exprimer ma grande reconnaissance aux auteurs et ma sympathie pour l'esprit de leur œuvre. »

²³ Karl JASPERS, *Die Schuldfrage—Ein Beitrag zur deutschen Frage*, Zurich, Artemis, 1946 (Karl JASPERS, *La culpabilité allemande*, Paris, Éditions de Minuit, 1948). L'Appendice ajouté au livre au moment de la correction des épreuves, lorsque les auteurs eurent connaissance de la publication de Jaspers, évoque la manière qu'a Dufrenne d'associer des philosophes d'horizons différents.

également en leur nom propre, en 1947²⁴ pour le premier, en 1949 pour le second, ce qui permet de découvrir leur manière personnelle de réagir.

L'article publié par Dufrenne dans *Esprit* en mai 1947 reprend en les étoffant les propos de l'appendice. On voit comment le dialogue entre Jaspers et lui continue à se tisser dans l'après-guerre. La question qu'il privilégie est celle de l'attitude à adopter après la défaite allemande : Jaspers se réjouit de la perspective du procès de Nuremberg et se préoccupe de l'attitude à prendre du côté des vaincus ; Dufrenne, lui, regarde du côté des vainqueurs pour les inciter à opposer au plan des faits, « où l'histoire se prononce, le plan éthique où se révèlent d'autres exigences et se jouent d'autres valeurs ». Si avec la victoire l'histoire a remis en nos mains le sort du monde, ajoute-t-il, « saurons-nous user de notre puissance pour ne point provoquer une nouvelle catastrophe dont nous porterions cette fois l'écrasante responsabilité²⁵ ? ». Que la force se mette au service du droit, telle est la leçon que Dufrenne veut tirer, mais en attendant du droit qu'il soit au service d'une éthique. Il se sent certes concerné par la position métaphysique adoptée par Jaspers lorsque ce dernier n'envisage pas que les vainqueurs puissent échapper au sentiment de culpabilité, mais c'est pourtant vers ce monde qu'il se tourne pour conclure très modestement : « Partout où ils peuvent être sauvés, sauvons les rapports humains²⁶. » Dufrenne privilégie de fait l'« humain » dans « les rapports humains » : il s'implique au présent à partir d'une culture et de valeurs qu'il défend en cherchant une continuité avec le passé qui conjugue singularité et universalité.

Une réflexion sur la notion de tradition datant de 1947 permet de mieux préciser sa position. Dans un texte publié dans les *Cahiers internationaux de sociologie*, Dufrenne défend en effet la tradition, « phénomène social par excellence », parce qu'elle représente l'habitude contractée par un groupe d'être « modelé par son passé et de s'ouvrir à un avenir²⁷ ». La tradition peut être vivante et l'individu qui la porte, loin de se référer à la conscience d'un groupe, se sent, écrit Dufrenne, « responsable d'une valeur humaine ; c'est

.....
La « purification [...] de l'homme en chaque Allemand », selon les termes de Jaspers, est ainsi référée à la « régénération » selon Spinoza : « Nous aimerions dire comme Spinoza de la régénération », lit-on p. 394.

24 Mikel DUFRENNE, « La culpabilité allemande vue par un Allemand », *Esprit*, mai 1947, p. 770-771. Paul Ricœur a publié dans *Christianisme social*, en mars-avril 1949, un texte intitulé « La culpabilité allemande ». Ce texte est repris dans *Lectures 1*, Paris, Seuil, 1991, p. 154.

25 Mikel DUFRENNE, « La culpabilité allemande vue par un Allemand », art. cité, p. 770-771.

26 *Ibid.*, p. 772.

27 *Id.*, « Note sur la tradition », *Cahiers internationaux de sociologie*, VIII, 1947, p. 158.

bien en lui l'humanité qui pense, comme disait Comte, plutôt qu'un groupe déterminé. La tradition, dans ses formes les plus prégnantes, appartient à l'humanité et élabore le visage de l'homme²⁸ ». La continuité apportée par la tradition, selon la conception développée par le philosophe, arrache celui qui pense à sa singularité, tout en établissant un lien entre le passé et l'avenir à partir du présent : « Pour que l'on puisse véritablement parler de tradition, écrit-il, il faut que le passé soit spontanément assumé comme le sens même du présent, sans qu'il y ait de discontinuité dans le temps social, sans que le passé apparaisse comme du dépassé²⁹. » Ce qui s'esquisse dans ces quelques pages, c'est « une éthique de la tradition » qui plaiderait pour une reconnaissance de l'homme par l'homme : « L'humanité, écrit-il, est l'espèce qui fait des révolutions, et pourtant ne connaît pas de mutations brusques, parce qu'elle ne s'établit qu'en restant fidèle à une certaine image de l'humain lentement modelée tout au long de son histoire³⁰. » Par le dialogue instauré avec les générations passées, l'individu inscrit son temps dans l'histoire de l'humanité, il hausse l'homme à la dimension de l'humain.

La pratique de la philosophie proposée consiste à vivre la philosophie au présent pour tracer à partir de ce présent des lignes de sens. Si la liberté prise par rapport aux doctrines à travers le raccourci, et la liberté de ton trouvée dans la multiplication de pistes suggérées, s'inscrivent difficilement dans le paysage philosophique des années 1950, vues de 2016, elles ne sont pas sans évoquer des philosophes avec lesquels Dufrenne entretint une amitié fidèle, comme Gilles Deleuze. Les rapprochements inattendus qui surgissent parfois au sein de commentaires philosophiques plus conformes aux normes permettent à Dufrenne d'ouvrir des champs de questionnement qui font sens à eux seuls et qui ne sont pas restés sans avenir : c'est hors du champ de la philosophie que ces mêmes questions ont trouvé leur véritable terrain. Prenons les réflexions de l'après-guerre à partir de Jaspers : le droit humanitaire s'est développé après la Seconde Guerre mondiale autour des questions du crime, de la barbarie, de la distinction entre l'humain et l'inhumain, promouvant l'idée que le droit pénal ne peut trouver sa légitimité ultime qu'à être universel et à se réclamer d'une conception de l'humanité

.....
28 *Ibid.*, p. 160. Dufrenne, tant oralement que par écrit, a très souvent mentionné l'intérêt qu'il portait à Auguste Comte.

29 *Ibid.*, p. 167.

30 *Ibid.*, p. 168.

qui se définit comme une valeur, et dont la portée est symbolique³¹. L'intérêt de Dufrenne pour le social, pour le monde dans lequel nous naissons et que nous transformons, et pour ses institutions, trace sans doute les linéaments d'un désenclavement de la philosophie qui ouvre pour celle-ci une ère nouvelle. Dufrenne apparaît donc comme un philosophe marqué par son temps et à l'écoute des questions que le monde pose : son intérêt pour l'homme, loin de l'entraîner vers des spéculations abstraites, l'amène à inviter la philosophie à élargir son spectre. Cette position le conduit à accorder une grande attention aux travaux des sociologues.

UN REGARD Tourné VERS LA SOCIOLOGIE ?

Une analyse des publications de Mikel Dufrenne entre 1946 et 1953 permet de dénombrer sept contributions relevant des sciences humaines, dont six publiées dans des ouvrages ou des revues de sociologie. Le livre sur l'anthropologie culturelle américaine témoigne à lui seul de l'intérêt du philosophe pour la sociologie. L'ouvrage, qui répond à la nécessité de doubler la thèse principale d'une thèse complémentaire, pourrait certes être considéré comme un ouvrage de circonstance, un ouvrage vieilli après avoir connu un réel succès commercial pour être une des rares publications françaises sur le sujet. Quelques motifs personnels ont peut-être orienté le choix des États-Unis, mais les raisons conjoncturelles et le moindre intérêt actuel pour l'anthropologie culturelle américaine ne doivent pas nous amener à négliger ce qui témoigne d'une véritable orientation de la pensée du philosophe. À l'évidence, Dufrenne s'implique énormément dans son étude et tente de concilier les considérations anthropologiques et la réflexion philosophique. Les questions qui émergent sont celles de la place accordée par la philosophie aux sciences humaines, de la méthode que celles-ci peuvent mettre en œuvre pour se constituer en sciences et de l'unité des sciences humaines. Leur examen conduit Dufrenne à proposer une « théorie de la nature humaine » et à affirmer, corrélativement à une « certaine idée de l'homme », l'existence d'un « universel humain³² ».

Le livre rend compte de la « sociologie psychologique » ou anthropologie culturelle à laquelle se rattachent les travaux d'Abram Kardiner dans

31 Voir Mireille DELMAS-MARTY, *Vers une communauté de valeurs ? Les forces imaginantes du droit*, Paris, Seuil, 2011, t. IV.

32 Mikel DUFRENNE, *La personnalité de base. Un concept sociologique*, Paris, PUF, 1953, p. 321.

les années 1945³³. Dufrenne la présente en 1952 comme « une discipline relativement récente, qui se propose d'étudier les cultures propres à chaque société, en se référant plus ou moins explicitement et systématiquement à un certain type de personnalité caractéristique de cette société³⁴ ». Il s'agit d'une approche qui met l'accent sur l'individu en s'attachant à la personnalité, sans pour autant remettre en question la réalité du social dont elle trouve la manifestation dans la culture et ses institutions³⁵. Kardiner, comme l'expose Dufrenne dans son introduction, conjugue deux approches sur la culture : la première, qui retient la leçon de Ralph Linton, considère que la culture est un tout et que chaque institution est « comme une fonction » de l'ensemble, la seconde « éclaire la fonction par le fonctionnement » et se réclame du fonctionnalisme de Bronislaw Malinowski pour lier la culture et la personnalité des membres de la société. La culture désigne, selon la définition large des anthropologues, les normes et usages en cours dans une société et se manifeste à travers les institutions : « hérédité sociale » selon Linton en 1936³⁶, elle représente « le visage humain de la société » aux yeux de Dufrenne³⁷. Il en donne en 1960 une définition claire et ramassée : c'est la « configuration générale des comportements approuvés, appris et transmis et [...] [le] système des institutions [...] qui sollicitent et organisent ces comportements³⁸ ». L'originalité du projet apparaît lorsqu'on en

.....
33 Kardiner a publié *The Individual and his Society* en 1939, *The Psychological Frontiers of Society* en 1945 et « The Concept of Basic Personality Structure as an Operational Tool in the Social Sciences » en 1945. Des approches différentes sont regroupées dans l'anthropologie culturelle : dans un article de 1952, Dufrenne invoque – en se référant à un article américain de Margaret Mead de 1949 – W. Dennis, Whiting, Kluckhohn et Leighton, Benedict, Erikson. Il ajoute même les travaux français de Griaule, Leenhardt, Lévi-Strauss et Métraux, tout en précisant : « Encore que ces recherches fassent de la psychologie un emploi moins délibéré. » Mikel DUFRENNE, « Coup d'œil sur l'anthropologie culturelle américaine », *Cahiers internationaux de sociologie*, 7/12, 1952, p. 26.

34 *Ibid.* La phrase citée se poursuit par « elle présuppose donc, outre une théorie des rapports entre nature et culture, l'étude des relations entre culture et personnalité, ces deux études étant le plus souvent conjuguées ».

35 Mikel DUFRENNE, *La personnalité de base...*, *op. cit.*, p. 2-3. On trouve dans le même ouvrage, p. 127, la précision suivante : « Les travaux de Kardiner [...] appartiennent à cette sociologie psychologique qui présuppose une théorie de la nature humaine et fait appel à certains concepts de psychologie pour comprendre comme totalité et dans son fonctionnement une culture donnée. »

36 *Ibid.*, p. 2.

37 *Ibid.*, p. 16.

38 *Id.*, « La psychologie des vastes ensembles et le problème de la personnalité de base », dans Georges Gurvitch (éd.), *Traité de sociologie*, Paris, PUF, 1960, t. II, p. 390-391. Dans l'article de 1952, « Coup d'œil sur l'anthropologie culturelle américaine » (art. cité), il donne la citation de Linton, qu'il reprend dans *La personnalité de base...*, *op. cit.*, p. 2 : « La culture est la configuration

découvrir le plan : le philosophe commence par une mise en place contextuelle et historique des travaux de Kardiner, puis il procède à un exposé qui témoigne d'une écoute empathique avant de poursuivre par une critique des résultats obtenus ; il tente alors de légitimer le concept clé de l'anthropologie culturelle, la notion de personnalité de base, par une actualisation qui tient compte des critiques effectuées. Je souhaite m'arrêter sur cette étrange oscillation entre proximité et distance mise en place par Dufrenne et sur son issue : une reprise philosophique d'un concept sociologique.

Les deux premiers moments lui permettent de rappeler que comprendre et expliquer sont les pôles entre lesquels la science comme la philosophie se partagent : ainsi les tenants d'une sociologie subjective, ou d'une « sociologie psychologique », s'opposent-ils à ceux qui prônent une sociologie objective. Il refuse de trancher. « La connaissance ne cesse d'osciller entre compréhension et explication », écrit-il avant de conclure : « Sociologie objective et sociologie psychologique sont à la fois toutes deux légitimes et finalement inséparables³⁹. » Un texte de 1946 s'attachait déjà à cette nécessité d'associer explication et compréhension en confrontant philosophie existentielle et sociologie. La philosophie existentielle, expression sartrienne qui conjugue existentialisme et phénoménologie, et qui inscrit l'existentialisme dans la continuité du personnalisme comme le voit bien Emmanuel Mounier en 1949⁴⁰, « refuse les principaux postulats

.....
générale des comportements appris, et de leurs résultats, dont les éléments sont adoptés et transmis par les membres d'une société donnée » (Ralph LINTON, *The Cultural Background of Personality*, New York, Appleton, 1945, p. 21).

39 *Ibid.*, p. 323.

40 Emmanuel MOUNIER, *Le personnalisme*, Paris, PUF, 1949, p. 16. De même qu'il s'ouvre en aval sur la phénoménologie, l'existentialisme viendrait en amont du personnalisme. L'arbre existentialiste décrit par Mounier dans son *Introduction aux existentialismes* (Paris, Denoël, 1947, p. 11) oppose à l'existentialisme chrétien, qui comprendrait Marcel, Chestov, Berdaïeff, Mounier et Jaspers, l'existentialisme athée de Heidegger, Sartre, Beauvoir, Camus et Merleau-Ponty. Mais il voit dans les deux branches un retour du religieux, qui se nourrit du personnalisme et qui aussi le relance précisément dans les années 1946-1950, lorsque se multiplient les publications sur les deux mouvements. Les existentialismes auraient, selon Mounier, hérité du déplacement du regard philosophique vers l'existence, le concret, le particulier effectué par le personnalisme. La définition de la personne donnée par Mounier est très peu rigoureuse : c'est « une activité vécue d'autocréation, de communication et d'adhésion, qui se saisit et se connaît dans son acte, comme *mouvement de personnalisation* » (*Le personnalisme*, *op. cit.*, p. 8). « La personne, écrit-il encore, est en définitive *mouvement vers un transpersonnel* qu'annoncent à la fois l'expérience de la communion et celle de la valorisation » (*ibid.*, p. 89). C'est un concept flou, mais qui appelle l'adhésion et permet d'affirmer une vocation éthique liée à l'individu et à sa réalisation singulière : « À cette expérience (du mouvement de personnalisation) personne ne peut être ni conditionné ni contraint. Ceux qui la portent à ses sommets y appellent autour d'eux, réveillent les dormants, et, ainsi, d'appel en appel, l'humanité se dégage du lourd sommeil négatif qui l'assoupit encore. »

de Durkheim » et met « en garde contre toute objectivité sociologique⁴¹ ». Dufrenne appelle de ses vœux une sociologie compréhensive, qui écouterait Georges Gurvitch, lorsque le sociologue recommande un empirisme radical, et suivrait la leçon de la phénoménologie pour décrire au lieu d'expliquer, « en restant de plain-pied avec la conscience ». Mais, ajoute-t-il, « la sociologie ne saurait en rester là ; il faut encore qu'elle entreprenne comme le voulait Durkheim, l'étude objective des faits sociaux vus du dehors et non plus du dedans ; et il conviendrait qu'à son tour la philosophie existentielle lui fît quelques concessions⁴² ». Ce texte de 1946 témoigne d'une réelle ambivalence de Dufrenne : il adhère à la leçon de Merleau-Ponty quand il fait référence au « cogito pré-réflexif », quand il décrit le rapport immédiat que nous avons avec l'être des choses, « en deçà même de toute activité constituante de synthèse », mais il rompt ce lien pourtant qualifié d'indéchirable pour reprendre une position de survol et écrire : « Toute connaissance du subjectif n'est possible que sur fond d'objectivité. Qui veut saisir les liens qui l'unissent au monde doit d'abord se séparer du monde et se le donner en spectacle⁴³. » La philosophie existentielle doit « assumer le paradoxe de la réalité », admettre que l'homme est à la fois un sujet libre et un objet « qui offre prise à des déterminations et se prête à un savoir objectif⁴⁴ ». Philosophie existentielle et rationalité doivent donc se réconcilier. Une telle conciliation dialectique, qui conjugue compréhension immédiate et analyse, se retrouve dans la troisième partie de la *Phénoménologie de l'expérience esthétique* lorsque, après avoir envisagé une perception esthétique immédiate qui met directement au plus proche des œuvres, affichant une grande proximité avec la philosophie merleau-pontienne de la perception, Dufrenne s'éloigne de Merleau-Ponty et juge indispensable de faire place à un examen critique où la rationalité reprend ses droits : c'est le plan de la représentation qui succède à celui de la présence⁴⁵. La nécessité pour

.....
Bourdieu attribue certains rejets de l'existentialisme comme de la phénoménologie à partir des années 1960 à une réaction « contre les naïvetés bien pensantes de l'humanisme personnaliste » (Pierre BOURDIEU, « Aspirant philosophe », dans *Les enjeux philosophiques des années cinquante*, Paris, Centre Georges-Pompidou, 1989, p. 21).

41 Mikel DUFRENNE, « Existentialisme et sociologie », *Cahiers internationaux de sociologie*, 1/1, 1946, p. 162.

42 *Ibid.*, p. 167.

43 *Ibid.*, p. 168.

44 *Ibid.*, p. 170.

45 Dans la troisième partie de la *Phénoménologie de l'expérience esthétique* (Paris, PUF, 1953), Dufrenne, se réclamant de Merleau-Ponty, reprend l'idée d'un plan pré-réflexif et d'une intellection corporelle. Une telle perception ne saurait pourtant selon lui être vraiment

l'anthropologie culturelle de concilier compréhension et explication permet à Dufrenne de formuler une position qu'il n'a jamais reniée et de rapporter à l'objet des sciences humaines l'origine d'une tâche complexe : « L'homme est à la fois nature et liberté, il faut le comprendre comme liberté et l'expliquer comme nature⁴⁶. » L'attention que le philosophe porte au social, quelle que soit son écoute des travaux menés sur le terrain, reste plus philosophique que sociologique. C'est en philosophe qu'il pense le rapport entre nature et culture.

Deux articles de 1952 et de 1960⁴⁷, comme le livre de 1953, sont en effet l'occasion pour le philosophe de plaider pour l'unité des sciences humaines, à partir d'une conception philosophique de l'« homme » et de l'« humain ». C'est cet objet si particulier qui appelle l'association de compétences plurielles, et Dufrenne insiste sur le mérite de l'anthropologie culturelle « de ne point accepter que l'humain soit jamais réduit à la figure qu'une seule perspective peut offrir de lui⁴⁸ ». Parce qu'elle intègre dans les approches de la culture la façon dont celle-ci est vécue par les individus, une telle sociologie psychologique humanise le social : « Le culturel, c'est [...] le social en tant qu'il est vécu par des individus⁴⁹ », affirme le texte de 1960, qui demande à la sociologie d'accueillir l'anthropologie culturelle en son

.....
consciente : « Sur le plan de la présence, tout est donné, rien n'est connu. » Une note qui rapproche Bergson et Merleau-Ponty suggère même que « cette description de la présence [...] ne prend son sens qu'à partir de ce postulat que percevoir n'est pas connaître mais agir » (p. 424-425). Il est donc nécessaire de passer de la présence à la représentation (p. 419) : « Une théorie de la perception n'en peut rester là et doit ouvrir le passage de la compréhension vécue par le corps à l'intellection consciente opérée au plan de la représentation » (p. 425). Dufrenne se méfie de « l'éloquence corporelle » des œuvres qui nuisent à notre discernement (p. 429) et il cherche à saisir « l'avènement de l'esprit, c'est-à-dire comment le corps se dépasse lui-même » (p. 430). Dans *La personnalité de base* (op. cit., p. 26) comme dans *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, la compréhension immédiate en appelle à une explication : « Une compréhension qui se suffirait à elle-même et ne serait pas mise en question par l'explication cesserait d'être compréhension. »

46 Mikel DUFRENNE, *La personnalité de base...*, op. cit., p. 326. Les tout derniers mots de la conclusion, à la suite de la phrase citée, sont : « Si les sciences de l'homme ne peuvent avoir la démarche rigoureuse et claire des sciences de la nature, si elles comportent une oscillation inévitable d'une perspective à l'autre, si elles n'ont pas le droit d'en adopter une aux dépens de l'autre, c'est parce que leur objet l'exige. Mais cette incertitude est peut-être aussi le ressort de leur progrès » (p. 327).

47 Id., « Coup d'œil sur l'anthropologie culturelle américaine », art. cité ; Id., « La psychologie des vastes ensembles et le problème de la personnalité de base », art. cité.

48 Id., « Coup d'œil sur l'anthropologie culturelle américaine », art. cité, p. 46.

49 Id., « La psychologie des vastes ensembles et le problème de la personnalité de base », art. cité, p. 394 et 396.

sein⁵⁰. On voit donc à la fois comment se font écho et se différencient les voix de Dufrenne et de Merleau-Ponty, qui s'intéresse aussi aux relations de la sociologie et de la philosophie⁵¹, et comment apparaît le désaccord avec Claude Lévi-Strauss : ce n'est pas la notion de structure qui est en jeu, ni même la volonté de promouvoir une sociologie objective et rigoureuse, c'est l'absence chez Lévi-Strauss de toute référence à l'expérience vécue et le rejet d'une approche compréhensive fondée sur une idée de l'homme⁵². Le désaccord avec le formalisme de Lévi-Strauss découle de la détermination de Dufrenne à vouloir concilier psychologie et sociologie : dans l'article de 1960, il objecte à Lévi-Strauss que la psychologie écartée revient au terme de sa démarche. Sans contester la formalisation des phénomènes de l'échange

.....

50 *Ibid.*, p. 401 : « Au reste, tout ce que peut revendiquer l'anthropologie culturelle, c'est une demeure dans le vaste édifice encore mal aménagé des sciences humaines, et le droit de n'être pas traitée comme un squatter. »

51 Merleau-Ponty a publié dans les *Cahiers internationaux de sociologie* (10, juillet 1951, p. 55-69) un article intitulé « Le philosophe et la sociologie ». Ce texte, qui figure dans *Signes* (Paris, Gallimard, 1960, p. 123-142), commence ainsi : « La philosophie et la sociologie ont vécu longtemps sous un régime de séparation qui ne parvenait à cacher leur rivalité qu'en leur refusant tout terrain de rencontre, en gênant leur croissance, en les rendant l'une pour l'autre incompréhensible, en plaçant donc la culture dans une situation de crise permanente. Comme toujours, l'esprit de recherche a tourné ces interdits, et il nous semble que les progrès de l'une et de l'autre permettent aujourd'hui de réexaminer leurs rapports. » L'article se présente comme un commentaire des méditations que Husserl a consacrées à ce problème. Merleau-Ponty refuse une sociologie objectiviste ou scientiste qui serait coupée « de notre expérience de sujets sociaux » et de tout recours aux significations développées par la philosophie : c'est parce qu'il tente de comprendre les faits qu'il note que le sociologue « fait de la philosophie » et que le philosophe pour sa part, qui « pense toujours sur quelque chose se doit de fréquenter la science » (*ibid.*, p. 127).

52 Il faut attendre un texte publié dans *Esprit* en janvier 1959 et intitulé « Le parti de l'homme » pour lire cette réserve : « La notion de structure, si prometteuse soit-elle, appelle la discussion » (p. 121-122). La discussion porte alors sur l'aptitude de la structure à saisir l'événement, sur le lien au fonctionnalisme et à l'organicisme. Dufrenne conclut sur la nécessité de conjuguer approche formalisée et approche compréhensive, de façon à « préserver le sens de l'humain et faire droit à une idée de l'homme qui en appelle de la science à l'éthique ». Le débat entre Dufrenne et Lévi-Strauss s'est beaucoup développé après les années 1950. Signalons le numéro 322 d'*Esprit*, en novembre 1963 : « La pensée sauvage et le structuralisme » (voir François Dosse, *Paul Ricœur...*, *op. cit.*, p. 349) et le numéro d'*Esprit* de 1967, « Structuralismes. Idéologies et méthode », qui comporte un article de Dufrenne intitulé « La philosophie du néo-positivisme ». Dufrenne a envoyé à Lévi-Strauss son livre *Pour l'homme* (Paris, Seuil, 1968). Celui-ci a accusé réception dans une lettre manuscrite et, tout en différant une lecture approfondie, a immédiatement contesté la page 88 dans laquelle Dufrenne l'accuse en ces termes de dissoudre l'homme avec le sens : « Mais j'ai extrait plus de sens des mythes en 10 ans que n'ont fait les mythologues depuis des siècles ! Et ce n'est pas l'homme à proprement parler que je dissous (bien que je reconnaisse l'avoir écrit dans une intention polémique), mais le sujet - ce qui est le seul moyen de sauver sinon l'homme (ce n'est pas mon affaire) mais la connaissance que nous pouvons espérer en avoir. » Il est vrai que Dufrenne ne poursuit pas le même but si l'on retient cette déclaration importante de l'avant-propos de *Pour l'homme* : « Car il se peut - et nous y insisterons - que l'homme ne se pense qu'autant qu'il se veille » (p. 11).

ou la notion de structure, Dufrenne affirme que l'ethnologue, à travers l'hypothèse d'analogies entre les structures, est reconduit à l'idée d'un esprit inconscient : « Les structures sont finalement des structures de l'esprit. » Il reproche alors au formalisme (auquel il souhaite par ailleurs sans ironie « bonne chance ») de « provoquer, en contraste avec la richesse phénoménologique des descriptions, une sorte d'évanouissement du contenu⁵³ ». Dans le texte de 1952, Dufrenne défend déjà la nécessité d'aborder la culture comme un tout, et donc dans son fonctionnement, mais affiche une certaine incompréhension devant la condamnation par Lévi-Strauss du fonctionnalisme de Malinowski, qualifié de « régression dans un empirisme naïf » par rapport au fonctionnalisme découvert par Marcel Mauss dans son *Essai sur le don*. Dufrenne s'interroge sur la radicalisation de l'abstraction opérée par Mauss et louée par Lévi-Strauss pour conclure :

Bref si la raison du social est en dernière analyse une raison mathématique, on peut se demander si la science humaine ne s'engage pas vers la négation de l'humain, ou s'il ne faut pas à tout le moins que cette mathématisation progressive soit équilibrée par l'attention portée au sens vécu du social, et en particulier des symbolismes sociaux, c'est-à-dire à la fois à ses incidences historiques et à sa signification psychologique⁵⁴.

La mathématisation opérée par Lévi-Strauss et les exigences d'une sociologie scientifique ne devraient pas, selon Dufrenne, dissuader d'élaborer une anthropologie philosophique recourant à « l'idée philosophique de liberté⁵⁵ ». L'attention portée à l'anthropologie culturelle semble avoir éloigné Dufrenne des recherches françaises, de la « sociologie assouplie » de Mauss, comme la nomme Merleau-Ponty, et de l'anthropologie sociale développée par Lévi-Strauss, à laquelle Merleau-Ponty s'intéresse immédiatement⁵⁶. L'anthropologie culturelle l'a tout autant fourvoyé lorsqu'elle l'a entraîné vers une psychologie de l'ego et détourné d'une véritable prise en

.....
53 Mikel DUFRENNE, « La psychologie des vastes ensembles et le problème de la personnalité de base », art. cité, p. 397-398.

54 Id., « Coup d'œil sur l'anthropologie culturelle américaine », art. cité, p. 37.

55 *Ibid.*, p. 42.

56 Maurice MERLEAU-PONTY, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », *La nouvelle revue française*, 14/82, octobre 1959, p. 615-631, repris dans *Id.*, *Signes*, *op. cit.*, p. 143-157. De Mauss à Lévi-Strauss, Merleau-Ponty souligne la continuité : « Mais en parlant ainsi nous suivons le mouvement de Mauss au-delà de ce qu'il a dit et écrit, nous le voyons rétrospectivement dans la perspective de l'anthropologie sociale, nous avons déjà passé la ligne d'une autre conception et d'une autre approche du social, que Claude Lévi-Strauss représente avec éclat » (p. 146).

compte de la psychanalyse⁵⁷. Revenons à l'anthropologie philosophique élaborée en 1953.

Comment penser l'homme en associant l'historique, le social et le psychologique? Comment articuler des approches complémentaires? Dufrenne a lu et apprécié *La structure du comportement* publiée par Merleau-Ponty en 1942, mais, comme nous l'avons dit, il reste marqué par Comte et Durkheim et c'est la sociologie qu'il enseigne à la Sorbonne. C'est bien à partir du social qu'il entend faire place à une psychologie qui rend compte des effets du social sur l'individu et de la façon dont le social est vécu. La personnalité de base résulte d'une abstraction qui permet d'étudier la culture en imaginant « un individu-type, [...] en cherchant quelle est, pour la société considérée, la norme de l'individualité⁵⁸ ». Un tel individu n'existe pas, il s'agit d'un modèle établi par le savant pour faire mieux saisir ce que Linton, dès 1936, avait qualifié d'« hérédité sociale⁵⁹ ». La personnalité de base permettrait de comprendre les constantes décelées dans les différentes sociétés : dans le troisième et dernier moment de son étude, Dufrenne s'interroge en philosophe sur le problème à la fois logique et ontologique soulevé par l'idée « d'un fond psychologique commun à tous les individus d'une même société⁶⁰ » et il ressent le besoin de développer plus avant cette hypothèse. Il attribue alors à l'homme une double nature, biologique et sociale, et oppose à cette nature, comme nous l'avons déjà mentionné, une liberté qui détermine les singularités⁶¹. La nature humaine, qui n'est pas une

57 Dufrenne rappelle que Kardiner a eu une expérience de psychiatre qui l'a amené à s'intéresser aux névroses de guerre. « En un mot, résume-t-il, la psychiatrie de Kardiner révèle un effort pour corriger la psychologie des profondeurs dans le sens d'une psychologie du comportement, le comportement se définissant par la relation au monde extérieur, donc par ce qui est observable du dehors, mais sans renier l'idée d'un dynamisme et d'une dialectique du sujet total. Pavlov est éclairé à la lumière de la psychanalyse, c'est-à-dire en considérant le sujet total et son histoire » (*La personnalité de base...*, *op. cit.*, p. 137). Dufrenne considère avec sympathie la façon dont Kardiner s'oppose à Freud pour « substituer à une psychologie du ça une psychologie de l'ego » (*ibid.*, p. 139). Il transpose alors une donnée psychologique en un modèle abstrait complémentaire de la personnalité de base : « La psychologie qu'il s'agit de promouvoir pour l'étude de la culture est avant tout une psychologie de l'ego, non pas de l'ego individuel, mais d'un ego de base, pourrait-on dire, commun à tous les membres du groupe parce qu'il exprime l'action que le milieu social exerce sur eux et le pouvoir qu'ils ont de s'adapter à ce milieu, c'est-à-dire la relation que l'homme entretient avec la culture » (*ibid.*, p. 141).

58 Mikel DUFRENNE, « Coup d'œil sur l'anthropologie culturelle américaine », art. cité, p. 42.

59 Id., *La personnalité de base...*, *op. cit.*, p. 2 (Dufrenne cite Ralph LINTON, *The Study of Man*, New York, Appleton, 1936, p. 78).

60 *Ibid.*, p. 199.

61 *Ibid.*, p. 202 : « La singularité qui procède de la liberté doit rencontrer l'universalité qui procède de la nature, et particulièrement de la société. »

substance, ne peut être définie que « comme un ensemble de possibilités, c'est-à-dire de pouvoirs, de fonctions ou de mécanismes qu'il est en son pouvoir d'exercer : instruments pour une liberté⁶² ». La thèse de médecine de Georges Canguilhem⁶³ sur le normal et le pathologique permet à Dufrenne de tempérer le déterminisme lié à l'idée d'une nature, fut-elle sociale, par l'assimilation de la personnalité de base à une norme : « La nature humaine est plus que nature » et « ce sera à l'homme même, saisi dans son effort vers l'humanité, qu'on demandera la norme de l'humain⁶⁴ ».

Ainsi revisité, ce modèle type qu'est la personnalité de base permet de penser à la fois la norme sociale et une norme qui peut lui être opposée, celle qui selon Dufrenne « signifie l'humanité en tout homme, la présence de cet universel humain, dont nous avons vu que l'affirmation est indispensable⁶⁵ ». Les outils inventés par la sociologie américaine trouvent une nouvelle légitimité dans une anthropologie philosophique marquée par le souci éthique et la préoccupation politique. La place faite à l'idée de norme tire l'enquête sociologique vers une réflexion éthique et l'avant-propos de *Jalons*, en 1966, permet de resituer dans son contexte historique les réflexions effectuées à partir de l'anthropologie culturelle : prendre le parti de l'homme relève d'une urgence politique, la référence à la culture et à la liberté est le seul moyen de se construire lorsque le vent de l'histoire souffle en tempête⁶⁶.

LE PARI POUR L'HOMME

Lorsque Mikel Dufrenne aborde le terrain politique, c'est vers Jean-Paul Sartre qu'il se tourne avec une admiration qu'il ne désavouera jamais ; la situation pendant la guerre est difficile :

Vinrent la guerre, l'occupation et la résistance. Les plus courageux y firent dans l'angoisse l'épreuve de leur liberté. L'existentialisme prit alors le parti

.....
62 Mikel DUFRENNE, *La personnalité de base...*, op. cit., p. 211.

63 Georges Canguilhem a publié sa thèse de doctorat en médecine en 1943 (publication de la faculté des lettres de Strasbourg) sous le titre *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*. Dans le numéro 58 de la *Revue de métaphysique et de morale*, en 1953, Dufrenne a présenté les travaux de Canguilhem sous le titre : « Un livre récent sur la connaissance de la vie » (p. 170-187).

64 Mikel DUFRENNE, *La personnalité de base...*, op. cit., p. 211.

65 *Ibid.*, p. 202.

66 Id., « La psychologie des vastes ensembles et le problème de la personnalité de base », art. cité, p. 393.

de la *Phénoménologie* pour lancer avec une force admirable une proclamation de foi en l'homme. Le *logos* était mort, l'histoire l'avait tué à force d'horreurs et d'absurdités ; il fallait sauver l'homme⁶⁷.

Sartre est celui qui établit « la liberté et la responsabilité du pour-soi sur les ruines des philosophies de l'histoire⁶⁸ » : l'espoir peut renaître à partir de la *praxis* humaine. Ce retour sur la décennie 1940 qui date de 1966 excède les limites données à cette étude, mais j'en retiens l'invitation à lier le concept d'homme ou l'appel à l'humanité à une liberté qui se manifeste dans l'action, sur le terrain de la *polis* et du politique. Le registre du politique, tel que Dufrenne l'aborde, est moins concerné par la réflexion théorique que par un souci éthique : lorsqu'il réfléchit sur le passé, il corréle l'engagement dans l'histoire à une prise de risque liée à une force morale. Mais Sartre et Merleau-Ponty sont alors présentés comme décalés, la philosophie de ce dernier ne répond pas à la même urgence historique que celle de Sartre :

À mesure que s'estompèrent les désastres de la guerre et que l'histoire offrit un visage moins inhumain, posant à l'homme des problèmes plutôt que des défis, on s'avisa que la phénoménologie pouvait découvrir et décrire une relation de l'homme avec le monde moins polémique et moins tragique. Merleau-Ponty s'est voué à décrire, avec une étonnante minutie qui a requis l'invention d'un style nouveau, l'enracinement de l'homme dans le monde que révèle la perception⁶⁹.

La structure du comportement et la *Phénoménologie de la perception* rapprochent Dufrenne de Merleau-Ponty sans effacer la leçon sartrienne : Dufrenne ne parvient pas à réconcilier la connaissance et l'engagement politique et il ne se résout pas à choisir entre Sartre et Merleau-Ponty alors qu'il se sent libre de porter un regard critique sur chacune des deux œuvres.

Trois textes de *Jalons*, de 1955, 1961 et 1962, explicitent la gêne ressentie dès la période qui nous intéresse : les prises de position politiques qui opposèrent Sartre et Merleau-Ponty ne peuvent être départagées de façon objective, « le réformisme, comme le communisme, dit Dufrenne, est moins une vérité probable qu'un choix existentiel ». Pour lui, dans ce texte de 1955, « pensée et action sont en perpétuel procès » : « Les choix

67 *Id.*, *Jalons*, *op. cit.*, p. 3.

68 *Ibid.* La citation se poursuit par : « Aujourd'hui encore, quand le marxisme n'est plus seulement pour lui une entreprise de démythification, Sartre cherche dans la *praxis* humaine le seul lieu de la dialectique et le seul ressort de l'intelligibilité de l'histoire. »

69 *Ibid.*, p. 3-4.

humains, si justifiés soient-ils, ne le sont jamais totalement dans la mesure où ils expriment l'être injustifiable de l'homme, et [...] la philosophie est inséparable du philosophe. Mais ces choix en retour inspirent la raison et orientent la philosophie⁷⁰. » Dufrenne conclut en laissant au lecteur le soin de « se demander dans quelle mesure la générosité du choix est récompensée par la lucidité de la philosophie ». Mais en 1961, réagissant à la publication de *La critique de la raison dialectique*, il prend le parti des jugements de Sartre sur l'histoire et l'actualité⁷¹ : ce qui est en jeu dans ce qui oppose « un empirisme a-communiste à l'activisme pro-communiste de Sartre », c'est « une option politique⁷² ».

Dufrenne plaide donc pour le parti pris, pour la prise de risque en matière de politique, au nom d'une idée que l'on peut se faire de l'homme, telle que celle-ci vaille pour l'humanité entière, en dépit des différences sociales et culturelles. Il n'envisage pas que la raison suffise pour éviter les aberrations de l'histoire ni que les sciences ou la philosophie puissent s'abstenir de toute implication pratique. C'est sans doute cette conviction qui explique la position qu'il adopte dans une de ses dernières contributions aux *Cahiers internationaux de sociologie* : il demande à la sociologie d'être pratique et normative⁷³. Il y aura « carence de la sociologie » lorsque le sociologue hésitera à définir des normes, « à voir ce que l'homme peut, sur la société même, pour devenir ce qu'il doit être⁷⁴ ». Étrange position que celle prise par Dufrenne à partir de sa lecture des sociologues et qu'il réaffirme dans *Pour l'homme* en 1968 : il ne cesse d'opposer à la pluralité des sociétés l'idée de l'homme sur lequel elles se fondent. Des valeurs universelles s'affirment ainsi au fil de la réflexion, qu'elles existent à travers des manifestations singulières, ou qu'elles servent de ferment pour

70 Mikel DUFRENNE, « *Les aventures de la dialectique* ou les avatars d'une amitié philosophique », dans *Id.*, *Jalons, op. cit.*, p. 173.

71 *Ibid.*, p. 150.

72 *Id.*, « Maurice Merleau-Ponty », dans *ibid.*, p. 210. La sympathie pour l'engagement politique de Sartre ne peut être interprétée comme une prise de position en faveur du communisme : Dufrenne n'a jamais beaucoup travaillé Marx et il n'a jamais adhéré au PCF.

73 *Id.*, « Bilan de carence de la sociologie », *Cahiers internationaux de sociologie*, 1956, p. 128 : « Il me semble que la vitalité d'une science se mesure aux applications auxquelles elle peut donner lieu, c'est-à-dire à la façon dont, proposant des moyens adéquats pour des fins qu'elle peut en outre, sinon choisir, du moins recommander, elle prend place dans la vie des hommes et oriente des comportements rationnels (*Zweckrational*, disait Max Weber). En bref, la science est inséparable de la technique, non seulement en ce qu'elle la présuppose, mais en ce qu'elle la stimule. Théorie et pratique sont toujours solidaires, comme Comte et Marx l'ont bien vu. »

74 *Ibid.*, p. 137.

une normativité en acte ; ce que Dufrenne nomme « l'humain » et qui ne se réalise « qu'à travers l'individu en situation sociale⁷⁵ » renvoie à une impulsion naturelle universelle et antérieure au social. Les sociologues ont parlé d'instincts ou de *drives*, mais Dufrenne objecte que « le biologique chez l'homme est toujours plus que le biologique » : il faut « faire une place à des *drives* spirituels, parmi lesquels il faudrait en premier inscrire le désir de justice⁷⁶ ». Dufrenne a toujours maintenu la force de l'idée de justice, qu'il met au compte de l'universel.

La place prise par l'universel conduit Dufrenne à passer d'une définition large à une définition étroite de la culture : la légitimation et l'actualisation du concept de personnalité de base l'amènent à s'intéresser aux « activités intellectuelles et esthétiques » et à s'interroger sur leur lien à une classe sociale qui inclinerait à penser la culture en fonction de la classe⁷⁷. Sans récuser cette réalité sociologique d'une possible monopolisation de la culture par des groupes ou des classes, il défend la valeur universelle de la science et de l'art : « L'artiste authentique fait de l'universel avec du relatif, comme le savant fait du vrai contre des préjugés. » Une conception complexe se dessine alors. D'un côté, Dufrenne lie l'universalité de la culture à la qualité des œuvres et, de l'autre, il trouve la racine des produits culturels « dans ce que Comte appelle le peuple », introduisant par là une continuité entre les activités « les plus humbles » et la culture la plus élaborée : « les arts puisent à des sources cachées dans la tradition populaire, le théâtre se joint à la parade foraine comme l'architecture aux granges paysannes⁷⁸ ». L'unité suggérée ici donne parfois lieu dans la suite de l'œuvre à deux mouvements contraires : l'un qui prend le parti des œuvres reconnues, des chefs-d'œuvre et analyse l'expérience esthétique à partir de leur réception, et l'autre qui encourage les arts mineurs, les manifestations populaires et minoritaires. Les questions posées restent lourdes : comment concilier un art et une culture populaires et des formes culturelles et artistiques élitaires insensibles aux préoccupations des masses ? Comment définir la qualité d'une œuvre par laquelle l'universel s'imposerait à travers le particulier ? Quel optimisme conduit Dufrenne à opposer à l'histoire et à la sociologie une norme de l'humain qui démente les faits les plus tragiques ? Dufrenne s'est engagé à deux reprises, en 1959 et en 1981, dans un travail sur la

⁷⁵ Id., *La personnalité de base...*, op. cit., p. 71.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 74.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 245 et suiv.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 252.

notion d'*a priori* dans l'espoir de trouver la réponse à de telles questions⁷⁹. Le dernier mot de l'ouvrage de 1981 est : « Une philosophie de l'action en appelle à une philosophie de la Nature. » Je crois que les textes écrits entre 1946 et 1953 corroborent l'affirmation du philosophe dans sa conclusion : « Notre itinéraire débouche sur la politique – ou sur l'éthique, mais c'est la même chose⁸⁰. »

Sans prétendre exploiter tous les éléments donnés par un examen des premiers textes de Mikel Dufrenne, je conclus par quatre remarques :

1. Dès que l'on s'intéresse aux mouvements de pensée qui se déploient dans un laps de temps donné, il apparaît que les différents mouvements se croisent, que les opinions se font écho, que les textes s'enchevêtrent. Il n'est pas toujours aisé d'établir des priorités, sauf à accepter sans le relativiser le verdict de l'histoire à l'instant où l'on parle, qui hiérarchise les travaux au point de faire tomber les uns dans l'oubli et de porter les autres aux nues. S'il semble par exemple que Ricœur parfois, ou Merleau-Ponty souvent, ont manifesté plus de discernement dans leurs choix et plus de « sérieux » dans leurs travaux, il n'est pas dit que l'intérêt des textes de Dufrenne soit moindre, et la force de résistance de Dufrenne par rapport aux emportements de ses congénères devrait parfois retenir l'attention.

2. On décèle chez Dufrenne de 1946 à 1953 une manière de pratiquer la philosophie et une orientation qui caractériseront les publications ultérieures : il y a une réelle continuité dans sa pensée. Sa démarche, qui croise et exploite les pensées les plus fortes, reste solitaire : il ne rencontre à proprement parler ni maîtres ni disciples, seulement des amitiés fidèles. Il peut être revendiqué aujourd'hui selon des angles multiples comme il peut être oublié pour n'en avoir adopté aucun. Quel que soit le terrain abordé, Dufrenne est partagé entre une foi profonde en la raison et une forme de scepticisme. La difficulté à choisir entre les contraires et sa volonté de les accepter pour les dépasser en découlent. Il assume un optimisme radical qui s'affirme dans une foi en l'homme et en des valeurs universelles, mais ne croit pas qu'il puisse y avoir, dans le domaine de l'action et de la politique, de certitudes totalement fondées sur la raison et la connaissance. Sa

⁷⁹ Mikel DUFRENNE, *La notion d'a priori*, Paris, PUF, 1959 et *Ib.*, *L'inventaire des a priori*, Paris, Bourgois, 1981.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 315.

philosophie est moins un système ou une doctrine qu'une manière de vivre. Ce qu'il transmet, ce sont des questions qui pour beaucoup donnent lieu aujourd'hui à des développements régionaux; sa manière si atypique de considérer toutes les propositions avec intérêt mais distance, sans jamais y adhérer, en demeurant en quelque sorte ouvert mais indépendant, reste peut-être une leçon à retenir.

3. L'intérêt que Dufrenne porte à la phénoménologie et l'orientation vers l'esthétique qui ne fait que s'amorcer en 1953 sont marqués par le spectre à la fois plus large et plus « classique » des questions qui retiennent son attention. Passant d'une définition large à une définition étroite de la culture, il inscrit ses recherches sur l'expérience esthétique en porte-à-faux entre la sociologie, l'esthétique traditionnelle et la phénoménologie.

4. Lire Dufrenne aujourd'hui permet de vivre une époque qui ne peut nous laisser indifférents et dont on ne peut dire qu'elle ne nous concerne plus. L'interrogation portée par le philosophe, quel que soit l'objet direct de son étude, est celle du « commun », de ce qui ressemble, de ce qui assemble et rassemble. Mikel Dufrenne n'a eu de cesse de reconduire ce souci du « fond » à travers l'art et la phénoménologie, mais sans se limiter à la région de l'art ni à la méthode phénoménologique.

L'objectivité en histoire.
Retour sur le débat Ricoeur/Althusser

Florence Hulak

Les années 1950 sont pour la philosophie celles de la découverte des sciences humaines, si l'on en croit Vincent Descombes¹. Mais alors que l'importance de ces dernières pour la création ou la modification des paradigmes philosophiques sera pleinement admise au cours des années 1960, la décennie précédente est encore une période de confrontation et de défense de territoire : face à la montée en puissance des sciences humaines, les philosophes s'efforcent de mettre en lumière ce qui constitue le propre de la philosophie. C'est ce que font les trois textes étudiés par Descombes : Merleau-Ponty par rapport à la sociologie, Hyppolite à la psychanalyse, et Canguilhem à la psychologie².

Parmi les sciences humaines, l'histoire occupe ici une place à part, en ce qu'elle semble plus aisément assimilable par la philosophie. En effet, tout en se présentant comme une science, elle apparaît toujours aussi comme un récit, articulé à l'action. Or la philosophie a un accès depuis longtemps assuré au récit historique, qui passe par la philosophie de l'histoire. Les années 1950 marquent un moment essentiel dans les rapports entre philosophie et histoire, en ce que les philosophes s'efforcent d'établir la jonction entre philosophie de l'histoire et science historique. Certes, Raymond Aron s'intéressait déjà à l'écriture de l'histoire dans les années 1930³. Mais ce n'était pas ce qui en faisait une science, c'est-à-dire ses méthodes et ses

.....
1 Vincent DESCOMBES, « Vers une crise d'identité en philosophie. Merleau-Ponty, Hyppolite, Canguilhem », dans *Les enjeux philosophiques des années 1950*, Paris, Centre Georges-Pompidou, 1989, p. 147-167.

2 Maurice MERLEAU-PONTY, « Le philosophe et la sociologie » [1951], dans Id., *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 123-142; Jean HYPPOLITE, « Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud » [1956], dans Id., *Figures de la pensée philosophique*, Paris, PUF, 1971, t. I, p. 63-73; Georges CANGUILHEM, « Qu'est-ce que la psychologie ? » [1958], dans Id., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1968, p. 365-381.

3 Raymond ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique* [1948], Paris, Gallimard, 1983.

règles spécifiques, qui attirait alors son attention. Il se contentait d'étudier les réflexions sur l'historicité, à teneur philosophique, de Wilhelm Dilthey, de Max Weber ou de Heinrich Rickert, et accordait peu d'importance aux enquêtes historiques en tant que telles, même à celles de Weber. Il ignorait pour cette raison délibérément les historiens français, parce que l'histoire était alors en France beaucoup plus séparée de la philosophie qu'elle ne l'était en Allemagne.

Cette perspective n'est déjà plus celle des philosophes des années 1950. Paul Ricœur et Louis Althusser s'intéressent désormais au statut de science de l'histoire, et notamment, dans cette perspective, à l'*Apologie pour l'histoire*⁴ de Marc Bloch. La valeur de ce texte tient précisément à ce qu'il est celui d'un historien et non d'un philosophe, et que l'on peut donc y lire un exposé de la méthode historique. Là où Aron cherchait encore dans les textes qu'il lisait une philosophie de l'histoire déjà constituée⁵, c'est désormais l'histoire en tant que science spécifique qui fait l'objet de l'attention philosophique. Mais ces nouveaux philosophes ne s'accordent pas pour autant sur la nature de la valeur philosophique de la science historique. Ricœur publie en 1953 un article intitulé « Objectivité et subjectivité en histoire » dans la *Revue de l'enseignement philosophique*⁶, auquel Althusser répond à travers un texte publié la même année dans la même revue, « Sur l'objectivité de l'histoire. Lettre à Paul Ricœur⁷ ».

Nous proposons ici une analyse de cette controverse, qui sera centrée sur le rapport entre science historique et philosophie de l'histoire qui y est engagé. Ce débat est caractéristique de la philosophie française des années 1950, pour deux raisons au moins. Tout d'abord, les positions qui s'y opposent représentent les deux courants dominants à cette période, c'est-à-dire la phénoménologie et le marxisme. Mais de plus, en dépit de conceptions de l'histoire diamétralement opposées, Ricœur et Althusser se rejoignent sur un point central : ils pensent que la philosophie de l'histoire est la vérité de la science historique. Nous entendons toutefois montrer

4 Marc BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien* [1949], Paris, Armand Colin, 1997.

5 Voir Raymond ARON, *Leçons sur l'histoire. Cours au collège de France*, Paris, De Fallois, 1989, p. 30 : l'*Apologie pour l'histoire* de Marc Bloch est le « livre d'un artisan, artisan de génie, mais qui n'avait pas de conscience philosophique ».

6 Paul RICŒUR, « Objectivité et subjectivité en histoire », dans Id., *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964, p. 28-40 [1^{re} éd. *Revue de l'enseignement philosophique*, 3, juillet/septembre 1953, p. 23-44].

7 Louis ALTHUSSER, « Sur l'objectivité de l'histoire. Lettre à Paul Ricœur », dans Id., *Solitude de Machiavel* [1955], Paris, PUF, 1998, p. 17-31 [1^{re} éd. *Revue de l'enseignement philosophique*, 5-6, 1953, p. 3-15].

que le dépassement qu'ils proposent de la science historique n'est guère convaincant, précisément parce que le point de départ qu'ils se donnent – une philosophie de l'histoire constituée d'avance – ne leur permet pas de comprendre ce qui fait la spécificité de cette science.

Descombes soutient que l'intérêt naissant pour les sciences humaines qui caractérise les années 1950 constitue une richesse nouvelle pour la philosophie, bien qu'elle s'en soit trouvée en même temps fragilisée, faute d'être en mesure de redéfinir précisément la nature de son rôle par rapport aux sciences humaines⁸. Nous souhaitons plutôt défendre ici la thèse selon laquelle c'est l'empressement des philosophes à défendre le pré carré de la philosophie qui les conduit à manquer ce qu'apportent ces dernières pour répondre à des questionnements proprement philosophiques.

SUBJECTIVITÉS SCIENTIFIQUE ET PHILOSOPHIQUE EN HISTOIRE SELON RICŒUR

L'article intitulé « Objectivité et subjectivité en histoire » reprend une communication donnée par Ricœur en décembre 1952 à l'occasion des Journées pédagogiques de coordination entre l'enseignement de la philosophie et de l'histoire. La question du rapport entre science historique et philosophie de l'histoire se situe donc d'emblée au centre du propos.

Ricœur distingue deux niveaux de présence de la subjectivité dans l'écriture de l'histoire. Tout d'abord, l'objectivité de l'historien ne saurait consister en une impossible neutralisation de sa subjectivité. Il y a bien une forme de subjectivité qui est « impliquée par l'objectivité attendue ». La formation de cette « bonne » subjectivité suppose d'aller de la « sympathie inculte » à la « sympathie instruite⁹ » envers les hommes du passé, en passant par l'analyse raisonnée. La bonne subjectivité, ici, c'est celle qui s'est appropriée suffisamment de connaissances pour pouvoir légitimement comprendre le sens que les hommes du passé donnent à leur existence, c'est-à-dire à leurs valeurs et à leurs fins. Cette compréhension constitue la finalité ultime de la connaissance historique aux yeux de Ricœur.

Ce sont alors les règles du métier d'historien qui permettent de faire le départ entre cette bonne subjectivité, corrélative de l'objectivité, et la mauvaise. Pour élucider ces règles, Ricœur fait appel à l'*Apologie pour l'histoire* de Marc Bloch. Ce dernier semble lui aussi concevoir l'existence

8 Vincent DESCOMBES, « Vers une crise d'identité en philosophie... », art. cité, p. 164.

9 Paul RICŒUR, « Objectivité et subjectivité en histoire », art. cité, p. 34.

d'une forme de subjectivité régulée corrélative de l'objectivité. En effet, il constate que nous empruntons toujours à notre expérience présente le cadre de notre compréhension du passé, et en déduit qu'« à cette imprégnation instinctive, mieux vaut cent fois substituer une observation volontaire et contrôlée¹⁰ ». Il a d'ailleurs assumé cette démarche de façon particulièrement explicite dans *L'étrange défaite*¹¹ : le premier chapitre est consacré à une présentation de l'auteur et de sa position sociale, qui vise à éclairer la façon dont se « circonscrit [s]on expérience¹² », à clarifier le point de vue à partir duquel l'analyse et l'observation ont été réalisées. Il ne s'agit pas seulement de renseigner le lecteur mais d'effectuer un travail réflexif de mise en lumière des présupposés qui orientent son regard¹³.

Mais au-delà de ce premier niveau de subjectivité, dont la fonction est épistémologiquement définie, on attend aussi de la lecture de l'histoire la découverte d'« une subjectivité qui serait celle même de l'histoire, une subjectivité qui serait l'histoire elle-même¹⁴ ». Or c'est, selon Ricœur, le projet de reconstitution de cette « subjectivité de haut rang » qui donne en dernière instance son sens au projet d'écriture de l'histoire. Cette thèse lui permet de distinguer l'histoire des historiens de sa reprise « au second degré¹⁵ » par la philosophie de l'histoire, qui est seule à même de mettre au jour les fondements de la première¹⁶. On reconnaît ici un partage classique des tâches entre le travail empirique de l'historien et l'interprétation philosophique qui en dégage le sens véritable. Mais ce qui est nouveau dans ce dispositif, par rapport à celui que proposent des philosophies de l'histoire comme celles de Kant ou de Hegel, c'est que la « reprise » philosophique ne porte pas sur les faits ou le devenir historique mais sur l'écriture scientifique de l'histoire. Selon Ricœur, « la nécessité des clivages philosophiques explique rétrospectivement que les embarras méthodologiques de l'historien sont *fondés*¹⁷ ». Il s'agit donc de montrer que les difficultés rencontrées par l'historien, au sein même de son travail

10 Marc BLOCH, *Apologie pour l'histoire...*, op. cit., p. 64.

11 Id., *L'étrange défaite* [1946], Paris, Gallimard, 1990.

12 Paul RICŒUR, « Objectivité et subjectivité en histoire », art. cité, p. 54.

13 Voir Florence WEBER, « Métier d'historien, métier d'ethnographe », *Cahiers Marc Bloch*, 4, 1996, p. 12.

14 Paul RICŒUR, « Objectivité et subjectivité en histoire », art. cité, p. 35.

15 *Ibid.*, p. 38.

16 *Ibid.*, p. 43.

17 *Ibid.*

de recherche empirique, ne peuvent être dépassées que par la philosophie. Après avoir établi que la philosophie a seule accès aux fondements véritables de la science historique, il peut alors la poser en gardienne de ces derniers : si l'historien est à même de distinguer entre la bonne et la mauvaise subjectivité scientifique, c'est en revanche à la seule philosophie qu'il incombe de s'assurer que l'objet de l'histoire reste « le sujet humain même¹⁸ », qu'il ne se réduit pas à un assemblage impersonnel de structures, de processus ou d'institutions¹⁹.

Pour comprendre comment Ricœur opère cette articulation des tâches du philosophe et de l'historien, il faut revenir à la façon dont il décrit le travail de ce dernier. Ricœur convoque l'*Apologie pour l'histoire* pour établir la nécessité d'une première phase de la recherche historique, explicative et analytique, permettant de repérer ce que Bloch nomme des « chaînes de phénomènes semblables²⁰ », c'est-à-dire des séries explicatives hétérogènes²¹. C'est cette étape qui autorise l'histoire à revendiquer une objectivité analogue à celle des sciences naturelles. Mais l'analyse n'est rien sans la synthèse qui la prolonge et l'accomplit. Ricœur croit alors repérer chez Bloch une identification du binôme de l'analyse et de la synthèse à celui de l'explication et de la compréhension²². La compréhension désigne ainsi l'effort infini pour reconstituer une « conscience d'époque²³ », unifiée par les « valeurs de vie des hommes d'autrefois²⁴ ». En effet, montre Ricœur, si l'on se contente d'effectuer des analyses de phénomènes économiques, politiques ou linguistiques, on aboutira à la constitution de « chaînes de phénomènes » non superposables, dotées d'une temporalité propre. La seule façon de prévenir l'éparpillement de la connaissance historique est de se situer au niveau de l'expérience subjective de l'époque, en se transposant, par imagination, « dans une autre subjectivité, adoptée comme centre de perspective temporelle²⁵ ». Seule la conscience des hommes du passé est à même de fournir un point fixe permettant à l'historien d'ordonner et

.....
18 *Ibid.*, p. 44.

19 *Ibid.*, p. 43.

20 Marc BLOCH, *Apologie pour l'histoire...*, *op. cit.*, p. 129.

21 Paul RICŒUR, « Objectivité et subjectivité en histoire », art. cité, p. 26.

22 *Ibid.* « Il faut savoir gré ensuite à Marc Bloch d'avoir appelé "analyse", et non pas d'abord synthèse, l'activité qui cherche à expliquer. »

23 *Ibid.*, p. 29.

24 *Ibid.*, p. 31.

25 *Ibid.*, p. 32.

d'harmoniser ses connaissances. Cette thèse semble partagée par Bloch, dans la mesure où il affirme que « pour matière, [l'histoire] a précisément, en dernier ressort, des consciences humaines²⁶ ».

Parce que l'histoire est une connaissance de la conscience du passé par celle du présent, elle est donc, en son essence, « un secteur de la communication des consciences²⁷ », une forme spécifique de compréhension intersubjective, qui fait fond sur l'universalité de l'expérience humaine. Ricœur invoque alors la définition blochienne de l'histoire comme « science des hommes²⁸ » pour en conclure que l'« homme » ou le « sujet humain²⁹ » constitue le seul objet authentique de l'histoire. C'est à ses yeux ce que les historiens négligeraient lorsqu'ils succombent aux sirènes d'une histoire impersonnelle des structures et des institutions. Ricœur entend ainsi faire jouer l'histoire de Bloch contre celle que la seconde génération des *Annales* développe à cette période, autour de Ernest Labrousse et de Fernand Braudel, et qui accorde une importance nouvelle à l'étude de l'économie et des structures de longue durée.

Mais plus qu'une science des hommes, l'histoire est, précise Bloch, « une science des hommes dans le temps³⁰ ». Ce temps est toutefois source d'une antinomie majeure. Parce que l'historien s'efforce à la fois de ressaisir le flux ininterrompu du temps et les modifications qui l'affectent, il est toujours déchiré entre le désir de faire apparaître les transformations les plus subtiles et les tendances les plus durables. C'est alors à dépasser cette antinomie que la philosophie peut, selon Ricœur, venir en aide à l'histoire. Deux lectures philosophiques de l'histoire la prolongent sans s'y substituer. D'un côté, la philosophie de l'histoire découvre l'avènement d'un sens cohérent et continu, le développement de la conscience humaine dans le temps. De l'autre, l'histoire de la philosophie étudie des individus qui créent une œuvre singulière, ce qui la conduit à représenter le temps comme « une série d'émergences discontinues³¹ ». La possibilité de cette double lecture philosophique de l'histoire rend pour Ricœur raison de l'antinomie du temps historique. Parce que l'humanité est une, nous voulons postuler l'existence d'une conscience assurant la continuité d'un sens cohérent de

26 Marc BLOCH, *Apologie pour l'histoire...*, op. cit., p. 131.

27 Paul RICŒUR, « Objectivité et subjectivité en histoire », art. cité, p. 32.

28 *Ibid.*, p. 52.

29 *Ibid.*, p. 44.

30 Marc BLOCH, *Apologie pour l'histoire...*, op. cit., p. 52.

31 Paul RICŒUR, « Objectivité et subjectivité en histoire », art. cité, p. 41.

l'histoire humaine ; mais parce que les hommes sont libres de s'émanciper des conditionnements sociaux, nous voulons avoir accès à la diversité des consciences humaines singulières. Cette dualité interne au projet philosophique d'histoire de l'homme permettrait d'explicitier l'antinomie, en apparence strictement épistémologique, éprouvée par Bloch.

LES CONSCIENCES, MATIÈRE DE L'HISTOIRE ?

Cette lecture soulève toutefois plusieurs difficultés. Ricœur interprète la thèse blochienne de la pluralité des formes et modes d'explication comme un appel à une connaissance compréhensive de la conscience des hommes d'autrefois. Or Bloch la présente plutôt comme une conséquence de la diversité des sciences : là où la cause d'une épidémie sera le microbe pour le biologiste, ce seront les conditions sociales et sanitaires pour l'historien³². Ce n'est donc pas tant l'explication historique en tant que telle qui est fragmentaire que la connaissance humaine en général, divisée entre plusieurs sciences reposant sur des postulats incompatibles. Elles proposent chacune l'explication d'un certain type de phénomènes, et les faits historiques se distinguent selon Bloch par leur caractère psychologique : c'est dans des antécédents psychologiques que leurs causes doivent être recherchées. Bloch n'adopte toutefois pas pour autant la position de Ricœur, car il n'identifie pas le psychologique au conscient : « Il n'est pas de psychologie que de la conscience claire³³. » Il y aurait, en effet, peu de sens à affirmer que les causes d'une épidémie se trouvent dans la conscience que les individus en ont : elles résident dans un milieu social, constitué de pratiques qui sont toujours corrélatives de croyances. C'est en ce seul sens que l'explication historique est toujours psychologique. Nous avons pourtant cité à l'appui de la thèse de Ricœur un passage de l'*Apologie* qui décrit les consciences humaines comme la matière de l'histoire. Mais considérons la suite du passage suivant : « Pour matière [l'histoire] a précisément, en dernier ressort, des consciences humaines. Les rapports qui se nouent à travers celles-ci, les contaminations, voire les confusions dont elles sont le terrain constituant, à ses yeux, la réalité même³⁴. »

Les consciences humaines ne sont que le « terrain » de phénomènes historiques qu'elles ne maîtrisent pas. Il est vrai que les « rapports » ou

³² Marc BLOCH, *Apologie pour l'histoire...*, op. cit., p. 156.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 131.

« contaminations » qui intéressent l'historien se manifestent sur le plan de la conscience. Mais il n'est que le support d'une logique d'association mentale qui lui échappe. En conséquence, aucune forme de sympathie – même éclairée – pour les hommes du passé ne saurait être dotée d'une quelconque fonction épistémologique. Les hommes du passé n'ont pas simplement des valeurs différentes des nôtres : ils « n'ont pas l'esprit bâti tout à fait comme nous³⁵ ». La sympathie est donc, en son essence même, trompeuse.

Ricœur s'attache à montrer que le principe de synthèse de la connaissance historique ne saurait être que la conscience d'une époque. L'historien ne pourrait donc choisir qu'entre une connaissance historique morcelée et une connaissance unifiée par la compréhension des valeurs d'une époque. Pourtant, Bloch n'identifie pas le binôme de l'analyse et de la synthèse à celui de l'explication et de la compréhension. L'histoire vise la synthèse dans la mesure même où elle doit « établir entre les phénomènes des liaisons explicatives³⁶ ». La distinction diltheyenne entre expliquer et comprendre, que relaie Ricœur, ne trouve ici aucune place, l'explication constituant la seule et authentique compréhension.

Bloch n'a pas besoin de cette distinction, parce qu'il ne construit pas ses synthèses historiques à partir des valeurs ou de la conscience d'une époque. Certains lecteurs de Bloch, notamment Ricœur lui-même³⁷, ont tenté de lire *La société féodale* de Bloch comme un livre visant la description d'une forme de conscience, la « mentalité féodale ». Mais cette lecture n'est pas convaincante, car Bloch s'emploie à montrer que l'expérience subjective n'est pas plus unifiée que les autres phénomènes du passé. De plus, il souligne que les consciences des hommes du passé, ainsi que les valeurs qui les animent, nous sont de toute façon peu accessibles, car seuls des groupes sociaux minoritaires étaient en mesure de laisser des traces écrites : c'est particulièrement vrai de l'époque féodale, pendant laquelle la majeure partie de la population était illettrée et la langue de l'écrit, le latin, distincte de celle de la parole. Mais on n'a là que la forme extrême d'une difficulté plus commune, car il n'existe pas de société où tous les groupes auraient une possibilité égale de laisser des traces écrites, et où les documents écrits n'obéiraient pas à des normes spécifiques : toute société a son latin et ses clercs³⁸.

35 Marc BLOCH, *Apologie pour l'histoire...*, op. cit., p. 131.

36 *Ibid.*, p. 42.

37 Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 243.

38 Marc BLOCH, *Apologie pour l'histoire...*, op. cit., p. 141.

Il est pourtant possible de proposer une vue synthétique sur la féodalité. Elle n'est toutefois pas opérée à partir de valeurs, mais de ce que Bloch appelle une « tonalité sociale », correspondant au type de relations personnelles qui caractérisent une époque. Pour la féodalité, il s'agit du rapport entre homme et seigneur, le premier se soumettant au second en échange de sa protection. Ce principe, montre Bloch, permet de comprendre les différents aspects de la société féodale : économiques, juridiques, politiques, etc. Mais il ne s'agit pas d'un principe abstrait d'analyse, car il concorde avec l'expérience des individus : les féodaux se comprennent eux-mêmes comme étant l'homme d'un seigneur et éventuellement le seigneur d'autres hommes. Ce rapport constitue la source des valeurs proprement féodales, même s'il subsiste toujours un écart entre les pratiques effectives et les valeurs professées.

Quant au problème de la temporalité, continue et discontinue, il est résolu de façon spécifiquement historique par la reconnaissance du caractère construit de l'objet de l'histoire. L'adoption d'un découpage temporel impose une perception corrélative de la continuité et de la discontinuité³⁹. La relativité du découpage temporel n'est toutefois pas totale, car certains choix restent impossibles. Mais une fois posées les bornes d'une époque, c'est son altérité qui s'impose à l'historien et qui résiste à la recollection du passé par la conscience – par la continuité d'une histoire philosophique comme par le dialogue avec des individus singuliers du passé.

On pourrait toutefois objecter que la lecture de Ricœur relève de la philosophie et non de l'épistémologie, que la « reprise » philosophique ne vise pas à rendre compte de tous les aspects de l'écriture de l'histoire. Alors que l'historien privilégierait la diversité des formes de vie humaines, le philosophe s'attacherait uniquement à ce qui en fait l'universalité⁴⁰. Mais Ricœur ne se contente pas de proposer un usage philosophique de l'histoire. La reprise philosophique de l'histoire doit permettre de dégager ce qu'il appelle l'« intention fondamentale » de la connaissance historique, au nom de laquelle il devient possible de condamner les historiens qui ne la respectent pas⁴¹. Or la philosophie ne peut expliciter les fondements méthodologiques de la science historique que dans la mesure où cette dernière se présente déjà comme une forme inchoative de philosophie de l'histoire, et en l'occurrence d'herméneutique des valeurs.

.....
³⁹ *Ibid.*, p. 154 et suiv.

⁴⁰ Paul RICŒUR, « Objectivité et subjectivité en histoire », art. cité, p. 38.

⁴¹ *Ibid.*, p. 43.

On pourrait toutefois suggérer que cette perspective de surplomb sur la science historique a été révoquée par les écrits ultérieurs de Ricœur. En effet, il s'est par la suite intéressé de plus près aux méthodes des historiens, et n'affirmera plus jamais aussi nettement que la philosophie est seule en mesure d'explicitier l'« intention fondamentale » de l'histoire. Ses travaux sur l'histoire ont trouvé leur aboutissement dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, publié en 2000, soit près de cinquante années après le premier texte. On ne saurait, y montre Ricœur, répondre à la question de la vérité en histoire sans tenir compte de l'articulation de la phase d'écriture de l'histoire aux deux autres phases de la connaissance historique, la documentation et l'explication/compréhension⁴², qui obéissent chacune à des règles méthodologiques spécifiques. Ricœur indique cependant que la source de vérité en histoire passe par les trois phases : elle résulte du rapport intersubjectif de confiance noué entre les témoins de l'histoire, l'historien et ses lecteurs, et qui repose, en dernière instance, sur la visée référentielle des discours des témoins. La phase documentaire peut alors être perçue comme une étude des témoignages, et celle d'explication/compréhension comme une analyse des « mentalités » ou des « représentations » de ces témoins. Les trois phases permettent d'établir une forme de dialogue entre les subjectivités des témoins, de l'historien et de ses lecteurs, là même où la « présupposition d'un monde commun⁴³ », support de la compréhension ordinaire, est mise en doute.

Ainsi, de 1953 à 2000, Ricœur conçoit toujours l'histoire⁴⁴ comme une forme spécifique de communication des consciences, et l'objet de cette connaissance comme la conscience humaine et les valeurs qui l'animent. Cet article offre ainsi la matrice de la conception de l'histoire qu'il développera au cours de son œuvre. Or toute la force et l'originalité du travail de

42 Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 323.

43 *Ibid.*, p. 208, n. 29.

44 Voir Michaël FÆSSEL, « Penser le social : entre phénoménologie et herméneutique », Christian DELACROIX, François DOSSE, Patrick GARCIA (éd.), *Paul Ricœur et les sciences humaines*, Paris, La Découverte, 2007, p. 37-56. L'auteur montre une évolution de la pensée de Ricœur, que la lecture du structuralisme conduit à sortir du modèle psychologique de la compréhension du sens déposé par une autre subjectivité, pour prendre en compte dans *Du texte à l'action* « la distance infranchissable entre les intentions qui président subjectivement à l'acte et leur sédimentation sous forme d'actions achevées » (p. 46). Cependant, cette émancipation du modèle phénoménologique « trouve sa limite dans le primat méthodologique accordé aux relations intersubjectives » (p. 49) et à l'analyse corrélative des phénomènes sociaux à partir de références à Edmund Husserl et à Max Weber (tel qu'il est lu par la sociologie dite compréhensive).

Bloch est de montrer que la conscience ne saurait constituer le principe synthétique de la connaissance historique : l'histoire n'est pas à ses yeux le lieu d'un dialogue avec le passé mais de découverte, au terme de procédures explicatives, d'une altérité non résorbable, qui brise la continuité des récits mémoriels.

OBJECTIVITÉ HISTORIQUE ET THÉORIE SCIENTIFIQUE SELON ALTHUSSER

Cette critique de la lecture herméneutique de l'histoire blochienne pourrait nous inciter à rapprocher cette dernière de la perspective d'Althusser. La lettre ouverte qu'il adresse à Ricœur vise en effet à défendre les droits de l'histoire explicative contre l'inutile et impossible description de l'expérience des hommes du passé.

Althusser accorde à Ricœur le mérite de s'être intéressé à l'histoire en tant que science, à sa rationalité et à ses critères propres d'objectivité, que Raymond Aron dédaignait encore. Ricœur et Althusser admettent tous deux que l'on ne saurait réfléchir philosophiquement sur l'histoire sans passer par la science historique – et l'on peut considérer que cette attitude est propre à la philosophie des années 1950. Néanmoins, Althusser reproche à Ricœur d'être resté trop proche des historiens et notamment de Bloch : « Ce qui vous distinguerait d'un épistémologue marxiste, c'est de considérer que la pratique de l'historien renferme à elle seule la raison de l'objectivité et de la scientificité de l'histoire⁴⁵. » Tout en s'opposant à Ricœur, Althusser ne conteste donc pas que la philosophie herméneutique de ce dernier soit en mesure d'élucider l'« intention fondamentale » des historiens. Alors que Ricœur s'efforçait de faire apparaître sa conception de l'historicité comme déjà présente, sous forme inchoative, chez les historiens, Althusser assume au contraire la rupture que doit accomplir la philosophie vis-à-vis de la science historique.

Toutefois, en décrivant ce qu'est une authentique science de l'histoire – ce que n'est pas selon lui celle des historiens –, il est paradoxalement conduit à défendre certaines thèses de Bloch éludées par Ricœur. La science historique n'a pas pour Althusser la fonction de faire revivre ou même de reconstituer la vie du passé :

.....
45 Louis ALTHUSSER, « Sur l'objectivité de l'histoire... », art. cité, p. 22.

Quand on montre l'histoire incapable de nous rendre le passé authentique, infidèle et dénaturante, trahissant les catégories de la conscience immédiate, de la liberté de la contingence et de la volonté humaine, quand on oppose les lois de l'histoire à l'histoire réelle, on se trompe sur le but que se propose une science et sur la fonction effective de cette science⁴⁶.

Déplorer les limites et les écueils de la représentation historique du passé, c'est se faire une idée fautive sur la science : de la même façon que la biologie ne saurait avoir pour ambition de restituer l'expérience de la vie, mais peut nous en expliquer le mouvement en faisant appel à des lois, de même l'histoire n'est pas en mesure de reconstituer pour nous l'expérience historique, mais seulement de rendre raison de son processus. L'objet de l'histoire, comme celui de toute science, est une construction et non pas une reconstitution, inconcevable sans une puissance quasi divine de résurrection de ce qui n'est plus. Althusser convoque l'exemple classique des deux idées de soleil⁴⁷ : l'idée de soleil produite par la perception, celle d'un astre peu lointain et de petite taille, est sans rapport avec celle que construit l'astronomie, qui est pourtant plus vraie. Une fois rejetée la naïve histoire narrative, l'histoire peut devenir une science et rendre raison du passé en faisant usage de schémas explicatifs. Or, affirme Althusser, « le schéma fondamental dépend, en dernier ressort, de la théorie⁴⁸ ». La recherche historique dépend toujours d'une théorie d'où émane le questionnaire permettant de sélectionner les sources et de leur donner sens. C'est ici que l'historien et le théoricien marxiste se séparent : le premier fait usage d'un questionnaire peu réfléchi et issu du sens commun, alors que le second fait appel à la théorie marxiste, qui peut seule permettre d'atteindre la véritable objectivité historique, manquée par Ricœur.

Cette conception constructiviste de la connaissance historique s'accorde toutefois beaucoup plus avec le discours de Bloch que celle de Ricœur. Elle permet de justifier ce qui a été perçu par beaucoup d'historiens comme l'abstraction d'un livre tel que *La société féodale* et en particulier du « type social » de la féodalité présenté dans la conclusion. Le « type social », comme tout concept scientifique, gagne en généralité ce qu'il perd en

.....
 46 Louis ALTHUSSER, « Sur l'objectivité de l'histoire... », art. cité, p. 29.

47 *Ibid.*, p. 30.

48 *Ibid.*, p. 26.

force de description : il peut être appliqué à des objets historiques issus de périodes et de contextes différents, de l'Europe au Japon⁴⁹.

Selon Althusser, si la validité des théories est vérifiée par l'observation et l'expérimentation en sciences naturelles, il en va de même en histoire⁵⁰. Bloch conçoit de son côté lui aussi l'histoire comme une science d'observation et d'expérimentation. Elle est une science d'observation, car le présent lui-même est constitué de traces du passé. Son histoire de la France rurale⁵¹ est ainsi fondée sur l'observation d'images contemporaines des champs français. Mais elle est aussi une science d'expérimentation – d'expérimentation indirecte tout au moins. En effet, Bloch montre que l'on peut suppléer à l'impossibilité de répéter plusieurs fois une expérience en faisant varier un facteur, comme on le fait en situation expérimentale, en comparant des phénomènes s'étant produits à plusieurs reprises, avec des variations⁵². Il reprend ici la méthode des variations concomitantes adoptée par les durkheimiens⁵³.

Pour Althusser, si l'histoire veut conserver son statut de science, elle doit se défaire des impropriétés du langage ordinaire et des évidences du sens commun pour se donner un langage précis et univoque permettant de penser de façon démonstrative. Or Bloch condamne également l'usage du sens commun en histoire et appelle de ses vœux la constitution d'un langage unifié de l'histoire. Ce dernier permettrait d'éviter les controverses stériles provoquées par des différences de langage et rendrait possible l'avancement collectif et cumulatif de la recherche⁵⁴. Une fois admis que l'histoire ne vise pas la reconstitution d'une expérience, mais la construction scientifique de schémas explicatifs, la distance temporelle évoquée par Ricœur ne pose plus de problème fondamental. Elle n'apparaît plus comme l'expression d'une distance ontologique entre deux consciences, que la sympathie éclairée devrait tenter de résorber sans jamais y parvenir, mais comme

49 Marc BLOCH, *La société féodale* [1939-1940], Paris, Albin Michel, 1994, p. 610 et suiv.

50 Louis ALTHUSSER, « Sur l'objectivité de l'histoire... », art. cité, p. 24.

51 Marc BLOCH, *Les caractères originaux de l'histoire rurale française* [1931], Paris, Armand Colin, 1968.

52 Voir Ib., *L'étrange défaite*, op. cit., p. 151 : « Peu importe que la nature propre de son objet empêche [l'histoire] de modifier à son gré les éléments du réel, comme le peuvent les disciplines d'expérimentation. Pour déceler les rapports qui, aux variations spontanées des facteurs, lient celles des phénomènes, l'observation et l'analyse lui sont des instruments suffisants. Par là, elle atteint les raisons des choses et de leurs mutations. Elle est, en un mot, authentiquement une science d'expérience [...] »

53 Émile DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique* [1894], PUF, Paris, 2002, p. 124-138.

54 Marc BLOCH, *Apologie pour l'histoire...*, op. cit., p. 146.

une simple difficulté méthodologique, celle que pose la différence entre notre vocabulaire et celui de l'époque étudiée⁵⁵. Althusser est, sur ce point également, proche de l'*Apologie*⁵⁶, qui ne traite le problème de la distance temporelle qu'à travers celui de la nomenclature. L'historien, remarque Bloch, doit s'efforcer de faire tenir ensemble l'exigence de conservation du vocabulaire de l'époque, qui fait partie de la matière même de l'histoire, avec l'impératif de constitution d'un vocabulaire stable, permettant de repérer les évolutions des pratiques sans les confondre avec celles des discours. Ainsi, alors que la pensée de l'histoire de Ricœur s'avère moins proche de celle des historiens qu'il ne l'affirme, celle d'Althusser s'en révèle plus proche qu'il ne le prétend.

Toutefois, au-delà des parallèles que nous venons de tracer, la conception althussérienne de la connaissance historique s'écarte radicalement de celle de Bloch. Si ce dernier partage la conviction que l'expérimentation est possible en histoire, il ne s'agit là que d'une expérimentation indirecte, réalisée par comparaison, permettant d'établir l'existence (ou l'inexistence) d'un lien causal entre deux phénomènes historiques singuliers. Elle ne saurait en rien permettre de démontrer la validité d'une théorie générale de l'histoire, comme le soutient de son côté Althusser. Pour ce dernier, le terrain d'expérimentation n'est pas constitué de sociétés semblables quoique différentes, mais de l'évolution historique universelle, en tant qu'elle observe toujours les mêmes lois : « Pourquoi ne pourrait-il pas y avoir vérification d'une théorie dans une réalité qui se transforme, si la théorie est précisément une théorie de la transformation de la réalité⁵⁷ ? » Parce que la science historique permet l'élaboration d'une « théorie générale du développement des sociétés⁵⁸ » et que le présent fait partie de ce développement, il suffit, pour éprouver la validité d'une théorie, de l'appliquer à l'action politique contemporaine. Bloch n'admet à l'inverse le bien-fondé d'aucune théorie unifiée du changement historique : on peut seulement établir les causes singulières de phénomènes localisés et non les causes générales des transformations historiques⁵⁹. L'expérimentation historique porte pour Bloch sur les traces du passé dans le présent, alors qu'elle porte sur les traces de l'avenir dans le présent pour Althusser. Comme

55 Louis ALTHUSSER, « Sur l'objectivité de l'histoire... », art. cité, p. 27.

56 Marc BLOCH, *Apologie pour l'histoire...*, op. cit., p. 155 et suiv. : « 3. La nomenclature ».

57 Louis ALTHUSSER, « Sur l'objectivité de l'histoire... », art. cité, p. 24.

58 *Ibid.*

59 Marc BLOCH, *La société féodale*, op. cit., p. 97-98.

Max Weber⁶⁰, Bloch reconnaît la fécondité heuristique du marxisme tout en lui refusant le statut d'explication ultime du changement historique. Si l'on doit accorder une place privilégiée au « buste barbu du vieux prophète rhénan » dans la « galerie d'ancêtres » de l'histoire, il faut cependant éviter que « ses leçons servent éternellement de gabarit à toute doctrine⁶¹ ».

La croyance althussérienne en l'existence de lois de l'histoire suffit à justifier l'abstraction de la connaissance historique et sa déconnexion de l'expérience des hommes du passé. Bloch ne la partageant pas, il ne peut assumer jusqu'au bout cette coupure avec l'expérience vécue, dont l'élucidation reste conçue comme le but ultime de l'histoire. La lecture de Ricœur rend donc bien compte d'un aspect essentiel de l'histoire blochienne que manque la perspective d'Althusser : Bloch n'a pas renoncé à l'ambition de reconstituer un « fait historique total⁶² », permettant d'offrir une meilleure compréhension de l'expérience des hommes du passé. Il ne met pas non plus en place une théorie du changement historique qui romprait avec toute forme de synthèse historique et de reconstitution de l'expérience subjective. L'explication historique doit toujours permettre, en dernière instance, de mieux comprendre l'expérience des hommes du passé. Cette totalisation ne s'effectue toutefois pas sur un mode herméneutique ou psychologique, et cette compréhension ne relève pas de la communication des consciences.

La confrontation des textes de Ricœur et d'Althusser permet de dégager la matrice de deux conceptions antagonistes de l'histoire. Si les deux philosophes ont, en 1953, encore peu publié, il est frappant d'observer que les fondements des conceptions plus complexes de l'historicité qu'ils défendront ultérieurement sont déjà présents.

Quoique chacune éclaire certains aspects de la science historique de Bloch, aucune ne parvient à en saisir la logique propre. Ne la comprenant pas, elles échouent à en proposer un dépassement. En revanche, la science historique montre qu'il est impossible de faire de l'histoire un dialogue des consciences, comme de prouver scientifiquement une théorie générale de

60 Max WEBER, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », dans Id., *Essais sur la théorie de la science*, trad. par J. Freund, Paris, Plon, 1965, p. 200.

61 Marc BLOCH, *L'étrange défaite*, op. cit., p. 185.

62 Voir Paul RICŒUR, « Objectivité et subjectivité en histoire », art. cité, p. 27.

l'histoire. Dès lors que la philosophie de l'histoire entreprend de s'articuler à la science historique, elle court le risque de voir ses fondements sapés par cette dernière.

Alors même que cette rencontre entre philosophie et histoire peut être qualifiée de manquée, elle n'a pas été sans effets : elle a donné l'image, certes trompeuse, d'une intégration de la science historique à la philosophie de l'histoire, qui a eu des conséquences notables sur la philosophie des années 1960. En effet, la représentation d'une science historique pleinement assimilable à la philosophie de l'histoire a conduit la philosophie désireuse de rompre avec la seconde à marquer ses distances avec la première. La reprise philosophique des sciences humaines, notamment sous sa forme qualifiée de structuraliste, se présentera alors comme une critique de l'histoire au sein de laquelle il n'est pas toujours aisé de distinguer ce qui vise la seule philosophie de l'histoire et ce qui concerne aussi la science historique. Une meilleure compréhension de cette dernière aurait peut-être permis d'éviter la rigidification de l'opposition entre histoire et structure qui nuit à la compréhension de l'une comme de l'autre.

Tout seul au pays de l'heideggérianisme.
Adorno conférencier au Collège de France

Danilo Scholz

C'est grâce à une très belle biobibliographie d'Adorno, parue en Allemagne à l'occasion de son centième anniversaire en 2003, qu'on apprend que ce dernier a prononcé, d'abord trois conférences à la Sorbonne en 1958, puis trois autres, dont la portée est bien plus grande, au Collège de France en mars 1961. Si les premières sont de simples traductions d'articles qu'il avait déjà publiés – sur la notion d'expérience chez Hegel, la sociologie de la musique et le rapport entre sociologie critique et recherche empirique –, celles qu'il prononce au Collège de France ne seront publiées que plus tardivement. Elles vont en effet constituer les chapitres clés de la *Dialectique négative*, œuvre majeure dans l'itinéraire intellectuel d'Adorno qui paraîtra en allemand en 1966, et en français en 1978¹. Le fait que ces conférences soient consacrées à une discussion critique de la philosophie heideggérienne complique d'emblée le tableau historique suivant lequel la réception d'Adorno dans le monde francophone « est restée marquée, jusqu'à une date très récente, par le primat de l'esthétique ». Adorno n'apparaît donc plus comme « un représentant éminent de la philosophie spéculative de l'art² ». Au-delà d'une simple histoire de la réception de la pensée adornienne en France, quel est l'intérêt de ces conférences dont les manuscrits dactylographiés se trouvent dans les archives Adorno à Francfort? En quoi éclairent-elles le moment philosophique des années 1950 en France?

Les historiens de la philosophie allemande ont souvent affirmé que la *Dialectique négative*, à laquelle ces conférences donneront naissance, est avant tout un règlement de comptes philosophique avec la pensée de Heidegger. À ce titre, on a remarqué que la critique dévastatrice qu'Adorno

.....
¹ Axel HONNETH, Christoph MENKE, « Zur Einführung », dans Id. (éd.), *Negative Dialektik*, Berlin, Akademie, 2006, p. 1.

² Alexandre DUPEYRIX, Stéphane HABER, Emmanuel RENAULT, « Présentation », *Philosophie*, numéro spécial *Adorno philosophe*, 113, 2012, p. 3.

formule à l'égard de l'ontologie fondamentale ne rend aucunement justice à la complexité des arguments déployés par Heidegger³. Du côté français, Pierre Bourdieu, s'appuyant principalement sur le *Jargon de l'authenticité* – ouvrage polémique qu'Adorno lui-même distingue et sépare soigneusement de la critique philosophique immanente contenue dans la *Dialectique négative*⁴ –, ne se montre pas moins sceptique :

Parce qu'il ignore l'autonomie relative du champ philosophique, Adorno rapporte directement les traits pertinents de la philosophie de Heidegger à des caractéristiques de la fraction de classe à laquelle il appartient : ce « court-circuit » le condamne à faire de cette idéologie archaïsante l'expression d'un groupe d'intellectuels dépassés par la société industrielle et dépourvus d'indépendance et de pouvoir économique⁵.

Nous allons essayer de montrer que ces points de vue sont injustifiés et qu'Adorno n'a nullement échoué dans sa critique.

Grâce aux manuscrits des trois conférences qu'Adorno prononce au Collège de France en mars 1961, il est possible de démontrer – c'est là l'hypothèse principale de notre étude – que l'interlocuteur du texte d'Adorno n'est pas Heidegger lui-même, mais certains représentants de la gauche non orthodoxe, ou mieux encore : d'une gauche promouvant une pensée critique en France. C'est un débat à l'intérieur d'un certain champ philosophique : Adorno affronte Lucien Goldmann, Henri Lefebvre et Kostas Axelos, des penseurs en quelque sorte très proches de l'école de Francfort. Vers la fin des années 1950, ces théoriciens trouvent en Heidegger un allié inattendu pour s'en prendre à un monde technicisé et totalement administré.

Trente ans plus tard, Pierre Bourdieu aussi s'étonnera des positions des heideggériens de gauche. « Il suffit, dit-il, de relire les arguments, souvent stupéfiants, par lesquels Jean Beaufret, Henri Lefebvre, François Châtelet et Kostas Axelos justifient l'identification qu'ils opèrent entre Marx et Heidegger pour se convaincre que cette combinaison philosophique

3 Guy PETITDEMANGE, « Adorno-Heidegger : quelle mésentente ? », *Collège international de philosophie*, numéro spécial *Heidegger : questions ouvertes*, 1, 1988, p. 97 ; Jürgen Habermas va jusqu'à douter qu'« Adorno ait lu plus que quelques lignes des écrits heideggériens », dans Jürgen HABERMAS, « Dialectique de la rationalisation », *Cahiers de philosophie*, 3, 1987, p. 62.

4 Pour les « différences de ton » considérables entre le *Jargon de l'authenticité* et la *Dialectique négative*, se reporter à Dieter THOMÄ, « Verhältnis zur Ontologie: Adornos Denken des Unbegreiflichen », dans Axel HONNETH, Christoph MENKE (éd.), *Negative Dialektik*, op. cit., p. 33.

5 Pierre BOURDIEU, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit, 1988, p. 10.

inattendue doit peu aux raisons strictement “internes”⁶. » Le but d'Adorno, dans ses conférences au Collège de France, consiste à mettre en lumière les impasses d'une telle appropriation de la pensée heideggérienne. À cet égard, la démarche d'une dialectique négative n'est pas si éloignée de celle de Mikel Dufrenne qui, en 1968, constate laconiquement que les lecteurs français de Heidegger sont tentés « d'ontologiser le formel, de conférer au concept ou au système la même dignité que Heidegger à l'Être⁷ ».

De plus, la prise en compte de ces conférences nous oblige désormais à revoir la périodisation de ce qu'on appelle communément « les guerres heideggériennes en France⁸ ». Une première phase violente a lieu dans les pages des *Temps modernes* en 1946 et 1947. Karl Löwith, Alphonse de Waelhens et Eric Weil en sont les acteurs principaux⁹. Selon Richard Wolin, une deuxième phase de cette guerre s'ouvre dans la revue *Critique* en 1966. En février, François Fédier, élève de Jean Beaufret, y publie un règlement de comptes qui s'en prend à trois ouvrages, dont le *Jargon de l'authenticité*, opérant une violente critique de la pensée de Heidegger¹⁰. En juillet 1967, Robert Minder, à l'origine de l'invitation d'Adorno au Collège de France, Jean-Pierre Faye et Aimé Patri y répondent¹¹. Aussi les conférences d'Adorno se situent-elles en amont de ce deuxième débat. Autrement dit, ce dernier peut à juste titre être conçu comme un prolongement des interventions d'Adorno.

Nous allons par la suite procéder en deux temps. Dans un premier temps, il s'agit d'esquisser l'impact que Heidegger a eu sur ces penseurs français – penseurs avec lesquels Adorno a souvent entretenu des liens d'amitié. Dans un deuxième temps, il faut montrer comment Adorno, dans ses conférences, réagit aux tentatives d'appropriation de la pensée heideggérienne auxquelles se vouent ses amis et collègues. Nos remarques

6 *Ibid.*, p. 107-108.

7 Mikel DUFRENNE, *Pour l'homme*, Paris, Seuil, 1968, p. 21.

8 L'expression est empruntée à Richard WOLIN, « The French Heidegger Debate », *New German Critique*, 45, 1988, p. 135-161, ici p. 135-136, n. 2.

9 Karl LÖWITH, « Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger », *Les Temps modernes*, 2, 1946, p. 343-360; Alphonse DE WAELEHENS, « La philosophie de Heidegger et le nazisme », *Les Temps modernes*, 3, 1947, p. 115-127; Éric WEIL, « Le cas Heidegger », *Les Temps modernes*, 3, 1947, p. 138-148.

10 François FÉDIER, « Trois attaques contre Heidegger », *Critique*, 234, novembre 1966, p. 883-904.

11 Robert MINDER, « Langage et Nazisme », *Critique*, 237, février 1967, p. 284-287; Jean-Pierre FAYE, « La lecture et l'énoncé », *Critique*, 237, février 1967, p. 282-295; Aimé PATRI, « Serait-ce une querelle d'allemand ? », *Critique*, 237, février 1967, p. 296-297.

conclusives porteront enfin sur le débat manqué, débat triangulaire, entre Adorno, les tenants d'un marxisme hétérodoxe et Heidegger.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il convient de rappeler quelques repères biographiques concernant le rapport d'Adorno à la France, ou mieux encore à la ville de Paris. À partir des années 1930, il y séjournera régulièrement. Max Horkheimer, ami et collègue à l'Institut pour la recherche sociale, l'accompagne parfois pour rendre visite à leur ami commun Walter Benjamin, qui s'y est exilé¹². Benjamin fréquente les intellectuels réunis autour du Collège de sociologie fondé par Georges Bataille et Roger Caillois. En 1937, Adorno et Benjamin participent ensemble au IX^e congrès international de philosophie à Paris¹³. Pendant ces années-là, ils négocient constamment avec Bernard Groethuysen, qui occupe une position de passeur entre le monde universitaire allemand et le milieu de l'édition français, la publication d'un recueil d'articles de Max Horkheimer en France. Cette publication, intitulée « Essais de philosophie matérialiste », ne verra malheureusement jamais le jour¹⁴. Après son exil aux États-Unis, en 1949, Adorno exempte la France de sa critique corrosive. Celle-ci est perçue par lui comme une oasis dans la vie bureaucratique moderne :

Pour des raisons qui exigeraient une analyse économique, ils [les Français] sont restés en arrière par rapport au développement vers le monopole – anthropologiquement encore des individus, acharnés sur leur individualité, pour ainsi dire. [Ils sont] trop forts pour répondre aux exigences de ce monde – leur faiblesse, c'est le fort¹⁵.

En 1962 encore, Adorno avoue dans une lettre qu'il considère chaque année où il n'a pas trouvé le temps d'aller en France comme une année perdue¹⁶. Ce lien presque émotionnel avec la France se répercute également sur le plan intellectuel comme nous allons le voir. Adorno cherche le dialogue, la polémique avec les penseurs français. L'invitation à faire trois cours à la Sorbonne du 22 au 29 septembre 1958 le réjouit. Kostas Axelos, alors

¹² Theodor W. ADORNO, *Eine Bildmonographie*, Archives Theodor W. Adorno, Francfort, Suhrkamp, 2003, p. 155.

¹³ *Ibid.*, p. 295.

¹⁴ Lettres de Walter Benjamin à Theodor W. Adorno, datées du 7 février 1936 et du 20 juin 1936, *Adorno-Benjamin: Briefwechsel, 1928-1940*, dans Theodor W. ADORNO, *Briefe und Briefwechsel*, éd. par Henri Lonitz, 3^e éd., Francfort, Suhrkamp, 1994, vol. 1, p. 164 et 188.

¹⁵ *Id.*, *Eine Bildmonographie*, *op. cit.*, p. 208. Sauf mention contraire, c'est nous qui traduisons.

¹⁶ Lettre de Theodor W. Adorno à Elisabeth Lenk, datée du 20 novembre 1962, dans Theodor W. ADORNO, Elisabeth Lenk (éd.), *Briefwechsel 1962-1969*, Munich, edition text+kritik, 2001, p. 23.

rédacteur de la revue *Arguments*, y assiste et propose à Adorno d'en publier une traduction dans le numéro suivant d'*Arguments*. Accompagné d'un essai introductif de Kostas Axelos, l'article, intitulé « Hegel et le contenu de l'expérience », se trouve au cœur d'un petit numéro spécial qui lance une invitation à ses lecteurs : « Découvrons Adorno¹⁷ ! » On voit ainsi comment des liens commencent à se tisser.

Il faudrait maintenant brièvement s'attarder sur la genèse précise des conférences d'Adorno. Le 25 juin 1959, le germaniste Robert Minder prononce un discours à l'Institut pour la recherche sociale à Francfort. Celui-ci porte sur certains problèmes d'une histoire culturelle de la Souabe. Le professeur de langue et littératures germaniques au Collège de France fait au passage quelques remarques sur Heidegger. Une discussion s'ensuit, et Minder finit par inviter Adorno à prononcer une série de conférences au Collège de France. Ce dernier s'en montre reconnaissant et formule d'emblée, dans une lettre datée du 25 juin 1959, le but d'une telle intervention. « Je crois qu'il serait bien, dit-il, pour certaines raisons stratégico-intellectuelles, telles qu'elles apparaissaient dans nos conversations, de relever de façon fondamentale le défi de tout ce délire heideggerien [*Heideggerei*]¹⁸. » Cette entreprise viserait moins la « personne » de Heidegger que les « principes » de sa pensée, si attirante pour certains. Pendant l'année universitaire 1960-1961, Adorno consacre l'intégralité de son séminaire francfortois à la question de l'ontologie et de la dialectique en vue d'une critique de l'influence exercée par la pensée de Heidegger des deux côtés du Rhin. Aussi la publication de ces leçons préparatoires nous permet-elle d'aborder un « nouveau champ de recherche » en les comparant aux textes publiés et, en l'occurrence, au manuscrit de la conférence au Collège de France¹⁹.

Le mercredi 15 mars 1961, il y parle du « besoin d'une ontologie ». Le samedi 18 mars, il analyse le rapport entre « Être et existence », avant de conclure le mardi 21 mars 1961 en s'orientant « Vers une dialectique

¹⁷ Kostas AXELOS, « Adorno et l'école de Francfort », *Arguments*, 14/3, 1959, p. 20-25, repris dans Id., *Arguments d'une recherche*, Paris, Éditions de Minuit, 1961, p. 108-113; Theodor W. ADORNO, « Hegel et le contenu de l'expérience », *Arguments*, 1959, 14/3, p. 26-35. La conférence sera également publiée dans *Archiv für Philosophie*, 1960, 10/1-2.

¹⁸ Theodor W. Adorno à Robert Minder, lettre datée du 25 juin 1958, citée par Rolf TIEDEMANN, « Nachbemerkung des Herausgebers », dans Theodor W. ADORNO, *Ontologie und Dialektik (1960-1961)*, Theodor W. Adorno Archiv, *Nachgelassene Schriften*, Francfort, Suhrkamp, 2002, vol. 7, p. 424.

¹⁹ Alexandre DUPEYRIX, Stéphane HABER, Emmanuel RENAULT, « Présentation », art. cité, p. 5.

négative²⁰ ». Adorno reprend effectivement, au moins en partie, le contenu des cours tenus du 2 au 23 février 1961 à l'université de Francfort. Penseur non dépourvu de vanité, Adorno note dans son journal qu'« il y avait du monde²¹ ». Merleau-Ponty et Jean Wahl sont venus aussi, dit-il, mais je « ne leur ai pas parlé²² ». De ceux qui étaient plus directement ses interlocuteurs, seul Lucien Goldmann était présent. C'est aussi chez les Goldmann qu'Adorno a dîné après ses conférences. À notre connaissance, Kostas Axelos était également présent dans l'auditoire. C'est alors un certain milieu de sociabilité intellectuelle franco-allemande qui se retrouve (nous y reviendrons plus loin).

Avant cela, et en guise de transition, il faut se tourner à nouveau vers les années 1930. Ce qui est d'emblée frappant, et qui importe également dans le contexte de notre analyse, c'est que Walter Benjamin – à partir de ses rencontres avec Groethuysen, mais aussi avec d'autres – considérait alors la présence de l'ontologie heideggérienne au sein du marxisme français comme un problème majeur. Ainsi écrit-il dans une lettre à Adorno datée du 6 décembre 1937 : « Pour Groethuysen, même les écrits de Heidegger ne sont pas plus qu'un engouement momentané. C'est absolument impossible de lui expliquer qu'il ne convient pas à un marxiste d'y participer²³. » Si Benjamin a tort de parler d'un engouement momentané par rapport à la réception de Heidegger en France, il manifeste pourtant une troublante prescience de l'attachement de la pensée française de gauche aux écrits de l'auteur de *Sein und Zeit*.

.....
20 Theodor W. ADORNO, *Eine Bildmonographie*, op. cit., p. 254. La rédaction de la première conférence s'achève le 18 décembre 1960, celle de la deuxième le 9 janvier 1961, et celle de la troisième en février 1961. Rolf TIEDEMANN, « Nachbemerkung des Herausgebers », art. cité, p. 426.

21 Theodor W. ADORNO, *Eine Bildmonographie*, op. cit., p. 254.

22 *Ibid.*

23 Lettre de Walter Benjamin à Theodor W. Adorno, datée du 6 décembre 1937, dans Walter BENJAMIN, *Gesammelte Briefe*, vol. 5, 1935-1937, éd. par Christoph Göttsche, Henri Lönitz, Francfort, Suhrkamp, 1999, p. 621.

LE CONTEXTE

Outre la lecture très particulière que Sartre fait de Heidegger, redevable avant tout à l'œuvre introductive de Levinas parue en 1930, outre les références éparses qu'on trouve chez Merleau-Ponty (dont il faudra pourtant parler), une nouvelle génération philosophique qui émerge dans les années 1950 voit en Heidegger un penseur novateur : d'après eux, c'est seulement avec Heidegger qu'on peut comprendre le monde moderne de la technique, de la bureaucratie, de l'aliénation. S'agissant de Lucien Goldmann, de Kostas Axelos et d'Henri Lefebvre, Adorno, se sentant intellectuellement proche d'eux, a non seulement suivi leur développement intellectuel de près, mais les a également rencontrés, allant même jusqu'à tenter de leur offrir une plateforme universitaire en Allemagne. La correspondance d'Adorno avec la jeune doctorante Elisabeth Lenk nous fournit des indications importantes à ce propos. Lenk était l'étudiante d'Adorno à Francfort avant de partir à Paris pour faire sa thèse. Dès qu'elle est arrivée à Paris, Adorno lui recommande d'assister aux cours des penseurs qu'il juge intéressants. Ce sont avant tout Lucien Goldmann et Henri Lefebvre avec lesquels elle travaille à partir de 1963²⁴. À partir de 1966, elle sera également l'assistante d'Henri Lefebvre à l'École pratique des hautes études²⁵. Très consciente de l'influence de Heidegger en France, Elisabeth Lenk soutient, dans un article publié dans la revue *La Brèche* dirigée par André Breton, qu'il n'y a pas « d'élite intellectuelle qui ne se réfère pas à Heidegger », et cela vaut même pour les « marxistes universitaires ». Ainsi, poursuit-elle, Kostas Axelos et Lucien Goldmann disent « “Être” et entendent par-là la totalité²⁶ ». Il convient donc de s'attarder brièvement sur la manière dont ces penseurs s'approprient les réflexions heideggériennes.

Commençons par Lucien Goldmann, dont l'importance dans la réception française d'Adorno a d'abord été reconnue par Marc Jimenez²⁷. Né à Bucarest en 1913, il arrive à Paris en 1933, où il suivra avec intérêt les publications de l'école de Francfort²⁸. Plus décisive encore sera l'influence

24 Lettre de Theodor W. Adorno à Elisabeth Lenk, datée du 20 novembre 1962, dans Theodor W. ADORNO, Elisabeth LENK (éd.), *Briefwechsel...*, op. cit., p. 24.

25 *Ibid.*, p. 89.

26 Elisabeth LENK, « L'Être caché », *La Brèche*, 6, juin 1964, p. 44.

27 Marc JIMENEZ, *Adorno et la modernité : vers une esthétique négative*, Paris, Klincksieck, 1986, p. 36.

28 Sami NAÏR, Michael Lowy, *Lucien Goldmann ou la dialectique de la totalité*, Paris, Seghers, 1973, p. 10-11.

de *Histoire et conscience de classe* de Georg Lukács, publié en 1923. Tout au long de sa vie, Goldmann subit les attaques violentes des communistes orthodoxes français. De tous les penseurs français dont nous parlons, il est certainement le plus proche d'Adorno. En 1957, Adorno invite Goldmann à tenir un cours à l'université de Francfort²⁹. Ensuite, il suggère qu'on lui attribue la chaire de sociologie – la proposition ne rencontre pas de succès³⁰. Selon Adorno, Goldmann fait partie de la « gauche sans patrie », désignation qui dissimule le plus grand des compliments³¹.

Ce qui importe ici, c'est la manière dont Goldmann lit Heidegger. Dans la postface de sa thèse intitulée *La communauté humaine et l'univers chez Kant* publiée à Zurich en 1945, on trouve un petit texte sur « Lukács et Heidegger ». L'auteur y constate une affinité intellectuelle, voire une parenté, entre les deux pensées. Bien que Heidegger maintienne qu'il a lu Lukács seulement après la Seconde Guerre mondiale, tout pousse à envisager *Être et temps* comme une réponse à *Histoire et conscience de classe*. On trouve chez Lukács une tension entre vraie et fausse conscience, alors que Heidegger formule une distinction entre existence authentique et existence inauthentique. À la différence entre essence et apparence chez Lukács correspond, chez Heidegger, celle entre l'ontologique et l'ontique. L'action créatrice chez Lukács trouve son équivalent dans l'être-pour-la-mort et la résolution chez Heidegger. Adorno lui-même, faisant peut-être écho à son ami, affirme, dans son séminaire francfortois du 12 janvier 1961, qu'« une figure aussi extrêmement opposée que Lukács » ressemble pourtant « à maints égards à Heidegger³² ». Quoi qu'il en soit, Goldmann se fixe pour but de mener ses propres recherches en vue de la création d'une « communauté authentique ». Acceptant les prémisses de Heidegger et de Lukács, il cherche pourtant à substituer le « nous » de l'humanité au « on » de Heidegger³³. Comme il le dit dans un article de 1950, « l'Être (Heidegger) » et « la Totalité (Lukács) » sont

.....
29 Lettre de Theodor W. Adorno à Max Horkheimer, datée du 25 octobre 1957, dans Theodor W. ADORNO, *Briefe und Briefwechsel*, vol. 4, Theodor W. ADORNO, Max HORKHEIMER, *Briefwechsel 1927-1969*, vol. IV, 1950-1969, Francfort, Suhrkamp, 2006, p. 454.

30 Lettres de Theodor W. Adorno à Max Horkheimer, datées du 11 novembre 1957, du 18 novembre 1957 et du 25 novembre 1957, dans *ibid.*, p. 463, 469 et 483.

31 Lettre de Theodor W. Adorno à Max Horkheimer, datée du 29 novembre 1957, dans *Briefwechsel 1927-1969*, vol. IV, 1950-1969, *op. cit.*, p. 484.

32 Theodor W. ADORNO, *Ontologie und Dialektik...*, *op. cit.*, p. 201.

33 Lucien GOLDMANN, « Lukács et Heidegger » [1945], dans Annie GOLDMANN, Michael LOWY, Sami NAÏR (éd.), *Le structuralisme génétique*, Paris, Denoël-Gonthier, 1977, p. 217-218.

les principales manifestations d'« une unité fondamentale³⁴ ». La démarche marxiste ne diverge de celle de Heidegger que parce qu'elle ne relègue pas la science au rang de l'ontique – elle en fait le moteur de la recherche positive. Cette structure d'ensemble est caractérisée par le fait qu'elle ne saurait être ni objet de pensée adéquate, ni objet de l'action, puisque « toute pensée et toute action se situent elles-mêmes à l'intérieur de l'être³⁵ ».

Outre ces précisions méthodologiques, l'apport de la pensée heideggérienne aux écrits de Goldmann reste d'ailleurs limité. Lors du séminaire à Cerisy en 1955, il est le seul à interroger Heidegger sur les événements de 1933. Heidegger se borne à lui répondre que son œuvre n'a rien à voir avec le nazisme³⁶. Le débat entre Goldmann et Adorno se poursuit néanmoins au-delà des seules questions heideggériennes, tout en restant indissociablement lié au problème de la totalité. Adorno va jusqu'à rompre avec la sociologie de la littérature de son ami dans sa *Théorie esthétique*, publiée de façon posthume en 1970³⁷. À la totalité goldmannienne, Adorno oppose le fragment. Au lieu de reconstruire une vision du monde cohérente, telle que Goldmann la conçoit par exemple dans *Le Dieu caché*, Adorno prône la vertu des contradictions et des tensions internes propres à toute œuvre littéraire³⁸. Nonobstant ces différends sur le plan théorique, Goldmann rend hommage à son ami défunt en septembre 1969, voyant en lui l'une « des figures les plus marquantes de la philosophie et de la pensée contemporaines³⁹ ».

Deuxième penseur d'importance ici, Henri Lefebvre est entré en contact avec la pensée de Heidegger par l'intermédiaire de Paul Nizan, qui avait publié l'essai « Qu'est-ce que la métaphysique ? » dans sa revue *Bifur* en 1931. Peu de temps après, Jean Wahl lui prête *Sein und Zeit*⁴⁰. La rencontre sera fructueuse. De 1928 à 1958, Lefebvre est membre du Parti communiste français. Bien que la rencontre avec Adorno à Strasbourg dans

.....
34 Lucien GOLDMANN, « Être et dialectique », *Études philosophiques*, 2, 1950, repris dans Id., *Épistémologie et philosophie politique*, Paris, Denoël-Gonthier, 1978, p. 14.

35 Id., « Être et dialectique », art. cité, p. 15.

36 Dominique JANICAUD, *Heidegger en France*, t. 1, *Récit*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 160, n. 95.

37 La meilleure analyse de la rupture entre Goldmann et Adorno reste celle de Marc JIMENEZ, *Adorno et la modernité...*, op. cit., p. 237-258.

38 *Ibid.*, p. 255.

39 Lucien GOLDMANN, « La mort d'Adorno », *La Quinzaine littéraire*, 1^{er}-15 septembre 1969, cité dans Marc JIMENEZ, *Adorno et la modernité...*, op. cit., p. 38.

40 Kostas AXELOS, Jean BEAUFRET, François CHÂTELET, Henri LEFEBVRE, « Karl Marx et Heidegger : discussion poursuivie aux mois de février et mars 1959 », dans *France observateur*, 28 mai 1959, repris dans Kostas AXELOS, *Arguments d'une recherche*, op. cit., p. 93-107, ici p. 96.

les années 1950 n'ait pas « donné grande chose », Lefebvre se sent pourtant intellectuellement très proche d'Adorno⁴¹. C'est avant tout le développement d'une *Critique de la vie quotidienne*, publiée en deux volumes en 1948 et en 1962, qui le rapproche de l'école de Francfort. À l'instar de Goldmann, il met en parallèle le concept de totalité et celui de l'être. Or, il cherche à éviter les impasses de Heidegger en faisant un usage, non pas ontologique, mais stratégique de ces deux notions. Ainsi, l'être n'est plus mobilisé pour analyser l'être lui-même, mais, dans la perspective marxiste de Lefebvre, pour explorer le possible⁴². Selon Adorno, une telle tentative est vouée à échouer dans les contradictions.

Né en Grèce, Kostas Axelos suit, après avoir étudié en Allemagne dans les années 1930, les cours de Jean Wahl sur Heidegger à Paris en 1945⁴³. Il en est insatisfait : « C'était académique et, d'autre part, une paraphrase⁴⁴. » Grâce à sa connaissance de la langue allemande, il entame ses propres recherches qui aboutiront, en 1961, à la publication de sa thèse intitulée *Marx penseur de la technique*. Dans ce travail, il met en avant les points de contact entre le concept d'aliénation chez Marx et l'oubli de l'être dans l'ère de la technique planétaire qu'il puise dans les écrits de Heidegger⁴⁵. À partir du milieu des années 1950, il joue un rôle non négligeable dans la réception de Heidegger en France. Lorsque ce dernier est invité comme vedette philosophique à la Décade de Cerisy en 1955, Axelos sera son interprète. En 1956-1957, il fait la connaissance d'Edgar Morin. Entre 1958 et 1962, tous deux dirigent la revue *Arguments*, consacrée à une pensée de gauche non orthodoxe.

Dans un étonnant foisonnement productif, ils publient quatre traductions des essais de Heidegger⁴⁶. Bien qu'il ait soutenu le numéro spécial consacré à Adorno en 1959, Edgar Morin se rendait bien compte de l'hostilité qu'Adorno ressentait à l'égard de son concitoyen allemand :

41 Remi HESS, *Henri Lefebvre : vie, œuvres, concepts*, Paris, Ellipses, 2009, p. 58, n. 1.

42 Henri LEFEBVRE, *Critique de la vie quotidienne*, vol. 2, *Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, Paris, L'Arche, 1962, p. 256.

43 Pour une introduction à Kostas Axelos et le rôle qu'il a joué dans la revue *Arguments*, se reporter à Stuart ELDEN, « Kostas Axelos and the World of *Arguments* », dans Julian BOURG (éd.), *After the Deluge: New Perspectives on the Intellectual and Cultural History of Postwar France*, Lanham, Lexington Books, 2004, p. 125-148.

44 Cité dans Dominique JANICAUD, *Heidegger en France*, op. cit., t. 1, p. 96, n. 60.

45 Kostas AXELOS, *Marx penseur de la technique*, Paris, Éditions de Minuit, 1961.

46 Martin HEIDEGGER, « Le principe d'identité », *Arguments*, 2/7, 1958, p. 2-8 ; *Id.*, « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" », *Arguments*, 3/15, 1959, p. 2-13 ; *Id.*, « Principes de la pensée », *Arguments*, 4/20, 1960, p. 27-33 ; *Id.*, « Au-delà de la métaphysique », *Arguments*, 5/24, 1961, p. 35-39.

« J'aimais beaucoup Adorno et je ne pouvais pas comprendre comment il pouvait réduire, désintégrer même, l'importance de la pensée de Heidegger⁴⁷. » Edgar Morin fait l'éloge du courage intellectuel de Kostas Axelos : « Audacieusement à l'époque, il nous ramène à la pensée de Heidegger, dans le milieu intellectuel de la gauche française⁴⁸. » Il parvient à sensibiliser le groupe de la revue *Arguments* « à une écoute progressiste des écrits de Heidegger sur la technique⁴⁹ ». Dans ses écrits publiés, Heidegger ne se prononce qu'une seule et unique fois sur son rapport au marxisme. Dans la *Lettre sur l'humanisme*, il envisage la possibilité d'un « dialogue fructueux avec le marxisme⁵⁰ ». Kostas Axelos en fera la clef de voûte de sa thèse. Dans un compte rendu publié dans les *Lettres nouvelles* en 1957, il écrit :

Dans cette lettre [sur l'humanisme] que tout le monde a pu lire, il est question, à plusieurs reprises, de la *pensée* de Marx, de la portée historique et universelle de cette pensée qui exige la connaissance (et la reconnaissance) de l'être naturel et social de l'homme. « On peut prendre position de différentes manières à l'égard des doctrines du communisme et de son fondement ; sur le plan de l'Être, il est certain qu'en lui s'exprime une expérience élémentaire de ce qui est mondialement historique. Celui qui prend le "communisme" uniquement comme un "parti" ou comme une "vision du monde" pense trop court. » Que ceux qui ont des oreilles entendent⁵¹.

Dans un entretien, Kostas Axelos rapporte que lorsqu'il rencontra Heidegger dans les années 1950, il lui dit : « Vous ne vous êtes pas exprimé suffisamment sur Marx et la technique. » Heidegger lui répond : « Faites-le, vous⁵². »

Sa critique du monde administré fait écho à l'essai de Heidegger sur la technique. Dans un article sur le nihilisme contemporain paru dans *Arguments*, il affirme que « pétrifiés et putréfiés, les Églises et les États, les Universités et les Familles continuent à être les institutions qui administrent la vie des hommes, les forcent de s'y conformer [...]. Allié de la technique,

⁴⁷ Edgar MORIN, « Entretien avec Dominique Janicaud », dans Dominique JANICAUD, *Heidegger en France*, t. 2, *Entretiens*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 232.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 234.

⁴⁹ *Ibid.*, vol. 1, p. 173.

⁵⁰ Martin HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme* [1946], nouv. éd. rev., Paris, Aubier-Montaigne, 1970, p. 98-99.

⁵¹ Kostas AXELOS, « Compte rendu de Jean-Yves Calvez, *La pensée de Marx* », *Les lettres nouvelles*, 46, 1957, repris dans Kostas AXELOS, *Arguments d'une recherche*, op. cit., p. 82.

⁵² Éric HAVILAND, *Kostas Axelos : une vie pensée, une vie vécue*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 56.

l'engendrant et engendré par elle, le nihilisme fait de tout une affaire de production et de consommation, une *technique d'usure*⁵³ ».

En 1959, Kostas Axelos procède même, dans les pages d'*Arguments*, à un rapprochement des pensées de Heidegger et d'Adorno. Selon Axelos, Adorno se situe dans la postérité de Hegel et dans l'essor du néomarxisme. Comme Adorno, dit-il, Heidegger « a le mérite » de reconnaître « le cercle dialectique, magique, infernal et vicieux » de la totalité⁵⁴. C'est pourquoi il est fort regrettable qu'Adorno ne soit pas en dialogue avec l'autre centre de recherche, non pas sociale, mais philosophique, cette fois, l'école de Fribourg qui s'achève avec Heidegger⁵⁵. Marc Jimenez ne cessera de dénoncer cet encouragement « aux amalgames dont la Théorie critique, à une époque où ses positions philosophiques fondamentales étaient méconnues, pouvait bien se passer⁵⁶ ». Ce que Marc Jimenez ignore, c'est qu'Adorno lui-même profitera des conférences au Collège de France pour procéder à une mise au point.

Le sommet de cette vague d'une réception enthousiaste de la pensée de Heidegger par la gauche française est atteint lorsque *France observateur* publie, le 28 mai 1959, une longue discussion entre Jean Beaufret, Kostas Axelos, François Châtelet et Henri Lefebvre sur « Karl Marx et Heidegger⁵⁷ ». Henri Lefebvre, qui se vante dans la biographie de Remi Hess d'avoir toujours été « contre » la philosophie de Heidegger, apparaît ici sous un autre jour. À propos de la lecture de *Chemins qui ne mènent nulle part (Holzwege)*, il déclare :

J'ai entendu avec un son nouveau, non, avec une musique nouvelle, ce que Marx dit sur la réconciliation future entre l'homme et la nature. Il y a chez Heidegger une théorie [...] de la présence égarée [...]. Le pouvoir sur la matière [...] produit dans la praxis, en même temps qu'un monde virtuellement humain, une distanciation par rapport au monde⁵⁸.

53 Kostas AXELOS, « Approche du nihilisme », *Arguments*, 3/14, 1959, p. 2.

54 Id., « Adorno et l'école de Francfort », *Arguments*, 3/14, 1959, repris dans Id., *Arguments d'une recherche*, op. cit., p. 109.

55 *Ibid.*, p. 111.

56 Marc JIMENEZ, *Adorno et la modernité...*, op. cit., p. 38.

57 Kostas AXELOS, Jean BEAUFRET, François CHÂTELET, Henri LEFEBVRE, « Karl Marx et Heidegger... », art. cité, p. 93-105.

58 *Ibid.*, p. 93.

Et il poursuit :

Me prendra-t-on au sérieux si j'indique en passant que d'après la célèbre définition d'Engels, Heidegger est bel et bien matérialiste : pour lui, l'être précède et détermine la conscience, la pensée, la connaissance⁵⁹.

François Châtelet ajoute que les deux penseurs ont *a minima* un objet commun : « L'existence réelle de l'humanité en tant que pratique effective, à la fois comme produit d'une histoire passée et comme résultat d'un vouloir profond⁶⁰. » Il reste à Kostas Axelos de conclure cette discussion en pointant le souci, commun à Marx et à Heidegger, « d'une préparation d'un avenir planétaire ». Il faut faire marcher la pensée de Heidegger « vers l'avenir⁶¹ ». Suivre les voies de Marx et Heidegger, c'est « porter jusqu'au langage les questions qui se posent à nous dans ce monde de la technique⁶² ».

Ce qui peut surprendre, c'est qu'Adorno lui-même reconnaît, du moins au premier abord, la possibilité d'une telle lecture. Dans son séminaire francfortois du 12 janvier 1961, il met en avant la dimension sociopolitique de l'ontologie qui consiste à mettre en question l'idée que « ce monde serait déjà le nôtre, que ce monde serait déjà rationnel ». Il y a, poursuit-il, presque « quelque chose de matérialiste » dans l'insistance heideggérienne sur « notre propre débilité en tant que φυσικς », sur la manière dont notre finitude démasque comme nostalgie idéologisée toute pensée d'un quelconque « esprit pur⁶³ ». Heidegger postule, comme le fait le « matérialisme dialectique », l'être comme premier par rapport à la conscience. Cependant, ce que les acolytes français de Heidegger ignorent, c'est que Heidegger « intègre l'élément critique pour mieux le neutraliser⁶⁴ ». On verra par la suite comment Adorno cherche à administrer la preuve de cette assertion.

Dans une lettre de 1964, Adorno soutient que sa critique de Heidegger s'adresse peut-être avant tout aux penseurs français : « Elle devrait y avoir un certain impact à cause de l'heideggérianisme qui est si dominant outre-Rhin. Avant-hier, j'ai entendu que même le vieux Breton a été infecté

59 *Ibid.*, p. 101.

60 *Ibid.*, p. 94.

61 *Ibid.*, p. 97.

62 *Ibid.*, p. 103.

63 Theodor W. ADORNO, *Ontologie und Dialektik...*, op. cit., p. 196-197.

64 *Ibid.*, p. 197.

par l'enthousiasme pour Heidegger⁶⁵. » Il est grand temps de démontrer comment Adorno, dans ses conférences, compte y mettre fin⁶⁶.

ADORNO AU COLLÈGE DE FRANCE

Il convient maintenant de se tourner vers les conférences d'Adorno pour montrer comment elles relèvent le défi d'une pensée critique d'inspiration heideggérienne. Loin de se vouer à une lecture réductrice, comme le lui reproche Bourdieu, Adorno insiste sur une « critique immanente », dont il formule la définition la plus succincte lors d'un cours à Francfort, le 8 novembre 1960 : « En prenant l'ontologie au mot, en la mesurant à l'aune de ses propres exigences, [je compte] vous montrer qu'elle ne satisfait pas à ses propres attentes. » Autrement dit, « on ne peut dépasser une chose qu'une fois qu'on est en elle⁶⁷ ».

Dans la première conférence au Collège de France intitulée « Le besoin ontologique », Adorno part du constat polémique que penser avec Heidegger fait désormais partie d'un consensus intellectuel bien-pensant : « Se réclamer de ces ontologies équivaut actuellement à un brevet de bonnes pensées et de bonnes mœurs. Peut-être suffira-t-il bientôt d'inscrire dans les questionnements officiels, sous la "religion" ou "confession" : croyant à l'être⁶⁸. » L'ontologie fondamentale prétend pouvoir sortir du cadre universitaire pour se déployer dans le domaine de la réflexion et de l'action sinon émancipatrices, du moins publiques. Elle a établi « académiquement le pathos du non-académisme⁶⁹ ». D'après Adorno, cette tentative doit échouer car Heidegger lui-même refuse toute interprétation de l'ontologie comme outil d'une rationalité critique qui s'inscrit dans le monde. À ce titre, il cite une formule de Heidegger : « L'assombrissement du monde n'atteint jamais la lumière de l'être⁷⁰. »

Certes, Adorno accepte l'une des prémisses de la critique que Heidegger formule à l'égard du concept de raison. Loin d'ouvrir la voie à une augmentation ou à une intensification de la liberté humaine, celui-ci

⁶⁵ Lettre de Theodor W. Adorno à Joseph Breitbach, datée de 1964, citée dans Ulrich RAULFF, « Im Teich der Zeichen », *Süddeutsche Zeitung*, 21 septembre 2001.

⁶⁶ Elisabeth LENK, « L'Être caché », art. cité, p. 186.

⁶⁷ Theodor W. ADORNO, *Ontologie und Dialektik...*, op. cit., p. 12, 258.

⁶⁸ Id., « Le besoin ontologique », dactylographie datée du printemps 1961, traduite en français par Gabrielle Wittkop-Ménardeau, Archives Theodor W. Adorno, Francfort, p. 16148.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 16149.

⁷⁰ Martin HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, Neske, 1954, p. 7.

rend l'objectification et l'impuissance encore plus paralysantes : « Dans la vie courante où les organisations d'encadrement et d'assistance à l'individu se multiplient, l'homme devient en réalité de plus en plus objet⁷¹. » Or, l'ontologie heideggérienne n'est pas en mesure de lever le voile qui enveloppe le monde moderne. Elle en fait partie, elle est mythologisation active. Ce n'est rien d'autre qu'une « cabalistique teutonique⁷² ». Le mot allemand de *Sein* est réintroduit à titre d'objet mythique, « comme si l'impuissance de plus en plus dangereusement acerbe de l'individu ressemblait à celle éprouvée par les primitifs lorsque résonnait le tonnerre⁷³ ».

Si Kostas Axelos et la revue *Arguments* affirment que Heidegger nous fournit le modèle le plus convaincant de notre dépendance vis-à-vis de la technique et de la bureaucratie, Adorno n'y voit que l'expression parfaite de celle-ci. L'ontologie ne peut pas servir de concept analytique dans la mesure où elle reflète la rationalisation de plus en plus inhumaine du monde. Elle opère, comme le note Adorno dans ses cahiers préparatoires, la « transposition du monde administré sur le plan de la métaphysique⁷⁴ ». Pour s'y opposer, elle devrait se plonger dans le concret, dans l'empirique, dans le social :

La métaphysique temporelle de Heidegger s'adapte [...] à cette perte subjective du sentiment de continuité historique, qui puise sa raison objective dans la rationalisation des procédés de travail, tout comme dans l'inutilité de l'expérience dans la plupart des rôles que la société exige de ses membres. Les procédés qui minent ce que la philosophie ontologique cherche précisément à éveiller à la vie, sont ceux de la production et de la reproduction de la vie réelle⁷⁵.

Mais au lieu d'affronter ce qu'Adorno appelle la vie réelle, Heidegger préfère rester au-dessus de la mêlée.

Cela n'est pas quelque chose de circonstanciel. La démarche de Heidegger est en effet incapable de gestes intellectuels critiques. Le mot « ontologie » est compris – et doit être compris – comme l'acceptation

71 Theodor W. ADORNO, « Le besoin ontologique », art. cité, p. 16150.

72 Id., « Être et existence », dactylographie datée du printemps 1961, traduite en français par Gabrielle Wittkop-Ménardeau, Archives Theodor W. Adorno, Francfort, p. 16367.

73 Id., « Être et existence », art. cité, p. 16362.

74 Id., notes de travail du 27 juin 1959, citées dans Rolf TIEDEMANN, « Nachbemerung des Herausgebers », art. cité, p. 426.

75 Id., « Le besoin ontologique », art. cité, p. 16151.

« d'un ordre hétéronome dispensé de la justification » devant les acteurs⁷⁶. Il interdit ainsi, une fois pour toutes, l'accès de son domaine aux investigations de l'« esprit critique ». Il est vrai que la mythologisation à l'œuvre chez Heidegger ne cherche pas à atteindre une simple transcendance. Si tel était le cas, sa philosophie n'aurait pas trouvé autant de zélateurs parmi la gauche française. C'est bien plus problématique. « La transcendance chez Heidegger, dit Adorno, est l'immanence rendue absolue, aveugle⁷⁷. »

Il montre, en effet, que cette cécité a un double aspect. En premier lieu, tout ce qui relève de l'histoire humaine concrète est relégué au rang de l'ontique, qui ne peut jamais faire l'objet d'une ontologie fondamentale digne de ce nom. En second lieu, en rabattant l'existant sur l'être, il fait du concept du *Dasein*, de l'être-là – clé de voûte par exemple dans la mise en valeur de la vie quotidienne comme objet de recherche par Henri Lefebvre –, une essence immuable.

Pour ce qui est de la suspicion à l'égard de l'ontique, du concret, Adorno s'attaque au cœur même de la fameuse différence ontico-ontologique. Si Heidegger puise son vocabulaire dans le monde artisanal (les outils, etc.) de la Forêt-Noire, sa philosophie lui barre pourtant l'accès à ce monde concret. L'évaluation théorique des notions ontologiques interdit toute confrontation avec le domaine matériel auquel elles ont emprunté leurs couleurs. C'est un tour de passe-passe philosophique. Dans la mesure où il insiste sur la différence ontico-ontologique, Heidegger fait de cette carence, de ce vide, de cet écart, un mérite : « L'abstraction involontaire se présente comme vœu volontaire de concrétion primordiale⁷⁸. » Le résultat reste le même : l'être, n'étant ni un fait ni une notion, est exonéré de critique.

Il est donc parfaitement impossible de ramener la démarche heideggerienne à une sociologique critique. Vis-à-vis du concret, l'être peut se permettre l'indifférence, parce qu'il prétend lui rendre justice « d'avance, en-deçà de toute expérience spécifique⁷⁹ ». À ce titre, Adorno invoquera dans la *Dialectique négative* un article de Günther Anders. Ancien élève de Heidegger et marié avec Hannah Arendt jusqu'en 1937, Anders fustige, dans un article de 1948, « la pseudo-concrétude de la philosophie de

⁷⁶ Theodor W. ADORNO, « Le besoin ontologique », art. cité, p. 16148.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 16362.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 16157.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 16158.

Heidegger⁸⁰ ». Adorno explicite ce reproche dans ses notes préparatoires : « Pseudo-concrétude : là où elle [l'ontologie] accède au matériel de la chose, c'est, comme dans tout idéalisme, par hasard⁸¹. » Heidegger cherche effectivement à éliminer toute détermination concrète de sa pensée. Celle-ci est à rejeter d'abord comme produit d'une conscience subjective que Heidegger veut justement abandonner. Mais ce qui pèse encore plus : les déterminations concrètes, à cause de la différence ontico-ontologique, n'ont pas droit de cité dans une ontologie fondamentale. Si l'existant pénétrait le cœur de sa philosophie, il compromettrait la suprématie de l'être.

À ce moment de sa conférence, Adorno se détache des lectures existentialistes de Sartre et de Merleau-Ponty. La querelle autour de la *Lettre sur l'humanisme* a son rôle à jouer dans l'histoire des idées, mais elle n'explique en rien le ralliement d'une nouvelle génération aux écrits heideggériens. Adorno se montre consterné face à cet enthousiasme français qui va souvent à l'encontre des préceptes du maître de Todtnauberg. Aussi Adorno constate-t-il sèchement que « ce qui, sous le signe de l'existence [...] descendait des salles universitaires de Paris » pour alimenter les salons philosophiques de la rive gauche inspire, pour la plupart, l'horreur à Heidegger⁸². Si l'on se borne à lire la *Lettre sur l'humanisme* comme un rappel à l'ordre lancé aux existentialistes français, on ne voit plus clair quant à la tendance positiviste qui est propre à l'ontologie fondamentale. Adorno savait bien entendu que la pensée critique d'un Henri Lefebvre, d'un Lucien Goldmann, d'un Kostas Axelos – comme d'ailleurs celle d'Adorno lui-même – dédaignait le positivisme. Comme il l'avait déjà fait ressortir dans son séminaire du semestre d'hiver 1958, la dialectique ouvre une « double ligne de front : d'une part contre l'ontologie et d'autre part contre le positivisme⁸³ ». Adorno tente ici un coup habile : « On ne doit pas reprocher à l'ontologie [...] ce nihilisme auquel se réfèrent les existentialistes français, au grand effroi de Heidegger [...] mais plutôt qu'elle expose la nullité absolue de sa suprême devise comme *positivum*⁸⁴. »

80 Günter ANDERS, « On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy », *Philosophical and Phenomenological Research*, 8/3, 1948, p. 337-371.

81 Theodor W. ADORNO, notes de travail du 27 juin 1959, citées dans Rolf TIEDEMANN, « Nachbemerkung des Herausgebers », art. cité, p. 425.

82 Id., « Être et existence », art. cité, p. 16377.

83 Id., *Einführung in die Dialektik* [1958], dans Theodor W. Adorno Archiv (éd.), *Nachgelassene Schriften*, Berlin, Suhrkamp, 2010, vol. 2, p. 158.

84 Id., « Le besoin ontologique », art. cité, p. 16160.

Cette donnée, c'est l'être, dépourvu de toute pensée. Il faut regarder de près le choix lexical d'Adorno pour comprendre qui est visé à travers cette formulation. Axelos, Goldmann et Lefebvre s'appuient sur Heidegger pour dénoncer la réification sans se rendre compte que la pensée de ce dernier la traduit en philosophie. Chez Heidegger, dit Adorno, ce qui est cesse d'être moment, comme c'est le cas dans la pensée dialectique, il est réifié en dépit des intentions affichées par Heidegger lui-même. L'ontologie conserve ce contre quoi elle s'insurge. Si Lefebvre reconnaît en Heidegger quelqu'un qui veut détruire les fétiches, Adorno montre qu'il ne détruit que les conditions permettant de les reconnaître.

Venons-en maintenant au second volet de l'argument d'Adorno. Il faudrait montrer comment Heidegger fait du *Dasein* une essence immuable. Ainsi, toutes les discussions sur le monde ambiant, sur l'inscription du *Dasein* dans un réseau de significations préreflexives que Lefebvre prône comme ouverture de la pensée, et que Goldmann compare au concept d'aliénation qu'on trouve chez Lukács, seront remises en question par Adorno. Le *Dasein*, selon Adorno, est une essence close.

Loin d'être un problème de choix lexical, toute l'impasse de l'ontologie se montre dans la relation entre être et existant. Si Heidegger a raison de retracer l'oubli de l'être en faveur de l'étant dans la philosophie occidentale, il finit par simplement inverser le rapport de force. Heidegger nous dit que la voie d'accès privilégiée vers l'être est le *Dasein* humain. Mais la mise en place de ce lien affecte irrévocablement l'existence humaine d'un essentialisme. Adorno parle d'« une ontologisation de l'existant⁸⁵ ». Il cite le deuxième paragraphe d'*Être et temps* où Heidegger affirme que « l'essence du *Dasein* réside en son existence⁸⁶ ». C'est seulement lorsque l'ontique est identique à l'ontologique qu'on peut le prendre au sérieux. Au bout du compte, Heidegger dissout l'ontique dans l'ontologique. L'Être ne peut plus « être pensé sans étant comme l'étant ne peut plus être pensé sans l'être⁸⁷ ».

Sur le plan politique, l'ontologie fondamentale ne peut qu'aboutir à une pensée littéralement conservatrice. Elle cède passivement le pas à « une intuition acceptante⁸⁸ ». L'idéologie de l'ontologie fondamentale, c'est qu'elle se présente « comme championne d'un "sens" basique et absolu⁸⁹ ».

85 Theodor W. ADORNO, « Être et existence », art. cité, p. 16373.

86 Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, trad. par François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 32.

87 Arno MÜNSTER, *Adorno : une introduction*, Paris, Hermann, 2008, p. 181.

88 Theodor W. ADORNO, « Le besoin ontologique », art. cité, p. 16164.

89 *Ibid.*, p. 16165.

Adorno n'y voit qu'une « arrogante prétention à décréter l'ordre » ou du moins à le maintenir⁹⁰. C'est pourquoi, dans son séminaire francfortois du 15 décembre 1960, il inscrit l'ontologie existentielle dans la lignée des « contre-Lumières⁹¹ ». Pour Heidegger, le monde réifié, « à cause de sa méprisable inauthenticité face à l'être [...] est tenu en quelque sorte pour indigne d'être transformé⁹² ». Aussi, le 26 janvier 1961, Adorno conclut-il que la pensée de Heidegger aboutit à « la demande de se soumettre à la cécité de l'histoire, comprise comme une mise en acte de l'histoire de l'être⁹³ ».

À la différence de ses collègues philosophes français, Adorno soutient que Heidegger ne les aide en rien à sortir des impasses philosophiques et politiques de l'époque qui leur est contemporaine. Si, dans l'ontologie fondamentale, la recherche du sens de l'être est le trait le plus marquant du *Dasein* humain, cette recherche se voit constamment remise en question par les libertés sociales factices, par le domaine du « on » (*das Man*). Adorno ne trouve pas de mots assez durs pour dénoncer cette idée :

Ce que la société fait subir de chaotique au sujet, ce n'est pas un surplus de liberté, mais un manque de liberté : les projets ontologiques méconnaissent cela ou bien nient obstinément cela [...]. Heidegger encourage la servitude de la pensée et repousse le mot d'humanisme, avili selon lui par ceux qui s'en sont servis sur le marché public [...]. On pourrait bien se demander s'il ne veut pas supprimer ce qu'il nomme les parlottes sur l'humanisme, dans le dessein d'abattre l'humanisme lui-même⁹⁴.

Si Kostas Axelos et Henri Lefebvre ont lu la *Lettre sur l'humanisme* comme l'invitation à un dialogue avec le marxisme humaniste, Adorno insiste sur la teneur destructrice de ce texte.

Que faire alors? Adorno ébauche, en guise de conclusion, une voie « vers une dialectique négative », selon ses propres termes. Ce n'est vraiment que la première étape de ses réflexions qui, à la différence de la critique de l'heideggérianisme, évolueront énormément jusqu'à la publication du livre portant ce même titre en 1966. En fait, les deuxième et troisième parties de la *Dialectique négative* ne seront élaborées dans le

.....
90 *Ibid.*, p. 16169.

91 *Id.*, *Ontologie und Dialektik...*, *op. cit.*, p. 149.

92 *Id.*, *Dialectique négative*, Paris, Payot, 1978, p. 77.

93 *Id.*, *Ontologie und Dialektik...*, *op. cit.*, p. 253. C'est nous qui soulignons.

94 *Id.*, « Le besoin ontologique », art. cité, p. 16170-16171.

cadre des leçons francfortoises qu'entre 1964 et 1966⁹⁵. Pour en revenir aux conférences au Collège de France, Adorno y procède à une mise en question de l'ontologie d'autant plus efficace qu'il a commencé par en souligner les mérites. L'ontologie a constaté que « le sujet et l'objet ne sont ni des finalités ni des entités rigide­ment antithétiques ». Mais elle a fait fausse route, c'est un défaut irrémédiable qui tient à sa structure même. Les théorèmes de l'ontologie s'éloignent de l'expérience non réglementée. Ils dénoncent la transition de la pensée en réalité sociale comme « hétérodoxie, comme étude du seul existant⁹⁶ ». C'est pourquoi il faut en finir avec les ontologies. « La critique entreprise par nous de l'ontologie », dit-il, n'a pas pour but d'établir « une autre ontologie pas plus qu'une non-ontologie⁹⁷ ».

La sociologie critique doit avoir le courage de se replonger dans l'histoire concrète sans Heidegger, lequel ne peut aucunement servir de guide. C'est l'histoire concrète et non pas la qualité abstraite d'historicité qui devient le médium de la philosophie. Comme Adorno le constate dans ses notes préparatoires du 27 juin 1959, il s'agit de critiquer l'« ontologisation de l'histoire » opérée par Heidegger⁹⁸. Le recours à la totalité ou à l'être n'est plus possible, ne serait-ce que comme schème heuristique, ainsi que le préconisent, dans le sillage de Heidegger, Lucien Goldmann et Henri Lefebvre. L'inclusion du sujet observant que ces derniers défendent n'y change rien : « Le toit initialement percé qui abritait la totalité, l'absolu, est détruit ; la pensée, sans protection et sans rempart, doit se mesurer à l'aune des objets » concrets⁹⁹. Moins la théorie se donne l'air d'être définitive et d'englober toute chose, moins elle se réifie, moins elle devient rigide vis-à-vis du penseur.

À la suite des conférences, tout était en place pour qu'un vrai débat sur l'heideggérianisme et la gauche française puisse se développer. L'importance que le public français a pour Adorno s'atteste à maintes reprises dans sa correspondance. En 1966, il écrit à Elisabeth Lenk que la *Dialectique*

95 Rolf TIEDEMANN, « Nachbemer­kung des Herausgebers », art. cité, p. 424.

96 Theodor W. ADORNO, « Le besoin ontologique », art. cité, p. 16154.

97 Id., « Vers une dialectique négative », dactylographie datée du printemps 1961, traduite en français par Gabrielle Wittkop-Ménardeau, Archives Theodor W. Adorno, Francfort, p. 16518.

98 Id., notes de travail du 27 juin 1959, citées dans Rolf TIEDEMANN, « Nachbemer­kung des Herausgebers », art. cité, p. 424-425.

99 Id., « Vers une dialectique négative », art. cité, p. 16524.

négative avance bien. Quant au titre français, « Dialectique noire » ne serait pas un mauvais choix, mais « Dieu sait, dit-il, si et quand le livre paraîtra en français¹⁰⁰ ». Les lecteurs français doivent attendre jusqu'en 1978. Cela est lié à une suite d'événements imprévisibles. Le propos d'Adorno au Collège de France provoque des réactions, souvent violentes, de la part des heideggériens. Le maître lui-même se plaint dans une lettre à Ernst Jünger écrite en 1966 « qu'on avait convoqué Wiesengrund-Adorno à Paris pour tenir des propos incendiaires contre moi¹⁰¹ ». Kostas Axelos, Lucien Goldmann et Henri Lefebvre, quant à eux, tiendront par la suite la pensée heideggérienne de plus en plus à l'écart.

Mais les zéloteurs ne manquent pas. Ceux-ci veulent se venger à tout prix. Ainsi, Jean Beaufret, destinataire de la *Lettre sur l'humanisme*, mobilise toutes ses ressources institutionnelles. Il cherche le soutien d'un autre heideggérien très influent, Maurice Merleau-Ponty, titulaire de la chaire de Bergson au Collège de France depuis 1952. Ce dernier était, depuis bien longtemps, parti à la recherche d'une « ontologie indirecte¹⁰² ». Dans un récit, Beaufret fait allusion à l'impact qu'ont eu les conférences d'Adorno : « Merleau-Ponty eut dès lors à cœur de faire cesser ce qu'il tenait pour un scandale et, professeur au Collège de France (où Heidegger venait d'être publiquement vitupéré), il m'annonça, le 5 avril 1961, qu'il avait demandé à l'Assemblée l'invitation de Heidegger¹⁰³. »

Le terrain est donc préparé pour un débat philosophique entre Heidegger, Adorno et la gauche française. Or, ce débat n'aura jamais lieu. Un mois plus tard, le 3 mai 1961, Maurice Merleau-Ponty meurt d'une attaque cérébrale. Les conférences d'Adorno sont pratiquement vouées à l'oubli. Elles font désormais partie de l'angle mort des années 1950.

Dans une lettre à Robert Minder datée du 16 mai 1961, Adorno, confronté à la disparition de son adversaire philosophique, se montre très délicat :

Permettez-moi d'ajouter à quel point la mort de Merleau-Ponty m'a choqué. Rien ne m'aurait donné matière à penser, lorsque vous aviez eu la gentillesse de nous présenter l'un à l'autre, que je me trouvais en face d'un moribond. Il

.....
100 Lettre de Theodor W. Adorno à Elisabeth Lenk, datée du 12 mai 1966, dans Theodor W. ADORNO, Elisabeth LENK, *Briefwechsel...*, op. cit., p. 88.

101 Lettre de Martin Heidegger à Ernst Jünger, datée du 27 août 1966, dans Martin HEIDEGGER, Ernst JÜNGER, *Briefwechsel 1947-1975*, éd. par Günther Figal, Stuttgart, Klett, 2008, p. 243.

102 Emmanuel de SAINT AUBERT, *Vers une ontologie indirecte : sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006.

103 Jean BEAUFRET, *Dialogue avec Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, vol. 4, p. 86.

était sans doute une force intellectuelle extraordinaire – et c’est à cause de nos différences théoriques que je me sens qualifié et obligé de le dire. Face à l’irrévocable, je ressens par rapport à lui, après m’en être pris juste avant sa mort à des positions qui lui étaient essentielles, comme un sentiment de culpabilité. Comme on s’est embarqué dans la vie : quand on veut dire la vérité, cela même tend vers le mal¹⁰⁴.

.....
104 Theodor W. Adorno à Robert Minder, lettre datée du 16 mai 1961, cité dans Rolf TIEDEMANN, « Nachbemerkung des Herausgebers », art. cité, p. 427.

TROISIÈME PARTIE
LES LIGNES DE FUITE.
PHILOSOPHIE, HISTOIRE DE LA
PHILOSOPHIE, PSYCHOLOGIE

Forer de nouveaux passages théoriques, ouvrir des perspectives spéculatives inédites, telle est l'ambition des penseurs qui, ayant découvert la philosophie avec Sartre et Merleau-Ponty, essaient de se libérer de la tutelle écrasante de ces glorieux aînés. Les parcours respectifs de Deleuze et Foucault sont à cet égard instructifs. Ils ne sont pas nés géniaux, mais ils ont travaillé à devenir originaux, en s'orientant avec prudence et difficulté entre la philosophie et l'histoire de la philosophie, la psychologie et l'histoire. Sans doute ont-ils alors fait leur miel d'une foule d'hybridations philosophiques singulières qui émergèrent dans les années 1950 et dont l'historiographie ultérieure n'a le plus souvent pas conservé la mémoire.

Philosophie et histoire de la philosophie
pendant les années 1950.

Le cas du jeune Gilles Deleuze

Giuseppe Bianco

Parmi les philosophes nés en France pendant les années 1920, Gilles Deleuze est sans doute celui qui s'est montré le plus ouvertement partisan d'une conception de la philosophie que je nommerai « exceptionnaliste ». Une telle conception soutient la singularité essentielle du discours philosophique et son irréductibilité aux déterminants psycho-sociaux. Le caractère exceptionnaliste du discours métaphilosophique de Deleuze atteint sa pureté dans *Qu'est-ce que la philosophie?*¹. Dans cet ouvrage, à travers la tentative de démarquer nettement la philosophie de l'opinion et de la science, Deleuze et Guattari opposent le plan d'immanence, les personnages conceptuels, les problèmes, les concepts et les événements, propres à la philosophie, au plan de référence, aux personnages psycho-sociaux, aux fonctions et aux états de choses, propres à la science. En outre, au début du livre, Deleuze et Guattari affirment aussi que le problème de la nature de la philosophie se pose tardivement au philosophe : la question « qu'est-ce que la philosophie ? » est une question de « vieillesse », qu'on pose de manière concrète « quand on n'a plus rien à demander² ».

En analysant la trajectoire de Deleuze au cours des années 1950, je voudrais soutenir deux thèses. La première est que toute conception exceptionnaliste, en tentant de préserver la singularité de l'acte philosophique, constitue en réalité un obstacle épistémologique considérable pour l'exercice de la philosophie elle-même, du moins si celle-ci est conçue comme une tentative pour acquérir un degré supérieur de réflexivité. Deuxièmement, que, loin d'être une question de vieillesse, « qu'est-ce que la philosophie ? » est une question de jeunesse ; la manière dont elle est posée

1 Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit, 1993.

2 *Ibid.*, p. 6.

par un auteur dépend du début de son itinéraire intellectuel, en lequel ses dispositions intellectuelles s'enracinent le plus profondément.

Je procéderai en trois temps.

Dans un premier moment, il s'agira de décrire l'état du champ philosophique français entre la fin des années 1940 et le début des années 1950 ainsi que l'espace des possibles dans lequel Deleuze a mobilisé son capital de départ. Je prendrai ensuite en considération la controverse entre Ferdinand Alquié et Martial Gueroult qui éclate au début des années 1950. Cette controverse, qui portait initialement sur le type d'interprétation à donner à la pensée de Descartes, a entraîné une discussion sur la tâche de l'historien de la philosophie, sur l'histoire de la discipline et sur le statut épistémologique de la philosophie elle-même, dans sa pluralité d'expressions historiques. Dans un troisième moment, je montrerai comment Deleuze qui, au milieu des années 1950, écrit peu ou rien – il s'agit du fameux « trou de huit ans » évoqué par Deleuze dans un entretien de 1988³ – cherche à réaliser une synthèse entre Alquié et Gueroult, entre un modèle littéraire et un modèle scientifique de l'histoire de la philosophie. À partir d'une série de documents des années 1950, j'essayerai de montrer que cette conception de la philosophie et de son histoire informera toute la production théorique de Deleuze.

PHILOSOPHIE ET SCIENCES HUMAINES

Au lendemain de la Libération, la France se relève tout juste des événements qui l'ont mise à genoux pendant les quatre ans de guerre et l'Occupation⁴. Le bloc unitaire des forces antifascistes, formé en 1934 et consolidé pendant la deuxième moitié des années 1930 – à partir de l'expérience du Front populaire et pendant l'Occupation et la Résistance –, est en train de se décomposer rapidement dans un processus que la date du 5 juin 1948 marque irréversiblement, à la suite de l'application du plan Marshall et de la réponse

3 Gilles DELEUZE, « Sur la philosophie », dans Id., *Pourparlers*, Paris, Éditions de Minuit, 1990, p. 183.

4 J'ajoute ici quelques éléments au tableau brossé par Jean-Louis FABIANI (« Sociologie et histoire des idées : L'épistémologie et les sciences humaines », dans *Les enjeux philosophiques des années 1950*, Paris, Centre Georges-Pompidou, 1989, p. 115-130), par Pierre BOURDIEU (avec Jean-Claude PASSERON, « Sociology and Philosophy in France since 1945: Death and Resurrection of a Philosophy without Subject », *Social Research*, 34/1, 1967, p. 162-212 ; « Aspirant philosophe. Un point de vue sur le champ universitaire dans les années 50 », dans *Les enjeux philosophiques des années 1950*, op. cit. ; *Méditations pascalienues*, Paris, Seuil, 1997 ; *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir, 2004) et par José Luis MORENO PESTAÑA (*En devenant Foucault. Sociogenèse d'un grand philosophe*, Broissieux, Éditions du Croquant, 2006).

du parti communiste à ce plan à travers la doctrine de Jdanov. Cette polarité macroscopique, loin d'avoir un effet direct sur le champ intellectuel, exerce sur lui une influence complexe, qui s'inscrit sur le fond problématique et institutionnel qui avait commencé à se profiler pendant les années 1930. *Les Temps modernes* se trouvent au centre du champ intellectuel, véhiculant une philosophie phénoménologico-existentielle influencée par l'entrée tardive en France des philosophies de l'histoire de Marx, Hegel, Weber.

Cependant la tentative sartrienne de proposer une doctrine philosophique capable de fournir une lecture originale et hétérodoxe du marxisme ne tarde pas à se trouver au centre de polémiques et de différends. Pendant la deuxième moitié des années 1940, de Henri Lefebvre au jeune François Châtelet en passant par Jean-Toussaint Desanti et les intellectuels liés au parti, tous, appliquant le jdanovisme en théorie, condamnent la phénoménologie existentielle, considérée comme le dernier avatar idéologique du spiritualisme français.

Cela dit, les controverses de Sartre avec Aron, de Merleau-Ponty avec Sartre et de ces trois penseurs avec les intellectuels marxistes se développent sur un canevas de thèmes et de problèmes partagés qui ont commencé à s'esquisser au cours des années 1930. Sans aller aussi loin que Frédéric Worms, qui parle d'un « moment de l'existence⁵ », il est impossible ne pas remarquer que des positions souvent divergentes gardent une base paradigmatique commune. Tous ces auteurs tentent, en effet, d'articuler un nouvel humanisme « concret⁶ » avec une pensée de l'histoire.

À ce moment-là, les sciences humaines et sociales ne possèdent pas encore le pouvoir d'attraction qu'elles exerceront sur les aspirants philosophes pendant les années 1950 et 1960, à la suite de la publication de *Tristes tropiques* et de la diffusion de la version lacanienne de la psychanalyse; en sociologie règne l'éclectisme promu par Georges Gurvitch, qui laisse autant d'espace à la sociologie américaine qu'au marxisme; la psychologie tente de fédérer les nouvelles orientations gestaltistes, comportementalistes et psychanalytiques sous les ailes protectrices de la phénoménologie existentielle ou du marxisme, ou se déploie en tentatives syncrétiques comme celle d'Ignace Meyerson ou de Daniel Lagache. En même temps cependant, on assiste à un lent processus d'émancipation institutionnelle des sciences humaines et sociales. La VI^e section de l'École

5 Frédéric WORMS, *La philosophie en France au xx^e siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009.

6 Voir aussi Jacques DERRIDA, « Les fins de l'homme », dans *Id.*, *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

pratique des hautes études est fondée en 1947 et Fernand Braudel est élu au Collège de France deux ans plus tard. En 1947 est également créée la licence de psychologie et, la même année, Daniel Lagache est le premier psychanalyste à être nommé à une chaire de psychologie à la Sorbonne. Deux ans plus tard, il publie son célèbre ouvrage *L'unité de la psychologie*. La licence en sociologie ne sera instituée qu'en 1957, grâce à Raymond Aron, mais déjà en 1946, Georges Gurvitch, élu à la Sorbonne, fonde, dans le cadre du CNRS, le Centre d'études sociologiques. Créateur de la Bibliothèque de sociologie contemporaine et des *Cahiers internationaux de sociologie*, il anime dès 1947 à la Sorbonne le laboratoire de sociologie de la connaissance. Le Centre d'études sociologiques, qui accueillera des agrégés en philosophie marxisants comme Henri Lefebvre, Georges Friedmann et Alain Touraine, symbolise la reconnaissance scientifique de la sociologie, élevée au rang de science expérimentale. La pratique de la sociologie prend ainsi ses distances à l'égard de l'enseignement tout en s'affranchissant du mécénat.

Depuis Victor Cousin, et à plus forte raison depuis les réformes de la Troisième République⁷, l'histoire de la philosophie occupe une place non contestée dans le cadre du système universitaire : elle a pour fonction de garantir la continuité et l'identité d'une discipline dans sa relation aux sciences positives. Sur le plan institutionnel se produit à ce moment-là une série de déplacements de chaires : en 1946, Martial Gueroult, professeur à Strasbourg depuis l'avant-guerre, quitte son poste pour la Sorbonne où il reprend la chaire qui avait été occupée par son maître Léon Brunschvicg. La chaire de Strasbourg est « passée » à un autre élève de Brunschvicg, Jean Hyppolite. Celui-ci sera recruté à la Sorbonne en 1947, après avoir soutenu sa propre thèse sur Hegel. En 1951, à la suite du départ d'Étienne Gilson pour le Canada, Gueroult quitte la Sorbonne pour le Collège de France. Ferdinand Alquié, qui avait été professeur en khâgne à Henri-IV en 1944-1945, assistant à la Sorbonne en 1945-1946 et professeur à l'université de Montpellier jusqu'à 1951, est alors recruté à la Sorbonne à la place d'Émile Bréhier, qui avait été son maître ainsi que celui de Gueroult et d'Hyppolite. Bréhier, disciple à la fois d'Henri Bergson et de Victor Delbos, avait été l'auteur d'une importante *Histoire de la philosophie*, texte de référence des étudiants pendant les années 1940⁸, mais aussi,

⁷ Voir Jean-Louis FABIANI, *Les philosophes de la République*, Paris, Éditions de Minuit, 1988.

⁸ Voir le témoignage de Louis Althusser dans *L'avenir dure longtemps*, Paris, Stock/Imec, 1994, p. 174.

à partir du début des années 1940, d'importants recueils sur la pratique de l'histoire de la philosophie⁹.

L'histoire de la philosophie, domaine que l'on croirait volontiers extérieur aux problèmes épistémologiques, est alors animée par des débats qui concernent son statut et son rapport à la philosophie. Depuis les années 1930, et de manière plus significative encore dans le courant des années 1940, le nombre d'essais d'historiens de la philosophie consacrés aux méthodes et à l'objet de la discipline est en constante augmentation. Par-delà leur diversité, tous ces essais visent à préserver le domaine de l'histoire de la philosophie, en tant que discipline réservée aux philosophes, d'ingérences extérieures éventuelles. Autrement dit, de protéger la philosophie contre toute tentative de remise en cause de sa position d'exceptionnalité. Il s'agit d'une véritable « garde aux frontières épistémologiques » de la discipline, pour reprendre l'expression de Jean-Louis Fabiani¹⁰. La pénétration tardive en France des philosophies de l'histoire allemandes, l'importance nouvellement acquise par la théorie marxiste des idéologies, la promotion par Gurvitch d'une sociologie de la connaissance, la lecture symptômale des œuvres promue par certains psychologues et psychanalystes – tout cela justifie l'attitude de défense des historiens de la philosophie.

ESPACE DES POSSIBLES

La stratégie de carrière de Deleuze ne prend son sens que dans ce contexte. Si nous pensons aux contemporains de Deleuze, leurs trajectoires et leur tentative de singularisation doivent être inscrites dans le cadre que je viens d'indiquer : le jeune Derrida, du moins jusqu'à la moitié des années 1960, est reconnu comme un phénoménologue¹¹, Althusser comme un épistémologue marxiste¹², Foucault, comme un psychologue d'orientation

⁹ Émile BRÉHIER, *La philosophie et son passé*, Paris, PUF, 1941, réimpr. 1950 ; Id., *Transformation de la philosophie française*, Paris, PUF, 1950 ; Id., *Les thèmes actuels de la philosophie*, Paris, PUF, 1951 ; Id., *Études de philosophie antique*, Paris, PUF, 1955.

¹⁰ Jean-Louis FABIANI, *Les philosophes de la République*, Paris, Éditions de Minuit, 1988, p. 97. Sur l'histoire de la place de l'histoire de la philosophie dans l'université, voir aussi Cristina CHIMISSO, *Writing the History of the Mind: Philosophy and Science in France 1900-1960s*, Londres, Ashgate, 2008.

¹¹ Pour la formation de Derrida, voir Edward BARING, *The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

¹² Il se définit de cette manière dans « Sur l'objectivité de l'histoire. Lettre à Paul Ricœur » de 1955 (dans Louis ALTHUSSER, *Solitude de Machiavel*, Paris, PUF, 1998, p. 17-31) et dans certaines interventions orales des années 1950.

marxiste et phénoménologique¹³. Deleuze semble un merle blanc, du moins si l'on en croit ses déclarations d'exceptionnalité datant des années 1970. Vers la fin des années 1940, au moment où il obtient l'agrégation, il sort à peine d'une période au cours de laquelle il a intériorisé, sous l'influence de Sartre, un modèle littéraire et prophétique de la pratique de la philosophie. S'il n'est plus un jeune khâgneux sartrien, il n'est pas encore le philosophe nietzschéen, ni le prophète du désir et du moléculaire, ni l'intellectuel engagé qui, dans les salles enfumées de Vincennes, côtoiera des malades mentaux, des cliniciens, des trotskistes, des militants de la cause palestinienne, ni, enfin, le signataire de tracts qui flirtera avec la bande à Baader. C'est un jeune professeur – c'est-à-dire un reproducteur au sens de Bourdieu – et un apprenti philosophe qui tente de « faire sa philosophie¹⁴ », autrement dit de trouver sa place dans un champ de producteurs¹⁵. Comme son ami le romancier Michel Tournier, il partage – pour des raisons qui ont probablement à voir avec son parcours personnel¹⁶ – le refus de la figure humaniste de l'intellectuel engagé proposée par Sartre après 1945. Deleuze cesse d'être sartrien, mais il ne s'inscrit pas au parti. N'étant pas germaniste, et n'ayant donc pas les compétences requises, il ne devient ni phénoménologue ni heideggérien¹⁷. Il se tient à distance des sciences humaines et sociales : ni la psychologie ni la sociologie ne l'intéressent particulièrement, contrairement à ses amis communistes Revault d'Allonnes et François Châtelet, proches du *Journal de psychologie* d'Ignace Meyerson.

¹³ Voir José Luis MORENO PESTAÑA, *En devenant Foucault. Sociogenèse d'un grand philosophe*, op. cit.

¹⁴ Voir le témoignage de François Châtelet dans *Chronique des idées perdues*, Paris, Stock, 1978, qui raconte que, déjà à la Libération, le but de Deleuze était de « se faire une philosophie ».

¹⁵ Voir certaines déclarations de Deleuze : « Je suis d'une génération, une des dernières générations qu'on a plus ou moins assassinée avec l'histoire de la philosophie » (Gilles DELEUZE, « Lettre à un critique sévère », dans Id., *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit, 1990, p. 14). Ou bien celle faite à Claire Parnet : « À la Libération, on restait bizarrement coincé dans l'histoire de la philosophie. Simplement on entrait dans Hegel, Husserl et Heidegger ; nous nous précipitions comme des jeunes chiens dans une scolastique pire qu'au Moyen Âge » (Gilles DELEUZE, Claire PARNET, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, p. 19).

¹⁶ Il est probable que ceci soit lié à la disparition d'un frère saint-cyrien dans les convois de la mort, conséquence de son engagement dans la Résistance. Voir François Dosse, *Gilles Deleuze, Félix Guattari : biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2009.

¹⁷ « J'ai donc commencé par l'histoire de la philosophie, quand elle s'imposait encore. Je ne voyais pas de moyen de m'en tirer, pour mon compte. Je ne supportais pas Descartes, les dualismes et le Cogito, Hegel, les triades et le travail du négatif », Gilles DELEUZE, Claire PARNET, *Dialogues*, op. cit., p. 21. Alquié dira curieusement en 1954 que « Wahl [...] [est] à la fois, l'anti-Hegel et l'anti-Descartes » (Ferdinand ALQUIÉ, « Jean Wahl et la philosophie », réédité dans *Solitude de la raison*, Paris, Le Terrain vague, 1966, p. 191).

En revanche, ses deux professeurs d'hypokhâgne et de khâgne, Jean Hyppolite et Ferdinand Alquié, encouragent Deleuze sur la voie de l'histoire de la philosophie tout en favorisant sa carrière. Le premier, qui lui a permis d'obtenir une bourse pour préparer l'agrégation à Strasbourg¹⁸, publie son mémoire pour le diplôme d'études supérieures dans la collection qu'il dirige, « Épiméthée », et l'introduit au sein de l'Association des amis de Bergson : le jeune philosophe y présente en 1954 une communication, « L'idée de différence chez Bergson », qui deviendra l'un de ses premiers essais¹⁹. Grâce au second, il publie des comptes rendus dans les *Cahiers du Sud* et il obtient le poste de philosophie de l'hypokhâgne du lycée Louis-le-Grand d'abord²⁰, puis devient assistant à Sorbonne. L'abondante correspondance entre le maître et l'élève²¹ témoigne d'une relation forte, qui durera jusqu'à la fin des années 1960. D'abord surréaliste²², animateur de la revue littéraire les *Cahiers du sud* et auteur d'essais publiés dans *Les Temps modernes*, Alquié incarne une figure littéraire du philosophe qui est compatible avec celle proposée par Sartre – figure dont Deleuze est cependant en train de s'éloigner avec une bonne partie de sa génération. Président du jury de l'agrégation et du concours d'entrée à l'École normale supérieure, jouissant par là même d'une situation importante au sein des institutions, Alquié est en outre un historien de la philosophie dont la rigueur impose le respect.

Outre le modèle littéraire incarné par Alquié, un autre modèle apparaît au moment où celui-ci quitte Paris pour aller enseigner à l'université de

18 Gilles DELEUZE, « Le "Je me souviens" de Gilles Deleuze », *Le Nouvel Observateur*, 16-22 novembre 1995, p. 114.

19 Id., « La conception de la différence chez Bergson », dans Id., *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens, 1953-1974*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 43-72.

20 En 1946, Alquié écrit un compte rendu du numéro monographique de la revue *Espace*, dans lequel Deleuze avait publié l'un de ses premiers articles, « Du Christ à la bourgeoisie » (Ferdinand ALQUIÉ, « La vie intérieure et l'Esprit », *Gazette des lettres*, 20 juillet 1946). Deleuze mentionne Alquié et son cartésianisme rigide dualiste dans un autre écrit publié au même moment (la préface à une réédition du livre de Jean Malfatti de Montereggio, *La mathèse ou anarchie et hiérarchie de la science*, Paris, Griffon d'Or, 1946, p. XI).

21 Cette correspondance est déposée à la bibliothèque municipale de la ville de Carcassonne, dans le fonds Ferdinand Alquié.

22 Sur Alquié, outre Jean-Luc MARION, Jean DEPRUN (éd.), *La passion de la raison : hommage à Ferdinand Alquié*, Paris, PUF, 1987, voir Alexis PHILONENKO, « Ferdinand Alquié ou de la lucidité », *Revue de métaphysique et de morale*, 90/4, 1985, p. 462-482 ; Nicolas GRIMALDI, « La répétition : étude sur l'expérience métaphysique dans la philosophie de Ferdinand Alquié », *Revue de métaphysique et de morale*, 78/2, 1974, p. 129-150 ; Jean-Luc MARION, s. v. « Ferdinand Alquié », dans Denis HUISMAN (éd.), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1984 ; Gerassimos VOKOS, « Ferdinand Alquié, lecteur de Spinoza », dans Olivier BLOCH (éd.), *Spinoza au xx^e siècle*, Paris, PUF, 1993, p. 105-112.

Montpellier à la fin de l'année 1945²³ : le modèle représenté par Martial Gueroult²⁴. Gueroult devient la référence en histoire de la philosophie, surtout après son entrée au Collège de France en 1951, où il a été élu contre Alexandre Koyré, que l'on a sans doute jugé trop historien compte tenu de sa proximité avec le groupe des *Annales*. Dans son souci de séparer la philosophie, conçue comme une activité rationnelle de résolution de problèmes, de l'histoire de la philosophie, en tant que reconstruction objective de l'architecture des œuvres, Gueroult propose une approche quasi « scientifique » des textes philosophiques.

Un tel modèle contredit frontalement la figure incarnée par Sartre et par les existentialistes, avec lesquels Gueroult ne polémiqua guère, même s'il garde une distance critique. Au début des années 1950, l'énorme capital symbolique accumulé par Sartre dans le champ littéraire et politique a pour contrepartie une progressive dévaluation dans le champ de la philosophie académique, qui a exprimé à plusieurs reprises son admiration pour le travail de Gueroult. Althusser écrit, dans *L'avenir dure longtemps*, que, à l'École normale, « la mode était d'affecter de mépriser Sartre, qui était à la mode²⁵ ». Plus précisément, l'humanisme engagé qui transparait dans les écrits sartriens postérieurs à la Libération – comme *L'existentialisme est un humanisme* et *Qu'est-ce que la littérature ?* – peine à être accepté par Deleuze. Dans une lettre envoyée à Alquié en 1948 – année au cours de laquelle il prépare l'agrégation –, il exprime clairement sa lassitude face aux dernières expressions de l'« existentialisme » et à la conception de la philosophie qui s'y manifeste :

Le livre de Sartre sur Baudelaire, absolument commercial, et celui de S. de Beauvoir sur la morale [...] m'ont dégoûté : normalement je comprends tout à fait que la philosophie ne peut en aucun cas partir d'attitudes décrites, mais seulement du concept de vraie philosophie, comme discipline abstraite et systématique, et même sèche : elle est un monologue (et pas un dialogue).

Je voudrais montrer de quelle manière la trajectoire intellectuelle de Deleuze pendant les années 1950 se trouve à mi-chemin entre le modèle représenté

23 Entre 1948, moment où Deleuze obtient son agrégation, et 1951, moment où Alquié est recruté à la Sorbonne, la correspondance entre les deux hommes s'interrompt.

24 Gueroult avait représenté un modèle pour toute une génération. Aussi bien Derrida (voir l'entretien contenu dans Maurizio FERRARIS, *Postille a Derrida*, Turin, Rosenberg & Sellier, 1990) que Foucault (Michel FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris, Seuil, 1969, p. 11) et Althusser (Louis ALTHUSSER, *L'avenir dure longtemps*, op. cit., p. 173-174) en ont souligné l'importance.

25 Louis ALTHUSSER, *L'avenir dure longtemps*, op. cit., p. 323.

par Alquié et celui représenté par Gueroult, dont la célèbre polémique – d’abord sur l’interprétation de Descartes, ensuite sur l’essence de l’acte philosophique et le métier d’historien de la philosophie – traverse toute la décennie. Cette situation provoque, chez le jeune philosophe, une position irénique, qui apparaît dans la correspondance avec Alquié. Étrangement, Deleuze semble attribuer à son maître une idée de la philosophie qui est en réalité celle de Gueroult, comme on le voit dans la conclusion du passage précédemment cité, qui s’achève par ces mots : « Si je vous raconte cela, c’est que je me sens votre élève, même si vous ne pensez pas ainsi²⁶. »

STRUCTURES MENTALES ET EXPÉRIENCE PHILOSOPHIQUE

J’aborderai d’abord les conceptions d’Alquié telles qu’elles émergent de ses deux thèses de 1950, *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*²⁷ et *La nostalgie de l’Être*²⁸. Ces ouvrages ont été qualifiés d’« existentialistes » par leurs premiers commentateurs. Il est d’autant plus indiqué de commencer par eux qu’ils sont discutés par Deleuze dans ses lettres du début des années 1950.

D’après Alquié, qui veut voir dans le cartésianisme le paradigme de l’acte philosophique, la philosophie s’affranchit de l’horizontalité du temps historique grâce au rapport « vertical » que chaque philosophe entretient avec l’Être. Comme ce rapport se configure d’une manière chaque fois singulière, il en résulte une diversité de manifestations historiques de la philosophie, et l’histoire de la philosophie « ne manifeste aucun progrès, mais seulement l’éternité d’un rappel à l’Être²⁹ ». Chaque philosophe rompt avec le sens commun et avec la science de son époque et montre que les faits ne prennent leur sens que grâce à un sujet qui connaît, agit et désire, ce sujet entretenant une relation avec un Être éternel inobjectivable dont il est irrémédiablement séparé. La philosophie se présente alors comme une paradoxale « connaissance de l’absence », qui est à la fois discours rationnel et expérience existentielle. L’historien de la philosophie est appelé à rendre compte de ces deux dimensions de l’acte philosophique : les concepts et le parcours qui a amené le philosophe à découvrir l’infini. Alquié parle ainsi

.....
²⁶ *Ibid.*

²⁷ Ferdinand ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1950.

²⁸ *Id.*, *La nostalgie de l’Être*, Paris, PUF, 1950.

²⁹ *Ibid.*, p. 34.

de « structures mentales³⁰ ». Il refuse l'explication purement psychologique et historico-sociologique de la philosophie, dans la mesure où le parcours intellectuel du philosophe reste irréductible à des déterminants psychosociaux. Mais il rejette aussi bien les lectures structurales comme celle de Gueroult : non seulement elles ne sont pas capables de rendre raison de la dimension existentielle de l'acte philosophique³¹, mais, soulignant l'irréductibilité des systèmes, elles risquent paradoxalement de réduire le discours de l'historien de la philosophie à une variété de causalisme. Car alors, écrit Alquié :

La Philosophie cède tous ses droits à l'Histoire. En effet à force de penser que l'histoire des idées est faite de systèmes qui s'opposent, on arrive à considérer ces systèmes comme des faits, à les expliquer par leurs causes : causes psychologiques, causes sociales, causes affectives, causes économiques. Un renversement complet s'opère alors, l'Histoire demeure seule, la prétention de la Philosophie est dévalorisée, puisque la pensée du philosophe, qui veut atteindre le vrai, est niée dans son fondement et dans son projet essentiel ; on transforme cette pensée en un fait, et on ramène ce fait à sa cause³².

En 1956, Deleuze publie dans les *Cahiers du Sud* un compte rendu du livre d'Alquié, *Descartes, l'homme et l'œuvre*. Il y écrit qu'Alquié exprime dans son livre « une conception de la philosophie que nous devons conserver, une pensée qui exprime l'essence même de la métaphysique³³ ». Cette conception est soucieuse du développement de la pensée d'un auteur, mais elle garantit aux philosophes l'exclusivité de sa compréhension ; elle traite le philosophe comme un individu en rupture avec son temps et en rapport avec un Être qui le dépasse. Plus tard, dans *Spinoza et le problème*

.....
30 « En parlant de structure mentale, je ne veux donc pas faire dériver l'histoire de la philosophie vers ce qui est affectif, vers ce qui est passager, je ne veux pas l'orienter vers l'étude des structures propres à chaque individu, à chaque auteur, je ne veux pas confondre philosophie et littérature. Bien au contraire, je crois que c'est par une telle méthode que l'on peut atteindre l'esprit, l'esprit humain j'entends, dans son contact avec l'Être », Ferdinand ALQUIÉ, « Structures logiques et structures mentales en histoire de la philosophie », *Bulletin de la société française de philosophie*, 3, juin 1953, p. 103. Voir Ferdinand ALQUIÉ, *Qu'est-ce que comprendre un philosophe ?*, Paris, CDU, 1956.

31 *Ibid.*, p. 97 : « On peut découvrir, dans toute œuvre philosophique, bien des éléments qui ne peuvent pas être ramenés à la logique du système, et qu'il faut bien expliquer d'une autre façon. Et je signalerai ici [...] tout ce qui, chez les philosophes, s'exprime par le ton : ton de gravité, de joie, de désespoir ou de délivrance. »

32 *Ibid.*, p. 95.

33 Gilles DELEUZE, « *Descartes, l'homme et l'œuvre*, par Ferdinand Alquié », *Cahiers du Sud*, 43/337, octobre 1956, p. 473.

de l'expression, thèse complémentaire entreprise sous la direction d'Alquié, Deleuze reconnaît l'apport de la méthode diachronique de son professeur : dans son cours de 1958, « Nature et vérité chez Spinoza », Alquié a justement souligné la « grande importance de la chronologie », et ceci lui a permis de comprendre à quel point les notions communes sont une « découverte fondamentale », marquant un « moment décisif du spinozisme³⁴ ». Dans une lettre où il commente le cours d'Alquié, *La morale de Kant*³⁵, Deleuze loue son maître pour avoir restitué à la fois l'unité et l'évolution de la pensée du « grand chinois de Königsberg » :

[Dans le livre] j'y vois deux choses. D'abord la façon dont vous démontrez suivant votre conception l'unité d'une philosophie radicale à travers les démarches diverses [...]. Et puis au début, une autre idée, [...] l'idée que Kant a tiré certains mobiles de leur état de déterminations affectives pour en faire des éléments d'une « structure mentale »³⁶.

Mais, tant chez Alquié que chez Deleuze, ce refus de toute lecture exclusivement synchronique, cette attention pour la chronologie, ne consiste pas dans un historicisme, ni dans un psychologisme, mais dans l'attention pour un temps fait d'expériences ontologiques de rencontres avec des signes qui forcent les philosophes à penser l'Être³⁷. Dans un compte rendu de l'ouvrage d'Alquié, *Philosophie du surréalisme*³⁸, Deleuze souligne l'importance chez Alquié de la théorie surréaliste des signes et de l'involontaire. Sans

34 Id., *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 271, n. 7.

35 Ferdinand ALQUIÉ, *La morale de Kant*, Paris, CDU, 1957.

36 Lettre de Gilles Deleuze à Ferdinand Alquié, 21 novembre (probablement 1960), feuille 50, fonds Ferdinand Alquié.

37 Deux titres d'ouvrages d'Alquié sont exemplaires : *La conscience affective et L'expérience*. Pierre Macherey attire l'attention sur le paradoxe tout apparent, chez Alquié, d'une synthèse entre un certain rationalisme et une théorie des signes et des affects : « Si on y réfléchit, on s'aperçoit qu'il n'y avait pas tellement lieu de s'étonner, du moins en ce qui concerne Alquié, tant sa démarche est cohérente avec elle-même. La critique des abstractions rationnelles de la science auxquelles sont opposées les vérités directement éprouvées de l'ontologie métaphysique au cours d'une "rencontre" renversante mettant en avant la thématique de l'hétérogène, le moi et Dieu, le petit je et le grand Il, n'ayant pas plus de "raisons" d'être réunis qu'un parapluie et une machine à coudre sur une table de dissection, peut paraître directement inspirée par le premier *Manifeste du Surréalisme* et par le déni jeté par celui-ci sur la raison bourgeoise et ses pauvres certitudes. On mesure mieux alors que l'entreprise d'Alquié a consisté à faire passer sur la philosophie de Descartes le souffle vertigineux de l'inspiration et de la déraison, démarche incontestablement décapante » (Pierre MACHEREY, *Querelles cartésiennes*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2014, p. 52).

38 Gilles DELEUZE, « Ferdinand Alquié, *Philosophie du surréalisme* », *Les études philosophiques*, 11/2, avril-juin 1956, p. 314-316.

mentionner le nom d'Alquié, il reprendra cette théorie lorsqu'il élaborera sa thèse d'une « image de la pensée » dans *Proust et les signes* et dans *Différence et répétition*. Dans *Spinoza et le problème de l'expression*, Deleuze attribue aux cours d'Alquié sur Spinoza le mérite d'avoir insisté sur le « thème de la rencontre (*occursus*) dans la théorie spinoziste des affections » et, par conséquent, d'avoir souligné l'existence d'un ordre des « rencontres fortuites » ou « ordre des passions » sous-jacent à l'ordre des raisons³⁹. Plus tôt encore, dans une lettre du 26 novembre 1951, Deleuze interprète le rapport qu'Alquié établit entre empirique et transcendantal, entre l'homme et l'Être, comme « un rapport d'*expression*, de *symbolisation*⁴⁰ ».

SYSTÈMES ET PROBLÈMES

Venons-en maintenant à Gueroult, l'autre protagoniste de la polémique⁴¹. Celui-ci s'est montré hostile à la méthodologie d'Alquié dès la publication de son *Descartes* en 1950, et même à vrai dire au cours de la soutenance de thèse elle-même⁴². Dans une lettre qu'il envoie à Alquié en février 1951, Gueroult lui reproche de pratiquer une « philosophie romancée » et lui conseille de choisir entre « la philosophie pure où vous vous exprimeriez directement vous-même » et « l'histoire de la philosophie, où vous servirez simplement la pensée d'un génie, au lieu de l'enrôler à votre propre service⁴³ ». Il est certain que les premières prises de position publiques de Gueroult au sujet du rapport entre philosophie et histoire de la philosophie sont une réaction aux conceptions d'Alquié, au moment où ce dernier succède à Bréhier à la Sorbonne en 1951. La polémique avec son collègue va s'aiguiser après la publication, en 1953, du *Descartes selon l'ordre des raisons*⁴⁴, et pendant les

.....
 39 Gilles DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 217.

40 Lettre de Deleuze à Alquié du 26 décembre 1951, fonds Ferdinand Alquié.

41 Sur Gueroult, voir Ginette DREYFUS, « La méthode structurale et le *Spinoza* de M. Gueroult », *L'âge de la science*, 1, 1969, p. 240-275 ; Jules VUILLEMIN, « Gueroult (Martial) », dans *Association amicale des anciens élèves de l'École normale supérieure*, 1977, p. 59-63 ; Jules VUILLEMIN, Ginette DREYFUS, Louis GUILLERMIT, Victor GOLDSCHMIDT, « Martial Gueroult », dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1977, p. 289-312.

42 Un chroniqueur anonyme rapporte : « M. Gueroult se plaint que M. Alquié prétende présenter le véritable Descartes, alors que ce dernier ne lui sert que de prétexte pour formuler sa propre pensée. Sa thèse qui se lit "avec l'agrément d'un roman" n'est qu'une "fantaisie sur Descartes" », « Compte rendu de la soutenance de Ferdinand Alquié », *Revue de métaphysique et de morale*, 1950, p. 435.

43 Lettre de Martial Gueroult à Ferdinand Alquié du 7 février 1951, fonds Ferdinand Alquié.

44 Martial GUEROUT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier-Montaigne, 1953.

années 1950, en atteignant son degré d'intensité maximale lors du colloque « Descartes » de Royaumont, en 1957⁴⁵.

Pourtant, par-delà les profondes divergences tant dans la conception de l'histoire de la philosophie que dans le traitement du cas spécifique de Descartes, Gueroult était d'accord avec Alquié au moins sur un point : il importait de souligner la spécificité du discours *philosophique* sur l'histoire de la philosophie et de rendre compte de la possibilité de la succession des différents systèmes au cours de l'histoire. Comme pour Alquié, il fallait à tout prix éviter l'absorption de l'étude de l'histoire de la philosophie par une autre discipline, qu'il s'agisse de la sociologie ou de la psychologie⁴⁶. Selon Gueroult, le seul moyen d'éviter le scepticisme ou le réductionnisme était de chercher en chaque système un noyau qui fait de chaque philosophie une œuvre apte à résister au temps. Ce noyau, placé à un niveau que Gueroult nommait l'« architectonique », consiste dans son système de démonstrations, appelées dans le livre sur Descartes de 1953 *raisons* ou *problèmes*. Les raisons sont l'objet propre de l'historien de la philosophie, du « technologue » des systèmes. Chaque œuvre philosophique est un *monument* qui émerge de l'histoire, mais qui résiste à l'érosion grâce à sa propre consistance rationnelle. La première formulation de la « dianoétique » ou philosophie de l'histoire de la philosophie, qui occupera Gueroult pendant toute sa vie sans jamais voir le jour sous la forme d'un livre, sinon de manière posthume, apparaît dans la leçon inaugurale au Collège de France en 1951. Reprenant l'ordre des discours inauguraux, Gueroult renvoie dos à dos les positions de deux de ses prédécesseurs à la chaire d'histoire de la philosophie : celle d'Étienne Gilson et celle d'Henri Bergson. L'erreur de Gilson, philosophe néothomiste, a été de postuler l'existence d'une série d'« essences » invariables, présentes sous le tissu argumentatif complexe et original de chaque système philosophique : ces essences limitent le spectre des virtualités propres à l'expression philosophique à une série de possibilités prédéterminées. Bergson a commis l'erreur

.....
 45 *Cahiers de Royaumont : Descartes*, Paris, Éditions de Minuit, 1957.

46 « Considérant les philosophies, non comme des vérités éternelles, mais comme des événements temporels et contingents - écrit Gueroult - il [l'historien de la philosophie sceptique] les expliquera historiquement comme les autres événements historiques, par la conjonction de facteurs individuels et de facteurs sociaux, milieu, moment, etc. [...] Poussée à l'extrême, cette tendance conduit à traiter comme épiphénomènes illusoire le détail des contenus, les techniques instauratrices et démonstratives des doctrines, à les réduire à un petit nombre de thèmes fondamentaux, seuls justiciables des causes historico-psychologiques », Martial GUEROULT, *Leçon inaugurale*, Paris, Collège de France, 1951, p. 15.

inverse, situant l'objet de la philosophie en amont des systèmes, dans une intuition incommunicable. Si Gilson cherche au-delà du monument et de son architecture, Bergson cherche en deçà. Aussi bien Gilson que Bergson « arrachent la philosophie à sa règle intentionnelle, c'est-à-dire au problème qu'elle se donne à résoudre⁴⁷ ». Les monuments philosophiques, les systèmes, affirme Gueroult dans sa leçon, sont en effet précisément dévolus à la résolution de problèmes.

Cette conception de la philosophie en tant qu'activité de résolution de problèmes est liée à un commentaire de 1947 dû à Émile Bréhier, « La notion de problème en philosophie⁴⁸ », qui prenait comme point de départ une célèbre lettre de Bergson à Floris Delattre. Bergson y expliquait que la différence entre un philosophe et un simple amateur est que le philosophe ne cherche pas simplement des solutions à un problème déjà posé, mais invente à la fois problème et solutions⁴⁹. Cependant, critiquant la conception bergsonienne, Gueroult souligne l'indépendance de l'activité de résolution de problèmes à l'égard de n'importe quelle intuition⁵⁰.

C'est cette conception de la philosophie que le jeune Deleuze s'approprie. Elle dispense celui qui examine les systèmes philosophiques de la problématisation de sa propre position « engagée » au sein de l'histoire de la philosophie. Lui sont complètement étrangers les problèmes phénoménologiques et herméneutiques qui ont occupé des philosophes comme

47 Martial GUEROUT, *Leçon inaugurale, op. cit.*, p. 22

48 L'importance du concept de problème a émergé à ce moment à l'occasion d'un colloque sur la notion organisé à Lund par Raymond Bayer et par l'Institut international de philosophie de Paris (*Actes du colloque sur l'idée de problème*, Paris, Hermann, 1949). C'est dans ce cadre que Bréhier présenta sa communication, « La notion de problème en philosophie ».

49 Bergson avait été relu, dans l'immédiat après-guerre, grâce à l'insertion des textes bergsoniens dans les programmes scolaires, notamment à partir de l'agrégation de 1947-1948 et de 1948-1949.

50 La définition de la philosophie en tant que résolution de problèmes est une constante chez Gueroult, comme le souligne justement Claude GIOLITO, dans *Histoires de la philosophie avec Martial Gueroult*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 127 : « C'est par l'intelligence ou la résolution d'un problème qu'est définie l'œuvre philosophique. » Il en est ainsi dans une intervention de 1954 sur « Le problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie » (dans *La philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 1956, p. 45-68). Mais aussi dans une conférence donnée à Toronto en 1970, où il répète telle quelle sa définition de 1951 : « Toutes les grandes doctrines peuvent se caractériser par des problèmes [...]. Instituant des problèmes, la philosophie doit comme la science y répondre par des théories. Or, toute théorie n'est valable que si elle est démontrée. La démonstration n'a pas simplement pour but de l'imposer à autrui, mais de faire naître en toute intelligence, y compris en celle de son protagoniste, l'intellection du problème et de sa solution (« La Méthode en histoire de la philosophie », *Philosophiques*, 1/1, avril 1974, p. 7-19, nous soulignons). Voir aussi Martial GUEROUT, « The History of Philosophy as a Philosophical Problem », *The Monist*, 1969, p. 563-587.

Aron, dans l'*Introduction à la philosophie critique de l'histoire*, ou Merleau-Ponty, dans *Éloge de la philosophie* ou dans l'introduction au volume collectif *Les philosophes célèbres*. La conception gueroultienne dispense aussi de la prise en considération de la trajectoire existentielle et biographique du philosophe replacé dans la société de son temps. C'est ainsi qu'avait procédé, par exemple, Henri Lefebvre dans son *Descartes* de 1946. Plusieurs témoignages – de Châtelet et de Revault d'Allonnes notamment – prouvent que Deleuze avait suivi assidûment les cours de Gueroult, à la Sorbonne comme au Collège de France. Gueroult s'y livrait, d'une part, à un commentaire minutieux de Leibniz et de Malebranche, d'autre part, dans son cours du mardi, à un examen du rapport entre « Philosophie et histoire de la philosophie ».

Dans son livre de mémoires, *Le vent Paraquet*, Tournier parle de la passion, qu'il partageait avec Deleuze, pour l'architectonique des systèmes. Les termes qu'il emploie sont étrangement similaires à ceux utilisés par Gueroult :

Nous ne mettons pas en doute que le degré de réalité d'un objet ou d'un ensemble d'objets dépend de sa cohérence rationnelle. [...] Il est [...] possible, [...] de concevoir des ensembles d'un degré de cohérence supérieur au « réel » et donc d'un degré de réalité plus élevé. Ces ensembles existent : ce sont les systèmes philosophiques. Peu nombreux, les doigts des deux mains suffisent à les compter, ils sont de dimensions diverses [...]. Les systèmes sont-ils l'œuvre des grands philosophes comme l'admet une conception naïvement causaliste ? Évidemment non [...]. Dès lors le rôle que nous assignait notre vocation était de deux ordres. Dans la plupart des cas, nous serions les gardiens de ces [...] citadelles de granit [...]. Professeurs de philosophie, il nous appartiendrait d'initier les jeunes à la connaissance de ces monuments historiques d'une majesté et d'une grandeur supérieures à tout ce que l'humain peut offrir. Mais chacun de nous pouvait aussi [...] être le premier témoin [...] de la naissance d'un nouveau système, et en être désigné par aberration causaliste comme son auteur [...]. Nous tenions d'ailleurs qu'en bonne philosophie la solution précède toujours le problème. Le problème n'est que l'ombre portée d'une solution, fontaine d'évidence jaillie *motu proprio* dans le ciel intelligible. L'existence de Dieu n'avait commencé à être un problème que le jour où était apparu l'argument ontologique, etc. Petits Saint Just de l'esprit, nous classions les productions de l'esprit en deux catégories que nous séparions d'un coup d'épée : les systèmes philosophiques

et les bandes dessinées. Tout ce qui n'était pas système – ou études consacrées à un système – était bande dessinée⁵¹.

La philosophie est nettement distinguée de la littérature et de la science, elle n'est pas censée *trouver* des solutions à des problèmes qui préexistent, mais elle pose de toute pièces les problèmes, articulés aux solutions. À vrai dire, pour Tournier, les solutions sont même posées avant les problèmes, simples « ombres portées » de l'éclatante évidence des solutions. Mais l'essentiel est qu'il y ait *position* des solutions, et avec cette position celle des problèmes : le philosophe n'est que le moyen par lequel le système *se* fait. Par conséquent, ni l'étude de la situation « engagée » de l'homme-philosophe dans le monde ni l'analyse de la position de l'historien de la philosophie par rapport au passé n'ont de pertinence pour l'historien de la philosophie. La position de Gueroult, reprise par Deleuze et Tournier, est donc incompatible avec celle, phénoménologique, adoptée par exemple par Merleau-Ponty dans sa propre leçon inaugurale au Collège de France, « Éloge de la philosophie » : il s'y était opposé à Gueroult en soulignant la centralité du sujet-philosophe.

Cette importance de la conception gueroultienne de la philosophie, implicitement attestée par Tournier, est confirmée par Châtelet⁵² et Revault d'Allonnes. Bien avant d'écrire un élogieux compte rendu du *Spinoza* de Gueroult en 1969⁵³, Deleuze avait intériorisé sa méthode, comme on le voit dans *Empirisme et subjectivité*. Une théorie philosophique y est définie comme un « problème » ou une « question développée jusqu'au bout » et la critique philosophique comme une « critique des problèmes ». À ce propos, écrit Deleuze, les « facteurs psychologiques et surtout sociologiques [...] ne concernent pas [...] la question elle-même, et ne la concernent que pour lui donner une motivation, sans nous dire si c'est une vraie et une fausse question⁵⁴ ». Pendant la même période, Deleuze revient sur l'importance de l'idée de philosophie comme activité de problématisation et de création de concepts. En 1955, dans un court compte rendu d'un recueil d'essais

51 Michel TOURNIER, *Le vent Paraquet*, Paris, Gallimard, 1977, p. 153.

52 Dans *Chronique des idées perdues* (*op. cit.*, p. 43), Châtelet évoque un exposé de Deleuze devant Gueroult sur la déduction du système de Malebranche à la Sorbonne, en 1947 : « Je garde [...] la mémoire d'une leçon de Gilles Deleuze – écrit-il –, qui avait à traiter de je ne sais plus quel thème classique de la doctrine de Nicolas Malebranche devant un de nos plus profonds et nos plus méticuleux historiens de la philosophie, et qui avait construit sa démonstration, solide et soutenue de références péremptoires, autour du seul principe de l'irréductibilité de la côte d'Adam. »

53 *Ibid.*, p. 28-42.

54 Gilles DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953, p. 120.

d'Émile Bréhier, *Études de philosophie antique*⁵⁵, il loue son travail en tant qu'historien de la philosophie et en tant que philosophe, et identifie le noyau de son œuvre dans la recherche de la spécificité de la philosophie, repérée dans les deux éléments du *problème*, irréductible aux questions posées par la science, et du *concept*, saisi dans sa différence avec l'image.

La méthode de Gueroult est également intériorisée par le biais d'un de ses élèves, Victor Goldschmidt⁵⁶, dont Deleuze a probablement suivi les cours de préparation à l'agrégation à la Sorbonne. Dans un essai méthodologique de 1953, « Temps historique et temps logique dans l'interprétation des systèmes philosophiques⁵⁷ », Goldschmidt reprend les contenus de la leçon-manifeste de Gueroult, et il s'oppose implicitement à la conférence « Structures logiques et structures mentales en histoire de la philosophie » qu'Alquié avait prononcée en février 1953. Goldschmidt distingue deux manières de lire un philosophe, la première est dite *génétique*, la seconde *dogmatique*. Seule la seconde, précise-t-il, est « éminemment philosophique » puisque « elle aborde une doctrine conformément à l'intention de son auteur et, jusqu'au bout, garde au premier plan le problème de la vérité⁵⁸ ». L'interprétation génétique fait tout le contraire : « recherchant les causes, elle risque d'expliquer le système au-delà ou par-dessus l'intention de son auteur ; elle repose [donc] sur des présupposés » ; elle pose la doctrine dans le temps, tandis que l'approche dogmatique « le soustrait au temps⁵⁹ ». Or si la philosophie est « explicitation et discours », l'historien de la philosophie doit rendre compte de l'articulation entre la structure logique et la progression des démarches qui se déroulent dans ce que Goldschmidt appelle un « temps logique ». Le métier de l'historien de

55 *Cahiers du Sud*, avril 1955. Il faut noter en outre qu'en 1952, Gueroult avait écrit deux articles sur Bréhier : « Émile Bréhier », *Revista brasileira de filosofia*, 1952, p. 426-449 et « Émile Bréhier, 1876-1952 », *Revue de métaphysique et de morale*, 1952, p. 114-116.

56 Dans un compte rendu du *Système stoïcien et l'idée de temps*, Maurice Vanhoutte écrit que « l'auteur est partisan d'une nouvelle conception de l'histoire de la philosophie qui s'impose chaque jour davantage. Il s'agit de découvrir les structures fondamentales d'un système en vue de pouvoir l'envisager selon une perspective qui, tout en ne remplaçant pas le temps historique, le dépasse en quelque sorte et qui est celle du temps logique », Maurice VANHOUTTE, « Le système stoïcien et l'idée de temps par Victor Goldschmidt », *Revue philosophique de Louvain*, 52/35, p. 471. Pour le rapport entre Goldschmidt et Gueroult, voir Jacques BRUNSCHWIG, « Goldschmidt and Gueroult: Some Facts, Some Enigmas », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 88/1, 2006, p. 82-106.

57 Publié d'abord dans les actes du XI^e congrès de philosophie de Bruxelles (1953), ensuite dans le recueil *Questions platoniciennes*, Paris, Vrin, 1970.

58 *Ibid.*, p. 13.

59 *Ibid.*, p. 14.

la philosophie « structuraliste », qui développe ses analyses dans un temps logique, consiste alors à « refaire, à la suite de l'auteur, les démarches dont la structure de l'œuvre garde le tracé » : ce sont presque les mêmes mots que ceux utilisés par Revault d'Allonnes, Deleuze avait « appris de Gueroult » la méthode qui consiste à « avoir le culot de se mettre à la place [du philosophe étudié] avec modestie » et de se demander « pourquoi a-t-il choisi cela⁶⁰ ? ». Goldschmidt revient sur cette méthode dans une étude des années 1980, « Remarques sur la méthode structurale en histoire de la philosophie⁶¹ », en précisant qu'il avait appliquée cette méthode à Bergson, « dans une communication faite à l'Association des amis de Bergson, le 21 février 1953⁶² ». Deleuze était membre de cette association depuis le début des années 1950. C'est là qu'il présentera en 1954 sa conférence « L'idée de différence chez Bergson », publiée ensuite dans le *Bulletin* de l'association. Il suivra à la lettre les indications de Goldschmidt dans sa propre lecture de Bergson. Ceci est évident dans *Le bergsonisme*, qui prend en considération l'œuvre d'un point de vue exclusivement structural, en suivant le cours de son temps logique. Deleuze ne traite pas de son développement dans le temps, il ignore la confrontation de Bergson avec les problèmes scientifiques propres à son temps, et se soucie exclusivement de la cohérence interne du « système », de son « ordre des raisons » et de leur temps logique. Le début du livre est à ce propos exemplaire : « Durée, Mémoire, Élan vital marquent les grandes étapes de la philosophie bergsonienne. L'objet de ce livre est la détermination du rapport entre ces trois notions, et du progrès qu'elles impliquent. *L'intuition* est la méthode du bergsonisme⁶³. » Cette manière de procéder commandera aussi la structure des livres deleuzien, sur Hume et Nietzsche.

60 Revault d'Allonnes, au cours du même entretien inédit avec François Dosse, affirme que Deleuze, son ami de l'époque des études universitaires, avait été un « grand élève » de Gueroult, dont il avait suivi tous les cours. Suivant le maître, Deleuze ne « redisait » pas, mais il « expliquait ». Voir par exemple des déclarations contenues dans un essai comme « Jean-Jacques Rousseau précurseur de Kafka, de Céline et de Ponge » (Gilles DELEUZE, *L'île déserte...*, *op. cit.*, p. 73) : on trahit un philosophe en « ignorant sa profonde logique ou le caractère systématique de son œuvre ».

61 Victor GOLDSCHMIDT, *Écrits*, Paris, Vrin, 1984, t. 2, p. 247-248.

62 *Ibid.*, p. 264. C'est à l'opposé de ce qu'Alquié suggérait dans *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, à savoir qu'il faut « s'efforcer de lire chaque ouvrage de Descartes comme si l'on ignorait ceux qui, dans le temps, doivent suivre » (*ibid.*, p. 10). Jean-Luc Marion ne dira pas autre chose au début de *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, PUF, 1975.

63 Gilles DELEUZE, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, p. 1.

Toutefois, contrairement à celles de Gueroult et de Goldschmidt, l'approche deleuzienne des textes philosophiques n'est pas neutre, elle est *instrumentale* : elle consiste à utiliser et à déformer les textes en les actualisant. « Je m'imaginai – relate Deleuze dans un passage souvent cité – arriver dans le dos d'un auteur et lui faire un enfant, qui serait le sien et qui serait pourtant monstrueux⁶⁴. » Sous cet aspect, comme Alquié, Deleuze se veut certes historien de la philosophie, mais également créateur, conscient que chaque interprétation d'un texte philosophique permet d'intervenir dans un champ philosophique fait de problèmes et de solutions légitimes, donc d'« enrôler un auteur à son propre service », pour utiliser les mots de Gueroult. Dans une lettre qu'il envoie à Alquié en 1951, il écrit déjà :

À lire un livre, on lui donne une tension, un mouvement qui n'est pas celui de la pensée de l'auteur : rien n'est plus faux que l'idée selon laquelle lire c'est trouver le mouvement propre original de l'auteur ; ce serait au contraire ne rien comprendre et ne pas lire. Lire, c'est toujours décentrer, et bien lire, c'est décentrer bien⁶⁵.

La position de Deleuze, résultat de la situation du champ philosophique et intellectuel pendant les années 1950, tente d'effectuer une synthèse entre deux positions apparemment inconciliables et entre deux modèles du philosophe⁶⁶ : d'un côté, l'analyse synchronique de l'ordre des raisons sous-jacent aux œuvres et, de l'autre, la description chronologique de la manière dont la philosophie se fait à partir d'expériences et de rencontres ; d'une part, une exposition prétendument objective, d'autre part, une « philosophie romancée » ; d'un côté, l'attention à la singularité de systèmes irréductibles les uns aux autres, de l'autre, l'effort pour les ramener à un rapport vertical avec l'Être (ou plus exactement, comme ce sera le cas plus tard chez Deleuze, la tentative pour les faire travailler différenciellement au cœur d'une toute nouvelle conception de l'Être). On voit cette hésitation à l'œuvre dans une lettre envoyée à Alquié en 1948. Deleuze insiste sur l'importance de la chronologie dans la démarche de Descartes, tout en défendant une conception « inhumaine » et systématique de la philosophie :

64 Id., « Lettre à un critique sévère », art. cité, p. 15.

65 Lettre de Gilles Deleuze à Ferdinand Alquié du 26 décembre 1951, fonds Ferdinand Alquié, bibliothèque municipale de la ville de Carcassonne.

66 Sur le différend entre Alquié et Gueroult, voir Knox PEDEN, « Descartes, Spinoza, and the Impasse of French Philosophy: Ferdinand Alquié versus Martial Guéroult », *Modern Intellectual History*, 8/2, 2011, p. 361-390.

Ce qui me semble prodigieux dans les *Méditations*, c'est qu'elles sont en un sens une chronologie de la logique : il y a un ordre, une temporalité au sens fort. Or cette temporalité n'est pas exactement humaine [...]. Les notions logiques, Moi, Dieu, le Monde, ont une intuition temporelle, sont découvertes à un moment. Si vous passez de Descartes aux cartésiens il suffira de supprimer cet ordre [...]. Qu'est-ce que c'est, chez Descartes, que cet ordre qui n'est pas logique exclusivement, puisque temporel, et qui n'est pas humain, puisque représentant une tentative réservée à une sorte d'élite héroïque⁶⁷ ?

Ce passage montre déjà à l'œuvre une tentative de synthèse entre l'inhumanité des raisons et les découvertes humaines qui se déroulent dans un ordre chronologique. C'est peut-être *Spinoza et le problème de l'expression* qui témoigne le plus de ce double héritage. Dans ce livre, Deleuze, à travers le concept d'expression, souligne la présence de deux niveaux dans l'*Éthique* : le plan manifeste de l'enchaînement des démonstrations et le plan latent des scholies où Spinoza fait place aux événements et aux affects qui seuls donnent un sens « existentiel » au premier plan.

Pour conclure, il est important de souligner que, si les positions d'Alquié et de Gueroult sont incompatibles dès lors qu'elles sont analysées d'un point de vue interne et purement théorique, considérées d'un point de vue externe ou stratégique, par rapport aux relations entre disciplines, elles ont le même but : la défense des frontières épistémologiques de la philosophie. Dans le résumé qu'il fait de *Descartes selon l'ordre des raisons*, Alquié relève cette convergence :

Tous deux nous rejetons les méthodes qui les expliqueraient du dehors par des causes matérielles ou sociales, et croyons qu'une pensée philosophique ne peut se comprendre que par sa fin, à savoir par la vérité qu'elle veut atteindre et prétend exprimer. Ces convergences ne sont pas négligeables⁶⁸.

C'est ce chemin que Deleuze suivra tout au long des années 1950 et 1960. Curieusement, l'une des raisons de la rupture entre Alquié et Deleuze est liée à l'essence de la philosophie. Au cours de la discussion qui suivit l'exposé de « La méthode de dramatisation⁶⁹ », Alquié reprocha à son élève d'avoir multiplié les exemples tirés des sciences sociales et biologiques, en perdant

⁶⁷ Lettre de Gilles Deleuze à Ferdinand Alquié non datée (sans doute début 1948), pièce n. 28.

⁶⁸ Ferdinand ALQUIÉ, « Structures logiques et structures mentales en histoire de la philosophie », art. cité, p. 115.

⁶⁹ Gilles DELEUZE, « La méthode de dramatisation », dans Id., *L'île déserte...*, op. cit., p. 148 et 149-150.



de vue l'approche proprement philosophique. Deleuze se défendra en disant que, au contraire, l'importance de la démarcation nette entre la philosophie et les sciences lui avait été enseignée par Alquié. Au milieu des années 1960, le rapport entre sciences sociales et philosophie avait complètement changé : les premières avaient gagné une dignité propre et elles pouvaient légitimement être utilisées comme des modèles de rigueur ou bien, tout simplement, comme un réservoir de figures et de métaphores.



Philosophie, psychologie, histoire
dans les années 1950.

Maladie mentale et personnalité comme analyseur

Luca Paltrinieri

Publié en 1954, *Maladie mentale et personnalité*¹ a incontestablement une place particulière au sein du corpus foucauldien : ouvrage assez modeste selon la plupart des biographes ou des commentateurs, il n'a ni l'éclat de *l'Histoire de la folie*, ni les qualités littéraires de l'introduction au *Rêve et l'existence* de Binswanger qui paraîtra la même année². Foucault fut d'ailleurs le premier à refouler ce petit ouvrage en jugeant bon de l'amputer de certains passages lors de sa réédition en 1962 et de le rebaptiser, par la même occasion, *Maladie mentale et psychologie*³. Il ira même jusqu'à s'opposer, sans succès, à sa traduction en anglais, laissant sous-entendre que *l'Histoire de la folie* constituait son premier ouvrage. C'est pourquoi les exégètes considèrent volontiers cet opuscule comme un épisode intellectuel secondaire, qui témoignerait d'un marxisme de jeunesse résiduel.

Deux interprétations semblent néanmoins contester ce verdict sans appel. Dans un article paru en 1986 dans un numéro de la revue *Critique* entièrement dédié à Foucault⁴, Pierre Macherey confronte les deux éditions du livre afin d'établir une sorte d'archéologie de *l'Histoire de la folie*. De son côté, José Luis Moreno Pestaña retrace du point de vue sociologique la genèse intellectuelle du corpus foucauldien et montre que *Maladie mentale et personnalité* témoigne d'un parcours intellectuel assez typique – entre

1 Michel FOUCAULT, *Maladie mentale et personnalité*, Paris, PUF, 1954.

2 Id., « Introduction », dans Ludwig BISWANGER, *Le rêve et l'existence*, trad. par J. Verdeaux, Paris, Desclée de Brouwer, 1954, p. 9-128, repris dans Michel FOUCAULT, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001 [1994], p. 93-147.

3 Id., *Maladie mentale et psychologie*, Paris, PUF, 1962.

4 Pierre MACHEREY, « Aux sources de l'histoire de la folie. Une rectification et ses limites », *Critique*, 471-472, Michel Foucault : du monde entier, août-septembre 1986, p. 753-774. Cet essai a été repris dans Philippe ARTIÈRES et al., *Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault. Regards critiques 1961-2011*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2011, p. 229-261.

philosophie et psychologie – pour la génération des normaliens issue des années 1950⁵.

Avant de discuter ces deux interprétations, il n'est pas inutile de rappeler que, durant cette décennie, les disciplines historiques, et dans une moindre mesure la sociologie et la psychologie, commencèrent à concurrencer sérieusement la philosophie sur son propre terrain⁶. Dans la tradition philosophique française, la psychologie était même considérée comme la science humaine la plus proche de la philosophie. Il n'est donc pas étonnant qu'elle soit une cible privilégiée pour les philosophes qui en viennent tout naturellement, pour reprendre une expression de Jean-Louis Fabiani, à « surveiller les frontières » de la discipline contre les sciences humaines émergentes⁷. Cette tâche représente probablement, encore plus qu'un impératif primordial, une sorte de devoir institutionnel, que chacun remplit de façon différente avec des effets souvent imprévisibles. Dans le sillage de Husserl, Merleau-Ponty pouvait, par exemple, prendre en compte les acquis de la psychologie afin d'étudier les clivages d'une conscience à laquelle la tradition philosophique depuis Descartes a naïvement attribué une identité et une plénitude « naturelles⁸ ». Une autre option consistait à conférer à la philosophie une tâche herméneutique qui s'inspirait de la *Destruction* heideggérienne et transformait l'histoire apologétique de la philosophie en une interrogation critique conduite à partir de traditions hérétiques qui la traversaient. Cette voie fut notamment inaugurée par la déconstruction derridienne qui a ouvert la confrontation avec les sciences humaines émergentes sans délaisser pour autant le terrain de la philosophie⁹.

Mais en ce qui concerne le jeune Foucault, les choses sont plus complexes : à l'instar de celle de Janet, sa trajectoire pourrait être décrite comme celle d'un philosophe tenté par la psychologie. Au milieu des années 1950, cet agrégé de philosophie a obtenu deux diplômes le confortant dans sa vocation : un premier en psychologie et un second en psychopathologie. Foucault a également été stagiaire, puis psychologue

5 José Luis MORENO PESTAÑA, *En devenant Foucault. Sociogenèse d'un grand philosophe*, Broissieux, Éditions du Croquant, 2006.

6 Voir Jean-Louis FABIANI, « Sociologie et histoire des idées. L'épistémologie et les sciences sociales », dans *Les enjeux philosophiques des années 1950*, Paris, Centre Georges-Pompidou, 1989, p. 115-130.

7 Id., *Qu'est-ce qu'un philosophe français ? La vie sociale des concepts (1880-1980)*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2010.

8 Maurice MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1942.

9 Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.

à Sainte-Anne, institution au sein de laquelle il se forge une véritable expérience de terrain sur laquelle il s'appuiera par la suite lorsqu'il conduira ses enquêtes sur le savoir et le pouvoir psychiatriques. Ses deux charges d'enseignement à Lille, où il enseigne la psychologie, et à l'ENS Ulm, où il anime un séminaire sur l'anthropologie et le rapport de la philosophie aux sciences humaines, témoignent également de cette ambivalence. Dès les débuts des années 1950, les influences de Politzer, de Merleau-Ponty et de la psychologie phénoménologique se combinèrent ainsi avec un intérêt croissant pour les acquis récents de la psychologie expérimentale auxquels il faut ajouter ceux de la psychologie marxiste et des travaux de Pavlov. Certes, il s'agissait de défendre le primat de la philosophie qui doit dicter les tâches historiques de la psychologie afin qu'elle cesse d'être une science bourgeoise et puisse atteindre le fondement « réel » de la maladie mentale – son « *a priori* concret » – en désaliénant l'homme¹⁰. Toutefois, l'impossibilité de re-capturer le savoir empirique de la psychologie par les concepts philosophiques, selon le projet d'une psychologie philosophique, débouche sur la rédaction contemporaine des deux textes qui campent sur des positions apparemment contradictoires : alors que l'*Introduction* semble s'inscrire résolument dans le courant de la psychiatrie phénoménologique, *Maladie mentale et personnalité* prend le parti d'une « psychologie scientifique » qui semble s'affranchir de la tentation philosophique.

Dans cet article, nous nous intéresserons moins à la « tentation psychologisante » du jeune Foucault qu'à sa stratégie de singularisation dans l'« espace des possibles » de l'époque qui le conduit finalement à se rapprocher d'une troisième discipline : l'Histoire¹¹. Pierre Macherey a, en effet, montré que la transformation centrale opérée par Foucault entre l'ouvrage d'origine (*Maladie mentale et personnalité*) et sa réédition quelques années plus tard (*Maladie mentale et psychologie*) est le passage d'une épistémologie réaliste – qui postule la réalité d'un fait pathologique objectivable cachée par la superstructure idéologique d'une société – à une historicisation intégrale des conditions de la maladie mentale, cette dernière ne dérivant plus d'une aliénation collective, mais d'une succession imprévisible d'événements

.....
 10 Michel FOUCAULT, *Maladie mentale et personnalité*, op. cit., p. 109-110.

11 Sur la notion d'« espace des possibles » en tant qu'univers de problèmes, de références et de repères intellectuels qui orientent les stratégies de distinction des agents, on se reportera naturellement à Pierre BOURDIEU, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992 ; Id., « Le champ intellectuel : un monde à part », dans Id., *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, 1987, p. 167-177 ; Id., « Pour une science des œuvres », dans Id., *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994, p. 59-80.

dont il faut reconstituer historiquement l'enchaînement¹². Cet inflexionnement épistémologique sera par ailleurs confirmé lors de la publication de *Maladie mentale et psychologie*, ouvrage paru quelques mois après *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* et dans lequel l'interrogation sur les conditions de la maladie mentale porte désormais sur un *a priori* concret qui pourrait déjà être défini en termes « historiques¹³ ».

Une question centrale néanmoins demeure : de quel modèle d'histoire s'agit-il ? À quel paradigme épistémologique Foucault fait-il référence ? Il a été plusieurs fois souligné que, dans *Folie et déraison*, l'historicisation de l'expérience de la folie reste prisonnière d'une structure hégéliano-heideggerienne, l'histoire étant interprétée comme une succession d'époques dont chacune englobe et dépasse en même temps la précédente. Cette trajectoire représenterait ainsi une occultation de la vérité de la folie¹⁴. Il ne faudrait pas oublier que Foucault avait écrit et réécrit sa thèse principale en pensant que Jean Hyppolite, philosophe hégélien qui avait introduit Heidegger dans les milieux universitaires français, en serait le directeur¹⁵. Toutefois, lorsqu'il parcourra la version manuscrite de *l'Histoire de la folie*, Hyppolite refusa de diriger la thèse de Foucault, jugeant que le matériel historique utilisé était susceptible d'intéresser davantage un historien des sciences comme Canguilhem (avec lequel Foucault avait entretenu jusqu'alors des rapports épisodiques). Ce dernier accepta de « diriger » une thèse déjà rédigée et de produire un pré-rapport plutôt élogieux dans lequel il salua la tentative de « renouer un dialogue fructueux entre psychologie et philosophie, à un moment où beaucoup de psychologues acceptent de couper leurs techniques d'une interrogation sur les origines et le sens de ces techniques¹⁶ ».

.....
12 Pierre MACHEREY, « Aux sources de l'histoire de la folie. Une rectification et ses limites », art. cité, p. 773-774.

13 Michel FOUCAULT, *Maladie mentale et psychologie*, op. cit., p. 101 : « En réalité c'est dans l'histoire seulement que l'on peut découvrir le seul *a priori* concret, où la maladie mentale prend, avec l'ouverture vide de sa possibilité, ses figures nécessaires. »

14 Sur la coexistence de plusieurs modèles historiques dans *Folie et déraison*, voir Mathieu POTTE-BONNEVILLE, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, PUF, 2007.

15 Voir, sur le rapport Foucault-Hyppolite, Giuseppe BIANCO, « La dialectique bavarde et le cercle anthropologique : Michel Foucault et Jean Hyppolite », dans *Jean Hyppolite entre structure et existence*, Paris, Éditions de la rue d'Ulm, 2013, p. 107-132.

16 Georges CANGUILHEM, « Rapport de M. Canguilhem sur le manuscrit déposé par M. Michel Foucault, directeur de l'Institut français de Hambourg, en vue de l'obtention du permis d'imprimer comme thèse principale de doctorat ès lettres », dans « Georges Canguilhem, directeur et jury de thèses, 1960-1984. Cote : GC.19.4 », archives de l'ENS-CNRS. Document reproduit partiellement dans Philippe ARTIÈRES, Jean-François BERT, *Un succès philosophique*.

En réalité, le travail de Foucault se démarquait de l'épistémologie historique de Canguilhem, cette dernière étant une entreprise qui, à partir d'une discipline déjà établie, remonte vers les origines de ses concepts organisateurs en en reconstruisant les filiations et les transferts vers d'autres champs disciplinaires¹⁷. Or, il suffit de jeter un coup d'œil rétrospectif aux matériaux d'archive mobilisés par Foucault pour se rendre compte que *l'Histoire de la folie* ne pouvait en aucun cas être interprétée comme une histoire de la science psychiatrique : traités de police, romans, essais proto-psychiatriques, lettres de cachet, textes de philosophie, histoires des institutions, traités d'anatomo-pathologie, dissertations et législations sur la salubrité des villes, autant de sources qui constituent un ensemble de matériaux hétéroclites sur lesquels Foucault s'appuie pour valider sa thèse philosophique. Dumézil, qui suivait par ailleurs le travail de Foucault en Suède, s'inquiétait alors que ce jeune philosophe tombé sous le charme de l'archive ne soit bientôt submergé par des sources aussi hétérogènes¹⁸. La multiplicité des matériaux mobilisés rendait en effet la lecture du livre déroutante tant pour un philosophe que pour un historien des sciences. C'est pourquoi Canguilhem ne s'empêchera pas de demander lors de la soutenance : « Est-ce une dialectique ou une histoire des structures¹⁹ ? » Il est évident que cette question *a priori* formelle cache en réalité une question institutionnelle concernant la carrière du jeune philosophe. Rappelons en effet que, en 1961, Foucault lui-même n'hésite pas à s'attribuer le statut d'historien, comme l'indiquent précisément les premières lignes de la jaquette amovible censée présenter aux lecteurs avertis la première édition de *Folie et déraison* : « Ce livre est de quelqu'un qui s'est étonné. L'auteur est par profession un philosophe passé à la psychologie, et de la psychologie à l'histoire²⁰. » Ajoutons enfin que la thèse de Foucault, qui fut discutée devant un jury de philosophes et de psychologues, a été ensuite publiée chez Plon dans une collection d'histoire dirigée par Ariès et Mandrou et intitulée « Civilisation d'hier et d'aujourd'hui²¹ ».

.....
L'histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault, Caen, Imec/Presses universitaires de Caen, 2011, p. 91-93.

17 Voir Luca PALTRINIERI, *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012, p. 39-46 et 84-96.

18 Didier ERIBON, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1991, p. 108.

19 Propos signalé dans le rapport de soutenance par Henri Gouhier, cité dans *ibid.*, p. 138, et dans Philippe ARTIÈRES, Jean-François BERT, *Un succès philosophique...*, *op. cit.*, p. 98-101.

20 *Ibid.*, p. 17.

21 Michel FOUCAULT, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1962.

Certes, nous pourrions supposer que cette autoprésentation de l'auteur, faisant profession de foi d'historien, fait partie de la stratégie de diffusion d'un ouvrage qui bénéficie soudainement d'un accueil favorable chez les historiens, avant même de s'imposer dans les milieux philosophiques²². Mais il s'agit en réalité d'une question bien plus profonde car Foucault s'appuie concrètement sur un travail d'historien pour entreprendre une critique philosophique des sciences humaines à partir du cas privilégié de la psychiatrie. Reste à savoir pourquoi, après avoir obtenu une agrégation de philosophie et une reconnaissance institutionnelle en psychologie, Foucault décide de se plonger dans les archives en adoptant une posture méthodologique qui semble à l'époque inédite, mais qui apparaîtra aux yeux de ses commentateurs comme sa marque épistémologique distinctive (au moins jusqu'au début des années 1980²³). C'est pourquoi nous croyons désormais judicieux de cerner l'articulation entre ces trois disciplines (philosophie, psychologie et histoire) afin de mieux comprendre la stratégie de singularisation que poursuit le jeune Foucault au milieu des années 1950.

LES CONDITIONS SOCIALES DE LA MALADIE MENTALE

Dans un entretien réalisé par Roger-Pol Droit en 1975 (et qui fut publié dans une version abrégée²⁴), Foucault livre un portrait des années 1950 bien plus détaillé que les grandes fresques caricaturales qu'il dessinera un peu plus tard lorsqu'il décrira son destin philosophique bâti sur les ruines d'une tentative avortée : l'intégration de la phénoménologie à la tradition marxiste²⁵. Dans cet entretien, Foucault tente précisément de montrer

.....
22 Voir par exemple, Robert MANDROU, « Trois clefs pour comprendre la folie à l'époque classique » avec un « Addenda » de Fernand Braudel, *Annales ESC*, 4, 1962, p. 761-772, repris dans Philippe ARTIÈRES et al., *Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault...*, op. cit., p. 65-85. Sur ce point, voir aussi Philippe ARTIÈRES, Jean-François BERT, *Un succès philosophique...*, op. cit., p. 106 et suiv.

23 Pour les changements de la façon de travailler intervenus à cette époque, voir Philippe CHEVALLIER, *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, ENS Éditions, 2011, p. 155 et suiv.

24 « Entretien avec Roger-Pol Droit » (parties 1-9), fonds Michel Foucault, Imec, Abbaye d'Ardenne, cote FCL 2.2, FCL 2.3. Des extraits de cet entretien inédit ont été publiés : « Michel Foucault, passe-frontières de la philosophie » (*Le Monde*, 6 septembre 1986) et « Les confessions de Michel Foucault » (*Le Point*, 1^{er} juillet 2004) et repris dans Roger-Pol DROIT, *Michel Foucault, entretiens*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 75-136.

25 Voir par exemple Michel FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault », dans Id., *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol. IV, p. 53, et Id., « Structuralisme et post-structuralisme », dans *ibid.*, p. 434-435.

que la critique inaugurale que sa génération a adressée à la positivité des sciences humaines puise ses sources intellectuelles dans le questionnement de la *Krisis* husserlienne sur la rationalité du dispositif du savoir occidental. Il rappelle ainsi qu'entre 1948 et 1955 « on se demandait effectivement si le marxisme n'allait pas être ce à partir de quoi cette interrogation husserlienne allait pouvoir être formulée sans se donner une philosophie transcendantale²⁶ ». Foucault poursuit en décrivant « la lente montée du marxisme à l'intérieur même d'une pratique qu'on peut dire traditionnelle et universitaire²⁷ », selon deux stratégies opposées. D'une part, la stratégie du parti consistant à infiltrer le discours universitaire et philosophique et dont le meilleur exemple serait le « modèle Desanti », qui consiste à « prendre la phénoménologie comme sorte de discours de rationalité universellement acceptable et académiquement honorable, et dans ce vocabulaire reprendre un certain nombre des notions et des contenus de la pensée marxiste et les introduire sous ce pavillon ; la phénoménologie comme pavillon acceptable des notions marxistes²⁸ ». D'autre part, la stratégie d'Althusser, qui consiste à faire exactement l'inverse, « c'est-à-dire que ce n'est pas finalement au marxisme de s'introduire à l'intérieur du discours universitaire sous les espèces d'un vocabulaire acceptable, mais c'est au discours universitaire d'aller à Marx, au texte marxiste en tant que ce sont des textes sur lesquels on peut faire les mêmes exercices que sur Spinoza, ou sur Rousseau ou sur Kant²⁹ ». L'« althusserisme » consistait alors à transformer la philosophie en manœuvre stratégique : « L'althusserisme c'est toute une série de processus qui se sont entrecroisés, c'est-à-dire des manœuvres, c'est-à-dire des mouvements tactiques et stratégiques qui se sont appuyés les uns sur les autres, qui finalement dessinent une espèce de figure³⁰. » Tous ces « mouvements » et toutes ces « stratégies » ont toujours comme objectif principal l'entrée du parti communiste dans l'appareil d'État. Or, Foucault remarque que cette greffe « n'a réussi pleinement que dans l'université », le signe avant-coureur étant la possibilité de citer Marx dans les copies de l'agrégation, tout en précisant que la « colonisation » douce de l'université

.....
 26 *Ibid.*, « Entretien avec Roger-Pol Droit », art. cité, p. 4.

27 *Ibid.*, p. 9.

28 *Ibid.*, p. 10.

29 *Ibid.*, p. 11.

30 *Ibid.*, p. 14.

par le parti n'a eu lieu qu'à partir des années 1950 et 1960, pour exploser après 1968³¹.

Ce point étant acquis, l'on pourrait dire que *Maladie mentale et personnalité* participe de cette stratégie. En effet, cet ouvrage, dont Althusser avait soutenu la parution aux PUF dans la collection « Initiation philosophique » dirigée par Jean Lacroix, ne devait pas simplement introduire une référence déguisée au marxisme dans un contexte scientifique circonscrit. Plus radicalement, il suggérait de manière explicite et pleinement assumée que Pavlov, figure de la physiologie scientifique russe et du jdanovisme, représentait l'alternative face à la culture psychiatrique dominante. Rappelons que cette dernière conférait au malade le statut du déviant exclu d'une société qui n'en continuait pas moins de s'exprimer « positivement » dans ces formes morbides tout en refusant de s'y reconnaître³². De ce point de vue, au-delà des réserves théoriques qu'Althusser pouvait nourrir par rapport à la psychologie, et plus particulièrement à la psychologie pavlovienne³³, *Maladie mentale et personnalité* apparaît comme un micro-dispositif stratégique dont la visée nous semble évidente. Dans le premier chapitre, Foucault expose la thèse centrale du livre, à savoir la non-coïncidence entre pathologie mentale et pathologie organique, mais écarte également la possibilité d'une métapathologie basée sur la personnalité selon le modèle holistique hérité de Goldstein³⁴. En réalité, comme Foucault l'énonce dans les premières lignes de la conclusion, la nécessité impose de renverser le présupposé de la pathologie classique selon lequel « l'anormal cristallise autour de lui les conduites pathologiques » provoquant l'altération de la personnalité qui serait l'aliénation. Il faudrait plutôt partir « de l'aliénation comme situation originaire, découvrir ensuite la maladie, pour définir en dernier lieu, l'anormal. [...] Ce n'est pas parce qu'on est malade qu'on est aliéné, mais dans la mesure où on est aliéné qu'on est malade³⁵ ».

Nous voyons bien que ce renversement épistémologique constitue la clé de compréhension théorique de ce petit ouvrage dans la mesure où il permet de critiquer les trois courants de la psychologie présentés dans

31 Michel FOUCAULT, « Entretien avec Roger-Pol Droit », art. cité, p. 19.

32 Id., *Maladie mentale et personnalité*, op. cit., p. 75.

33 Sur les rapports d'Althusser à la psychologie, voir Louis ALTHUSSER, « Philosophie et sciences humaines », *Revue de l'enseignement philosophique*, juin-juillet 1963, repris dans Id., *Solitude de Machiavel*, Paris, PUF, 1988, p. 53-54, et Pascale GILLOT, *Althusser et la psychanalyse*, Paris, PUF, 2009.

34 Michel FOUCAULT, *Maladie mentale et personnalité*, op. cit., p. 10.

35 *Ibid.*, p. 103.

la deuxième partie : l'évolutionnisme, la psychanalyse et la psychiatrie phénoménologique. Tout en diagnostiquant les différentes formes d'apparition de la maladie mentale, ces trois courants de la psychologie s'en tiennent essentiellement à ses manifestations empiriques, occultant ainsi les conditions sociales et historiques de l'aliénation qui peuvent jaillir à l'intérieur d'une culture donnée³⁶. L'évolutionnisme, qui définit la maladie comme régression infantile, se fonde sur l'oubli du partage générationnel entre l'enfance et l'âge adulte, créé de toutes pièces par la pédagogie bourgeoise. De la même façon, le célèbre conflit freudien entre *Eros* et *Thanatos*, que Freud avait découvert au cours de ses travaux sur les névroses de guerre, se présente sous la forme d'un principe universel dissimulant les conditions particulières d'une guerre enclenchée et voulue par un système capitaliste en proie à ses propres contradictions. Enfin, le paradoxe d'un univers contraignant coïncidant avec le monde privé du malade, mis en lumière par la psychiatrie existentielle, s'enracine dans la contradiction réelle de la technicisation du monde à laquelle l'homme reste étranger « quand il ne peut reconnaître de signification humaine et vivante aux productions de son activité³⁷ ». Émerge, presque en creux, la tâche du philosophe qui doit reconduire les dimensions psychologiques de la maladie aux conditions sociales et historiques en montrant que les conflits psychologiques concernant la personnalité tout entière sont issus des contradictions réelles du milieu social. L'expérience de la maladie ne serait dès lors que le produit d'une « aliénation où l'homme perd ce qu'il y a de plus humain en lui³⁸ ». Foucault ne s'interdit alors pas d'indiquer la voie à suivre pour établir ce qu'il appelle la « vraie psychologie³⁹ ». Si la psychologie de Pavlov n'occulte pas les conditions sociales de la maladie mentale, c'est d'abord que sa « physiologie constitue, pour une grande part, une étude expérimentale du conflit⁴⁰ ». Toute la question est désormais de savoir ce que sous-entend Foucault par cette affirmation pour le moins surprenante.

.....
36 *Ibid.*, p. 71.

37 *Ibid.*, p. 88-89.

38 *Ibid.*, p. 83. Certes, ce marxisme humaniste, fortement teinté d'heideggérianisme, fera bientôt l'objet d'une autocritique qui porte aussi bien sur ses présupposés théoriques que sur le sens général de l'entreprise de « colonisation » de l'université française, révélant ainsi les relations quasi incestueuses entre le parti, l'appareil d'État et l'université. Dans ces trois institutions, nous observons en effet « les mêmes hiérarchies, les mêmes contraintes, les mêmes orthodoxies », dira Foucault plus tard, voir *Id.*, « Entretien avec Roger-Pol Droit », art. cité, p. 20.

39 *Id.*, *Maladie mentale et personnalité*, op. cit., p. 110.

40 *Ibid.*, p. 92.

Depuis la publication en 1951 du premier numéro consacré à la psychologie pavlovienne des *Cahiers de psychopathologie scientifique*, dont le célèbre psychologue Henri Wallon préside le comité de rédaction⁴¹, Pavlov constitue une référence théorique incontournable pour ceux qui se réclament d'une « science psychologique matérialiste⁴² ». Dans un texte titré « Pavlovisme et histoire », Wallon insiste notamment sur deux points centraux. Il montre d'abord que la réflexologie pavlovienne est fondée sur « des constatations précises. S'il [Pavlov] fait des réflexes la base du comportement et de la vie psychique, c'est qu'au lieu de réaliser l'analyse en quelque sorte statique, comme l'horloger démonte les parties d'une montre, il ne les a jamais séparés des circonstances où ils se produisent⁴³ ». L'analyse affirme donc la scientificité de la réflexologie en tant que psychologie expérimentale. Un certain nombre de concepts confus, comme la notion de « personnalité » ou de « totalité organique » chez Goldstein, sont définitivement écartés. Dans la psychologie pavlovienne, toutes ces relations sont saisies à partir de l'unité du réflexe conditionnel et de l'ensemble des réactions aux stimulations, désormais pensables selon le schéma oppositionnel de l'excitation et de l'inhibition.

Toutefois, la théorie du réflexe conditionnel n'aboutit pas à un simple réductionnisme car l'homme est traversé par un second système de réflexes conditionnels capable d'interférer avec sa structure psychobiologique et de profondément le modifier : le langage. Pavlov peut donc montrer que l'activité conditionnelle est présente dans tous les processus psychiques : « Tout besoin essentiel a ses réactions biopsychiques et peut les lier à des circonstances propices, qui viennent à lui désigner certains de leurs traits, devenus excitants conditionnels⁴⁴. » De ce point de vue, la réflexologie pavlovienne est également une théorie philosophique humaniste qui permet de surmonter le dualisme cartésien entre le physiologique et le psychique et de rendre ainsi compte de la façon dont « chaque fonction biologique cesse

41 *La raison. Cahiers de psychopathologie scientifique*, 1, 1951.

42 José Luis MORENO PESTAÑA, *En devenant Foucault...*, op. cit., p. 116 et suiv. Voir par exemple, Lucien SÈVE, « Pavlov, Lénine et la psychologie », *La raison. Cahiers de psychopathologie scientifique*, 9-10, 1954, p. 79-96. Cette revue, fondée en 1951 et dirigée par Louis Le Guillant, a été un des lieux privilégiés de la diffusion du pavlovisme, mais aussi de la critique de l'institution asilaire. Comme le montrent les archives de travail de Foucault récemment déposées à la Bibliothèque nationale de France, la revue a été une source majeure de documentation pour le philosophe.

43 Henri Wallon, « Pavlovisme et histoire », *La Nouvelle critique*, juillet-août 1955, p. 214.

44 *Ibid.*, p. 217.

d'être purement organique et entre en relation avec le milieu extérieur par l'intermédiaire des excitants conditionnels⁴⁵ ».

L'interprétation « politique » de la théorie du réflexe conditionnel tient en quelques lignes : si le pavlovisme permet de montrer comment les formes collectives de l'aliénation, en tant qu'elles sont le produit des contradictions du Capital, rétroagissent sur les conflits pathologiques, c'est parce que sa structure explicative est elle-même dialectique, présentant le système nerveux comme « une unité où s'équilibrent les processus inverses de l'excitation et de l'inhibition⁴⁶ ». En effet, ces processus « existent l'un en fonction de l'autre, et la réciprocité de leur action est complète [...] l'excitation et l'inhibition s'appellent l'une l'autre de telle manière que la détermination d'un schéma d'activité ne se fait pas malgré leur opposition, mais seulement par cette opposition. L'unité de ce processus, que Pavlov appelait l'induction réciproque, est en toute rigueur dialectique⁴⁷ ». Ce processus oppositionnel ou dialectique rend possible l'usage des mêmes principes d'explication pour les conduites normales et pathologiques, la maladie n'étant rien d'autre qu'un phénomène d'adaptation aux stimulations provenant d'un milieu extérieur. Ajoutons que le même processus permet aussi d'expliquer les névroses : lorsque « les contradictions auxquelles est soumis l'individu ne permettent plus la dialectique normale de l'excitation et de l'inhibition », lorsque le conflit lui-même se présente sous la forme d'une contradiction absolue, les réponses du malade ne sont plus des réactions individualisées correspondant à chaque phase du conflit. L'individu ne peut alors se défendre qu'en se mettant hors circuit, par une inhibition généralisée de défense, « c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'il est aliéné⁴⁸ ». Il n'est donc pas difficile de voir comment l'analyse fonctionnelle liée à la physiologie pavlovienne permet de reconstruire le chaînon manquant entre l'aliénation sociale et l'aliénation mentale.

L'adoption du pavlovisme permet ainsi au jeune Foucault d'assumer, en continuité avec son engagement politique, un parti pris en faveur de la psychologie expérimentale contre la psychologie eidétique ou philosophique. Il suffit de rappeler que, déjà au milieu des années 1950, le débat entre le courant philosophique et le courant scientifique de la psychologie avait atteint une virulence considérable, les scientifiques accusant la psychologie

⁴⁵ *Ibid.*, p. 215.

⁴⁶ Michel FOUCAULT, *Maladie mentale et personnalité*, *op. cit.*, p. 94.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 101.

philosophique « de se contenter trop souvent de la réflexion et de l'introspection [...] alors que quand la psychologie scientifique s'occupe d'introspection, ce qu'elle réclame, ce sont des vérifications, c'est-à-dire des contrôles sur autre chose que le moi du chercheur lui-même⁴⁹ ». Ce n'est donc pas une querelle de problématique entre deux modèles de psychologie bien distincts, mais bien une communauté de problèmes et une divergence d'approches qui alimentent le conflit entre philosophie et psychologie, lorsqu'il s'agit notamment de déterminer un critère de démarcation disciplinaire. Foucault cite à ce propos une anecdote provenant de son expérience de stagiaire à Sainte-Anne : « Une des plus fines blouses blanches de la psychologie [...] demandait à un débutant s'il voulait faire de la psychologie comme Pradines et Merleau-Ponty, ou de la "psychologie scientifique" comme Binet et d'autres⁵⁰. » En réalité, Foucault apparaît lui-même comme déchiré entre les deux termes de cette alternative, qu'il a explorés à la suite d'une double commande : d'un côté, la préface à Binswanger, qui témoigne de l'attrait que pouvait encore exercer le projet anthropologique de la psychiatrie phénoménologique sur ses premiers travaux⁵¹, de l'autre, *Maladie mentale et personnalité*, qui permet de concilier son engagement politique avec la caution « scientifique » de la psychologie expérimentale. Pourtant, cette circularité conduit en même temps à un réel désastre argumentatif. En effet, la théorie du réflexe conditionnel promue par la réflexologie pavlovienne finit par réintroduire une seule et même hypothèse explicative concernant la pathologie organique et mentale puisque toutes les conduites, normales et pathologiques, semblent désormais dépendre d'une sorte de physiologie générale. Or, l'hypothèse d'une unité de la maladie mentale et organique fut précisément celle que Foucault écarta dès les premières lignes de son livre. Reste à savoir désormais comment sortir de cette impasse théorique qui semble parcourir en toile de fond l'édition de 1954.

.....
49 Propos de Jean Piaget, cités dans René ZAZO, Jean PIAGET, Paul RICŒUR, Francis JEANSON, Paul FRAISSE, Yves GALIFRET, « Débat », dans *Psychologie et marxisme*, Paris, Union générale d'édition, 1971, p. 9-77, ici p. 16.

50 Michel FOUCAULT, « La recherche scientifique et la psychologie », dans Jean-Édouard MORÈRE, *Des chercheurs français s'interrogent. Orientation et organisation du travail scientifique en France*, Toulouse, Privat, 13, 1957, p. 173-201 ; repris dans Michel FOUCAULT, *Dits et écrits I...*, op. cit., p. 165-186, ici p. 166.

51 Voir sur ce point Elisabetta BASSO, *Michel Foucault et la Daseinsanalyse: un'indagine metodologica*, Milan, Mimesis, 2007.

VERS L'HISTOIRE

Dans les années qui suivirent la parution du livre, toute une série de facteurs biographiques éloignèrent Foucault du marxisme. Cette mise à distance l'incita alors à remettre radicalement en cause le savoir psychologique et psychiatrique. Dans l'entretien inédit qu'il accorda à Roger-Pol Droit, il n'hésite pas à évoquer son malaise par rapport au milieu scientifique communiste (affaire Lyssenko, débats sur la science bourgeoise et prolétarienne, premiers témoignages déroutants sur la psychiatrie soviétique). Il se remémore également les mots d'un psychiatre qui lui avait tristement avoué d'un air agressif : « Vous savez, la psychiatrie, ça tient dans le creux d'une main⁵². » Notons également que les critiques virulentes émises à l'encontre des sciences psychologiques et de leur humanisme théorique par Lacan et Canguilhem ne sont pas non plus étrangères au virage épistémologique opéré par le jeune Foucault⁵³.

Mais en 1956 intervient un autre événement, certes plus conjoncturel, mais qui revêt une importance cruciale dans le tournant épistémologique du jeune Foucault. Colette Duhamel, future épouse Gallimard, souhaite en effet commander deux ouvrages pour les éditions de la Table ronde : l'un consacré à une « histoire de la folie », l'autre à une « histoire de la mort ». Alors même qu'il avait déjà rédigé un premier texte sur l'histoire de la psychologie pour un manuel de philosophie⁵⁴, la logique aurait voulu que Foucault réponde favorablement à cet appel à contribution en proposant aux éditions de la Table ronde une histoire de la psychiatrie. Pourtant, c'est à l'occasion de la réalisation de cet ouvrage qu'il décida de changer de cap théorique :

Le contrat en poche, ce qui représentait pour moi l'espoir d'un peu d'argent, je me suis dit : merde, mais comment on va faire ça, j'ai mis mon nez dans l'histoire de la psychiatrie qui était d'un ennui, et que je sentais en même temps d'une vérité très très grande, alors c'était pas possible que la vérité soit si ennuyeuse, il fallait donc faire autre chose et puis j'ai pensé à faire une

52 Michel FOUCAULT, « Entretien avec Roger-Pol Droit », art. cité, p. 30 et suiv.

53 Voir en particulier Georges CANGUILHEM, « Qu'est-ce que la psychologie ? », *Revue de métaphysique et de morale*, 1958, repris dans *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1968, p. 365-381.

54 Michel FOUCAULT, « La psychologie de 1850 à 1950 », dans Denis HUISMAN, André VERGEZ (éd.), *Histoire de la philosophie européenne*, t. II, *Tableau de la philosophie contemporaine*, Paris, Librairie Fischbacher, 1957, p. 591-606 ; repris dans Michel FOUCAULT, *Dits et écrits I...*, op. cit., p. 148-164.

histoire qui n'apparaissait jamais dans cette histoire de la psychiatrie, c'était l'histoire des fous eux-mêmes, comment ça se traduisait pour eux, qu'est-ce que c'était que ça, d'être fou [...] ⁵⁵.

Il s'agit alors de refuser de réduire la folie à une question savante en confisquant les formes de l'expérience de la folie dans le concept de « maladie mentale ». Comme l'écrit Macherey, « c'est donc l'expérience de la folie qui permet de comprendre l'entreprise de la psychologie, plutôt que la psychologie elle-même ne comprend la folie ⁵⁶ ». C'est pourquoi dans la première préface à *Folie et déraison*, Foucault écrira : « Aucun des concepts de la psychopathologie ne devra, même et surtout dans le jeu implicite des rétrospections, exercer de rôle organisateur ⁵⁷. »

En un certain sens, le modèle de *Maladie mentale et personnalité* empêchait déjà de réduire la maladie mentale à une simple question de psychologie médicale et plaidait en faveur d'une prise en considération de la folie comme fait historique « total ». Dans l'ouvrage de 1954, le chapitre 5, intitulé « Le sens historique de l'aliénation mentale », constitue la pierre angulaire d'une stratégie visant à montrer que le savoir psychiatrique ne fait que refléter les contradictions de la société capitaliste. Il n'est donc pas étonnant de déceler dans ce chapitre programmatique deux thèses centrales qui connaîtront ultérieurement un certain retentissement théorique. Selon la première, la maladie dérive d'une structure plus ancienne, la possession, c'est-à-dire la transformation de l'homme en « autre que lui ⁵⁸ ». C'est pourquoi le christianisme « tout en dépouillant la maladie mentale de son sens humain, lui donne une place à l'intérieur de son univers ; la possession arrache l'homme à l'humanité pour le livrer au démoniaque, mais elle le maintient dans un monde chrétien, où chaque homme peut reconnaître sa destinée ⁵⁹ ».

Et pour la seconde, c'est au cours d'un processus qui culmine avec la révolution bourgeoise que la figure de « l'autre » est progressivement mise à distance afin que l'on puisse projeter sur cette figure cette part de soi que l'on refuse de reconnaître en nous-mêmes. La folie est privation, perte « de l'usage de la liberté », concept que la révolution bourgeoise a par ailleurs

.....
55 Michel FOUCAULT, « Entretien avec Roger-Pol Droit », art. cité, p. 27.

56 Pierre MACHEREY, « Aux sources de l'histoire de la folie », art. cité, p. 769.

57 Michel FOUCAULT, « Préface », dans Id., *Dits et écrits I...*, op. cit., p. 159.

58 Id., *Maladie mentale et personnalité*, op. cit., p. 76.

59 *Ibid.*, p. 78.

reconnu à l'homme. Le fou devient alors un « aliéné puisqu'il a transmis à d'autres l'ensemble des capacités que la société reconnaît et confère à tout citoyen ; il [le XIX^e siècle] l'a retranché, en fait, de la communauté des hommes au moment même où il reconnaissait, en théorie, la plénitude de sa nature humaine⁶⁰ ».

À la racine de l'aliénation se situerait ainsi la contradiction entre une liberté universelle affirmée par la révolution bourgeoise et l'internement des fous, selon un modèle typiquement marxiste. Il s'agit en effet de montrer que derrière l'universalité des droits de l'homme se cache l'exclusion de « l'autre ». Cette contradiction occultée permet à la fois de reconstruire génétiquement la naissance du savoir psychiatrique en tant que produit de la structure aliénante des rapports sociaux et d'expliquer selon un cheminement typiquement hégélien pourquoi l'homme continue de rechercher sa vérité en observant cette part d'humanité qu'il a d'abord retranchée de lui-même. Or, le naufrage théorique de *Maladie mentale et personnalité*, à savoir la réintroduction d'une thèse explicative déjà écartée en tant qu'hypothèse, tient en réalité à cette contradiction plus profonde : après avoir montré que la recherche d'une vérité de la maladie mentale est entièrement l'œuvre d'un savoir psychiatrique bourgeois, on voudrait lui opposer une psychologie encore plus « vraie », allant plus loin dans la recherche de la vérité de l'aliénation.

À partir de 1956, Foucault constate en effet que la psychologie phénoménologique et la psychologie expérimentale sont restées prisonnières d'une même « volonté de vérité », consistant à demander aux fous, ou à déduire des expériences proches de la folie (comme le rêve ou le délire), la vérité de l'homme. L'étude de la folie est ainsi absorbée dans l'entreprise anthropologique : il s'agit là d'une première forme du redoublement empirico-transcendantal que Foucault ne cessera d'attaquer à partir de ce moment. Dans *Les mots et les choses*, qui représente à cet égard l'aboutissement logique de ce mouvement critique, l'« homme » devient le nom d'une structure théorique de la connaissance fondée sur une explication causaliste qui présuppose un objet face à un sujet, les deux coïncidant dans la tentative paradoxale de libérer l'humanité de ses déterminations en l'objectivant⁶¹. C'est l'autocritique du livre de 1954 qui permet donc à Foucault de remettre en cause la même anthropologie sous-tendue à la fois par la psychiatrie

⁶⁰ *Ibid.*, p. 81.

⁶¹ *Id.*, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 314-354.

phénoménologique et la psychopathologie pavlovienne. La psychiatrie ne libère l'homme qu'en objectivant le fou, la clinique ne connaît le malade qu'en objectivant la maladie, et ainsi de suite. Toutes les sciences humaines sont alors remises en cause dans la mesure où elles masquent un projet politique : à chaque moment, la prétendue unité de l'humanité dépend d'un partage entre ceux qui sont assez libres pour être sujets et ceux qui ne sont jamais que des objets du savoir scientifique.

Cette autocritique explique également un petit changement lourd de conséquences que Foucault introduit entre deux passages de *Maladie mentale et personnalité* et *Maladie mentale et psychologie*. En 1954, il écrit : « Nous voudrions montrer que la racine de la pathologie mentale ne doit pas être cherchée dans une quelconque "métapathologie" ; mais seulement dans une réflexion sur l'homme lui-même⁶². » En d'autres termes, la critique de la psychologie conduit à une anthropologie philosophique qui s'appuie sur une nouvelle psychologie, plus « scientifique », car directement inspirée des travaux de Pavlov. En revanche, en 1962, la racine de la pathologie mentale doit être cherchée « dans un certain rapport, historiquement situé, de l'homme à l'homme fou et à l'homme vrai⁶³ ». Certes, le contenu du chapitre historique de *Maladie mentale et personnalité* n'est pas fondamentalement remis en cause, puisque c'est davantage la thèse de l'aliénation qui se trouve relativisée du point de vue historique. Autrement dit, l'« aliénation » n'explique plus la science psychiatrique. C'est plutôt l'événement historique de l'internement qui « explique » l'aliénation. En d'autres termes, la triade n'est plus : contradictions du Capital-aliénation-maladie mentale, mais : internement-savoir médical objectivant-vérité de l'être humain. Le premier terme de la série n'est plus une position théorique et politique, mais un événement historique : nous sommes désormais dans l'univers épistémologique de l'*Histoire de la folie*. Non seulement l'histoire fournit l'explication génétique de l'affirmation du savoir psychiatrique, mais elle représente aussi une mise en perspective radicale des relations entre psychologie et anthropologie.

Encore faut-il rappeler qu'à partir de 1955, quelques mois seulement avant de déménager en Suède, Foucault commence à se rendre régulièrement à la Bibliothèque nationale, aux Archives nationales et à la bibliothèque Sainte-Geneviève. C'est à ce moment précis qu'il entreprend de

62 Michel FOUCAULT, *Maladie mentale et personnalité*, op. cit., p. 2.

63 *Ibid.*

constituer patiemment l'archive de l'*Histoire de la folie*⁶⁴. À Uppsala, il poursuit également ses recherches historiques à la bibliothèque Carolina Rediviva. Une lettre envoyée à Jacqueline Verdeux le 29 décembre 1956 vient confirmer ce changement d'attitude épistémologique et témoigne d'une recherche devenue intégralement historique. Foucault projette, en effet, de rédiger une histoire qui s'étalerait sur plus de trois cents ans, à partir de *L'éloge de la folie* d'Érasme pour s'achever avec la *Phénoménologie de l'esprit* (éloge de la déraison). Le but est alors de mettre en lumière la façon dont l'Occident, converti aux valeurs du positivisme et du rationalisme, « a rencontré la question de ses limites sous la forme ambiguë d'un *pathos*, qui est à la fois l'élément de son pathétique et le lieu de naissance de la pathologie⁶⁵ ». Dans une autre lettre écrite à Jean-Paul Aron le 6 octobre 1956, il déclare que sa recherche

a pris tout de suite l'allure d'une interrogation sur la notion de monde dans la phénoménologie, qui m'a mené à toute une interprétation de Husserl, qu'on dira certainement heideggérienne, mais qui ne l'est pas, je crois. Je me demande, en tout cas, comment j'ai pu jouer au psychologue pendant plusieurs années. Je me demande surtout comment je pourrais faire des cours les mois prochains⁶⁶.

Le cadre épistémologique et théorique de l'*Histoire de la folie* est désormais défini : travail historique, maintien d'un cadre philosophique sous-jacent et rupture assumée avec la psychologie « scientifique ».

Or, comme nous l'avons vu précédemment, la parution de cet ouvrage est avant tout le résultat d'une double commande éditoriale pour le compte des éditions de la Table ronde. Même si Foucault écarta rapidement le projet de rédiger intégralement une histoire de la mort, c'est précisément cet ouvrage avorté qui fournit la clé de compréhension pour saisir le travail entrepris par l'auteur sur l'histoire de la folie et qui révèle en quelque sorte le sens de cette nouvelle approche épistémologique. En effet, en 1955, une telle histoire n'avait pas encore vu le jour, alors même qu'il existait déjà une histoire de la mort dans laquelle s'était aventuré tout un courant de l'histoire des mentalités. Philippe Ariès avait consacré à cette question une large section de son *Histoire des populations françaises*, parue en 1948, même s'il

64 Philippe ARTIÈRES, Jean-François BERT, *Un succès philosophique...*, op. cit., p. 41-48.

65 Cité dans Didier ERIBON, *Michel Foucault*, op. cit., p. 356.

66 Cité dans Philippe ARTIÈRES, Jean-François BERT, *Un succès philosophique...*, op. cit., p. 72.

faudra encore patienter vingt-cinq années pour que son livre majeur sur la question soit publié⁶⁷. Le livre *L'homme et la mort*, publié par Edgard Morin en 1951, avait également attiré l'attention de Lucien Febvre, à tel point qu'il décida lui-même d'en faire la recension dans un numéro des *Annales*⁶⁸. À cela, il faut ajouter que l'historien italien Alberto Tenenti fit paraître un important article sur « *L'ars moriendi* » à la fin du xv^e siècle avant de diriger un numéro des *Cahiers des Annales* en 1952 sur *La vie et la mort à travers l'art du xv^e siècle*⁶⁹. Il se lancera ainsi dans une grande enquête qui aboutira à la publication en 1957 du célèbre *Sens de la mort et amour pour la vie*⁷⁰. Ainsi, en quelques années, la mort devient un objet historique total. Les historiens étudient désormais ce phénomène en tenant compte à la fois des mentalités collectives, du sentiment de soi et des déterminants biologiques de la mortalité⁷¹. Même si *Folie et déraison* peut difficilement se réclamer du paradigme de l'« Histoire totale » (Foucault procède, par exemple, à un usage très limité des sources quantitatives concernant la population des hôpitaux), il n'est pas faux de soutenir que l'histoire de la mort pouvait représenter un modèle d'intelligibilité pour la rédaction d'une histoire de la folie comme fait culturel.

QUELLE HISTOIRE POUR LA FOLIE ?

Cet intérêt pour la discipline historique a aussi une justification sociologique : les années 1950 marquent l'avancée institutionnelle spectaculaire de l'Histoire qui, à travers certaines institutions comme l'École pratique des hautes études, aspire désormais au rôle de discipline de référence

67 Voir Philippe ARIÈS, *Histoire des populations françaises*, Paris, Seuil, 1948, p. 373-398 ; voir aussi *Attitudes devant la vie et devant la mort du xvii^e au xix^e siècle*, supplément de la revue *Population*, 3, juillet-septembre 1949. Ariès publiera en 1977 ses *Essais sur l'histoire de la mort en occident*, Paris, Seuil et *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil.

68 Edgar MORIN, *L'homme et la mort dans l'histoire*, Paris, Corrèa, 1951. Dans sa recension, Lucien Febvre parle de la mort comme d'un « sujet très à la mode » dont les historiens devraient finalement se saisir (voir Lucien FEBVRE, « La mort dans l'histoire », *Annales ESC*, 7/2, 1952, p. 223-225).

69 Alberto TENENTI, « *Ars moriendi* », *Annales ESC*, 6/4, 1951, p. 433-446, et Id., *La vie et la mort à travers l'art du xv^e siècle*, Paris, Armand Colin (Cahier des Annales), 1952.

70 Id., *Il senso della morte e l'amore per la vita nel Rinascimento, Francia e Italia*, Turin, Einaudi, 1957.

71 Voir notamment François LEBRUN, *Les hommes et la mort en Anjou aux xvii^e et xviii^e siècles*, Paris/La Haye, Mouton, 1971.

au sein des sciences humaines⁷². Le prestige institutionnel dont jouit la discipline historique rend alors possible pour Foucault à la fois la critique du projet psychologique dans son intégralité et le « refoulement » de son identité de philosophe pour conduire une vaste campagne médiatique en tant qu'« historien⁷³ ».

Ce virage vers la discipline historique se prête toutefois à de nombreux malentendus, comme en témoigne la rencontre qui se déroula en 1964 autour de *l'Histoire de la folie*, en présence de l'auteur, et qui a réuni à la fois des historiens (Fernand Braudel, Jacques Le Goff, Alberto Tenenti, Ruggiero Romano), des psychologues, des psychiatres (Georges Daumezon, Lucien Bonnafé, Claude Veil) et le philosophe Jules Vuillemin. La seule trace qui nous soit parvenue de cette rencontre est un long compte rendu, présenté sous forme d'article, rédigé par la psychanalyste Éliane Amado Lévy-Valensi⁷⁴. Ce texte montre comment *l'Histoire de la folie* a eu un certain écho dans le domaine de la psychologie historique, car elle mettait l'accent sur l'existence d'une dimension psychologique qu'il serait possible de saisir à travers les œuvres (projet qui correspond à l'époque aux nombreux travaux menés par Meyerson et Vernant au Centre de recherches de psychologie comparative⁷⁵). L'article commence par résumer les grandes lignes de la célèbre conférence de Vernant, *Histoire et psychologie*, qui plaidait pour le rapprochement et l'éclairage mutuel des deux disciplines. Pour Vernant, la psychologie s'est constituée comme science en éliminant toute forme de matière historique, mais tout en réintroduisant dans l'humain une dimension de temporalité qui est susceptible d'être historicisée (dimension qui fait notamment référence à la notion de « conduite » chez Janet et Freud). D'où ce paradoxe constitutif de la psychologie historique, objective, comparée : si cette dimension temporelle s'exprime dans les œuvres, « s'il y a connaturalité entre les œuvres et les fonctions psychologiques, si je peux déchiffrer dans les œuvres l'activité psychologique elle-même, alors il n'y a plus de psychologie, mais seulement l'histoire des œuvres⁷⁶ ».

72 Jean-Louis FABIANI, « Sociologie et histoire des idées. L'épistémologie et les sciences sociales », art. cité, p. 121-122.

73 Philippe ARTIÈRES, Jean-François BERT, *Un succès philosophique...*, op. cit., p. 105 et suiv.

74 Éliane AMADO LÉVY-VALENSI, « Histoire ou psychologie ? », *Annales ESC*, 5, 1965, p. 923-938.

75 Sur cette psychologie comparative, et en général sur les rapports entre psychologie et philosophie, on se reportera au livre indispensable de Frédéric FRUTEAU DE LACLOS, *La psychologie des philosophes. De Bergson à Vernant*, Paris, PUF, 2012.

76 Éliane AMADO LÉVY-VALENSI, « Histoire ou psychologie ? », art. cité, p. 927.

Question qui, au premier abord, semble inspirer Foucault, alors qu'en réalité il tend davantage à la renverser. Son entreprise intellectuelle vise, en effet, à interpréter la folie en tant qu'« absence d'œuvre ». Comme on le sait, *Folie et déraison* voulait d'abord retracer l'histoire d'un silence et d'une absence, mais dans la mesure où cette absence renvoyait à une dimension presque intemporelle de la folie qui en explique la condition tragique dans une époque caractérisée par le triomphe de l'impératif de production. C'est pourquoi Amado Lévy-Valensi dégage assez rapidement le noyau dur de la question, à savoir les conditions philosophiques du dialogue entre histoire et psychologie. La condition préalable pour toute collaboration entre histoire et psychologie est la recherche de ce qu'elle appelle une « signification », c'est-à-dire « un fil conducteur pour tenter de dégager à travers l'histoire et à travers les contenus culturels l'émergence de quelque chose qui à la fois prend une valeur permanente et reste susceptible de varier et de s'enrichir à travers les cultures⁷⁷ ». Il est évident que l'expérience originaire de la folie comme dimension qui continue de persister au-delà des innombrables transformations de la perception que nous pouvons en avoir, intéressait les historiens. De ce point de vue, l'approche philosophique s'inscrit dans un mouvement plus général, qui fait de la philosophie moins une « réflexion sur des concepts » qu'une entreprise d'« attention au réel, adhésion aux dimensions intimes des choses concrètes⁷⁸ ». En effet, selon un mouvement qui n'est pas sans rappeler le « présentisme » des annalistes, c'est en projetant des problèmes actuels sur le temps passé que l'historien peut révéler « l'avènement de significations en gésine, jamais arbitraires, ni contingentes absolument, mais liées à des réseaux relationnels auxquels elles se réfèrent sans se réduire⁷⁹ ». L'émergence d'un réseau inédit de significations doit créer une nouvelle forme de circulation entre le présent et le passé, qui permet d'interroger les certitudes apparemment intemporelles (par exemple, l'existence d'une même « maladie mentale » à travers les siècles). Autrement dit, Foucault s'appuie sur une vision ethnologique de l'histoire afin de mettre en perspective les problèmes du présent. Ce qui l'intéresse en premier lieu, ce ne sont ni des faits, ni des significations permanentes, mais une reconstruction historique qui permet de comparer le passé avec le présent afin de donner « une réponse à des questions

.....
 77 Éliane AMADO LÉVY-VALENSI, « Histoire ou psychologie ? », art. cité, p. 930.

78 *Ibid.*, p. 932.

79 *Ibid.*, p. 938.

présentes⁸⁰ ». De ce point de vue, il n'est pas étonnant de voir Foucault considérer Roland Barthes comme son lecteur le plus attentif. Selon Barthes, la manière foucauldienne d'appréhender l'histoire s'inscrivait dans « le mouvement conquérant de l'ethnologie moderne ou de l'histoire ethnologique », puisqu'à travers un regard ethnologique, Foucault voulait dégager les conditions qui permettent de traiter la folie en termes de maladie mentale⁸¹.

La reconstruction *a posteriori* de la trajectoire foucauldienne (depuis *Maladie mentale et personnalité* jusqu'à *Folie et déraison*) permet de reconstituer une sorte de morphologie du travail foucauldien qui consiste et consistera désormais à faire jouer, l'un par rapport à l'autre, trois éléments qui peuvent être également présentés comme des couches successives de peinture dispersées sur une toile vierge.

En premier lieu, nous aurions en arrière-fond la persistance d'un « habitus » philosophique. La démarche foucauldienne reste, en effet, fortement ancrée dans un paysage philosophique, car ses constructions conceptuelles, même lorsqu'elles sont exposées sous la forme de thèses historiques, interfèrent avec toute une série d'options qui sont, à proprement parler, philosophiques. De ce point de vue, *Maladie mentale et personnalité* est une prise de position marxiste en faveur de la psychologie expérimentale. Un livre comme *Folie et déraison*, imprégné par un double corpus hégélien et heideggérien, dialogue en même temps avec les deux versants de la psychologie phénoménologique et marxiste. Ainsi la célèbre controverse avec Derrida sur la place et le rôle de Descartes dans l'histoire de la folie portera aussi bien sur la prétention philosophique de la thèse soutenue par Foucault que sur les assignations (« maître » et « disciple ») que se renverront réciproquement les deux protagonistes dans le microcosme intellectuel « philosophique » de l'époque⁸².

À cette première couche vient se superposer, dans la première partie des années 1950, l'intérêt de Foucault pour la « psychologie scientifique »,

⁸⁰ *Ibid.*, p. 930. Sur la même question, voir aussi Philippe ARTIÈRES, Jean-François BERT, *Un succès philosophique...*, *op. cit.*, p. 135-149 ; Luca PALTRINIERI, *L'expérience du concept...*, *op. cit.*, p. 160-181.

⁸¹ Roland BARTHES, « De part et d'autre », *Critique*, 17, 1961, p. 167-174, repris dans Philippe ARTIÈRES, Jean-François BERT, *Un succès philosophique...*, *op. cit.*, p. 37-47.

⁸² Jean-Louis FABIANI, *Qu'est-ce qu'un philosophe français ?*, *op. cit.*, p. 76-81.

qu'il ne manque pas de compléter par une maîtrise savante des outils conceptuels de la psychologie. Il s'agit moins d'une tentative de concilier la philosophie avec les sciences humaines, dans le sillage de la phénoménologie de Merleau-Ponty, que d'une confrontation directe du philosophe avec les matériaux scientifiques de la psychologie. La volonté de réaffirmer la suprématie intellectuelle de la philosophie afin de contrecarrer la montée en puissance de la psychologie scientifique est, dans son cas, relativisée par une sorte de tentation/vocation pour la carrière académique de psychologue. Dès les années 1960, il n'y a pas ou plus de « philosophie première » chez Foucault. La philosophie est toujours seconde. Elle ne fait que repenser ou reconcevoir ce que la science ou la politique ont déjà thématiqué. Cette attitude intellectuelle n'est ni celle de Derrida, dont le corpus reste rigoureusement philosophique, ni celle de Deleuze, lecteur omnivore pourtant, mais pour qui la philosophie reste assez classiquement une activité de production de concepts. Pour Foucault, en revanche, les concepts viennent toujours d'un ailleurs pratique, scientifique et politique. Cette propension à outrepasser les frontières de la philosophie, attitude qui selon Canguilhem serait à l'origine de la philosophie elle-même, prive le philosophe du regard spécifique et direct sur les choses. Ainsi, lorsque Roger-Pol Droit dresse une liste des « ennemis » de l'archéologie dans les années 1960 (la psychologie, l'« histoire au futur antérieur », l'humanisme, la philosophie du sujet transcendantal et l'« histoire téléologique »), Foucault peut lui répondre que ces disciplines ne sont pas ses vrais « ennemis ». Au plus, on peut contester l'inefficacité de leurs instruments face aux objets des sciences humaines. En revanche, ce sont bien ces dernières « la cible, c'est-à-dire l'objet-ennemi, surface d'analyse et mur à trous⁸³ ». Que la philosophie ne soit plus en compétition avec les sciences humaines pour conserver son rôle de « discipline-reine » est désormais évident. Mais Foucault ne cherche pas non plus à sceller des « alliances » avec les anciens antagonistes de la philosophie. Il convient plutôt de les ériger en objets d'étude, c'est-à-dire en objets d'une démarche qui est elle-même spécifique et expérimentale et qui doit révéler l'historicité de ces disciplines qui renient leur propre histoire.

En effet, dans la seconde moitié des années 1950, le détour par l'histoire permet à Foucault de se détacher du positivisme de la psychologie ainsi que du mythe de l'objectivité scientifique. La progression spectaculaire de l'ethnologie, l'émancipation de la psychologie scientifique de la philosophie

83 Michel Foucault, « Entretien avec Roger-Pol Droit », art. cité, cassette 2, p. 21.

et la consolidation de l'histoire comme discipline centrale des sciences humaines témoignent d'une transformation radicale du paysage philosophique. Il s'agit alors pour Foucault de se repositionner dans ce nouveau champ : le choix de l'histoire implique l'adoption d'une posture qui est celle des disciplines historiques, et non celle de l'historien de la philosophie, qui s'intéresse aux textes canoniques d'une tradition. L'historien de la philosophie croit ainsi que les théories philosophiques précédentes ont influencé le réel de telle sorte que la rédaction d'une histoire de la philosophie reviendrait systématiquement à critiquer le présent. Pour Foucault, ce raisonnement n'est peut-être pas incorrect, mais demeure incomplet. Le problème n'est pas de savoir si la science pense et comment : il est évident que les sciences humaines produisent des concepts pertinents susceptibles d'éclairer la réalité sociale. Le véritable enjeu est davantage de savoir comment émergent, subsistent et disparaissent les concepts des sciences humaines. En d'autres termes, la tâche qui incombe désormais aux philosophes est de décrire la vie des concepts dans leur environnement historique, moral, imaginaire et social⁸⁴.

Dans la succession et le jeu de ces trois moments, nous assistons ainsi à la formation d'une trajectoire qui pourrait constituer l'analyseur privilégié permettant de saisir le passage des années 1950 aux années 1960. Replacés dans un contexte plus large, la réaction par rapport à l'apparition des sciences humaines, le sentiment de déclin de la philosophie comme discipline dominante, la crise de vocation du jeune Foucault et la recherche d'une méthodologie historique permettant de maîtriser par la critique la transformation du champ des possibles et de porter en même temps un regard ethnologique sur l'actualité, ne sont que les symptômes d'un mouvement bien plus profond qui va secouer la décennie suivante : l'émergence du structuralisme.

.....
⁸⁴ Voir, sur ce point, Luca PALTRINIERI, *L'expérience du concept...*, op. cit., p. 31 et suiv.

Les fruits philosophiques perdus
de la psychologie française

Frédéric Fruteau de Laclos

NON PAS UN, MAIS DEUX ANGLES MORTS

**LES MOMENTS : CEUX QUI LES CRÉENT,
CEUX QUI LES RELAIENT**

Généralement, on estime qu'il ne s'est rien passé dans les années 1950. On pourrait d'abord se demander si l'existence de cet angle mort ne découle pas du point de vue qui est le nôtre aujourd'hui : n'est-ce pas nous qui ne voulons rien voir, qui souffrons d'un défaut de vision ou d'une incapacité à percevoir l'essentiel ? Oui et non. Si nous ne voyons pas, c'est que quelque chose a effectivement raté dans ces années-là, quelque chose n'a pas pris qui aurait pu ou dû prendre. La période se signale par une absence de cristallisation ou de précipitation (au sens chimique du terme) d'événements de pensée qui se sont préparés dans l'entre-deux-guerres, qui parfois même sont advenus une première fois pendant la Seconde Guerre mondiale, par exemple dans les remarquables universités des camps de prisonniers allemands¹, mais qui ensuite n'ont rien donné. Et si ces événements de pensée n'ont rien donné, c'est qu'ils ont été balayés par une lame de fond concurrente ayant pris elle aussi son essor dans les années 1930 – la lame de fond de l'existentialisme et de la phénoménologie.

Frédéric Worms a identifié autour de 1900 un « moment de l'esprit » ; il juge qu'un « moment de l'existence » lui a succédé à la Libération. Doit-on penser qu'il ne s'est rien passé dans les années 1930 ? Une simple critique du

.....
1 Raymond Ruyer et Maxime Chastaing, deux penseurs essentiels des années 1950, ont vécu dans les camps une expérience humaine et intellectuelle décisive. Le premier y a rédigé, au contact du biologiste Étienne Wolff et du géologue François Ellenberger, « Le psychisme et la vie », publié en 1946 sous le titre *Éléments de psychobiologie*. Le second y a mis en scène avec ses camarades des textes de Platon et de Descartes, tout en commençant à travailler à sa thèse, finalement soutenue en 1951, *L'existence d'autrui* (voir l'édition critique à paraître des *Souvenirs d'un soldat en prison* par son fils Jacques Chastaing).

moment précédent se serait amorcée, mais rien n'aurait été positivement avancé qui ferait la différence philosophiquement en introduisant à un nouveau moment². Dresser un tel constat, n'est-ce pas reconduire la version des vainqueurs, se faire le porte-voix de l'existentialisme, en sanctionnant, par le biais d'une philosophie de l'histoire conditionnant sourdement l'histoire de la philosophie, un -isme quasi doxique inventé pour les besoins de la cause par un des protagonistes des débats d'après-guerre³? En ce sens, Worms mènerait à son terme le mouvement entamé par Jean-Paul Sartre et ses disciples des *Temps modernes*. Il est bien vrai cependant que ce mouvement préexiste à la théorie des « moments », qu'il a été forgé pour une bataille que Sartre a, de fait, remportée. Il est certes possible de reprocher à Worms d'élever au rang de philosophème ce qui fut simple mot d'ordre ou cri de guerre. On pourra invoquer ici tous les slogans forgés par Sartre, toutes les citations de son œuvre philosophique ou littéraire qui sont autant de formules bien frappées destinées à devenir des marques d'identification et des signes de ralliement : « On n'a jamais été aussi libre que sous l'occupation », « l'enfer, c'est les autres », « l'existentialisme est un humanisme », etc. Mais on ne saurait reprocher à Worms d'avoir fabriqué ces formules, d'avoir lancé la vogue de l'existentialisme et de l'avoir imposée dans le paysage de l'histoire de la philosophie française du xx^e siècle. La mode existait avant Worms et il n'a fait que la recueillir en lui donnant, avec l'idée de « moment », un nom de baptême historiographique.

Dans ce qui suit, je procéderai à la reconstitution rapide des polémiques philosophiques et ferai le constat d'une perte d'influence, parfois d'une disparition pure et simple, de certaines options théoriques. Ensuite, j'identifierai les impasses dans lesquelles se sont débattues les pensées qui paraissaient pourtant l'avoir emporté. Je préciserai que, l'ayant emporté dans le champ intellectuel par rupture avec les conditions qui rendaient intelligibles les problèmes affrontés, elles ne pouvaient que s'être coupées de la possibilité de leur apporter des solutions satisfaisantes. Dans un troisième et dernier temps, je reviendrai sur les philosophèmes écartés :

.....
2 Frédéric WORMS, *La philosophie en France au xx^e siècle. Moments*, Paris, Gallimard, 2009, en particulier p. 194-199 sur les oppositions non assorties d'affirmations nouvelles ; p. 206, 294-300 sur l'hésitation de l'auteur entre existence et dialectique pour caractériser le second moment de son histoire.

3 Pour avoir une idée de la virulence des polémiques en question, voir le texte dans cet ouvrage de Marilyn MAESO, « Ni belle âme, ni bourreau. Un débat philosophique sur la violence entre Camus et Merleau-Ponty », *supra*, p. 39-57.

sociologiquement vaincus, ils apparaissent après-coup comme philosophiquement décisifs.

LA MÉTAPHYSIQUE, LA SOCIOLOGIE ET LES PSYCHOLOGIES

Dans les années 1930 ont commencé de se nouer des alliances inédites entre la philosophie et les sciences humaines. Ont lieu en particulier en psychologie des mouvements pas toujours nettement aperçus. Tout découle du point de départ de notre histoire, qui se trouve dans le bergsonisme, et dans l'opposition que le bergsonisme a rencontrée du côté des sociologues. Il semblerait que, dans les années 1930, les apprentis philosophes (normaliens, sorbonnards, agrégés) aient eu à choisir entre une psychologie métaphysique de type bergsonien et une sociologie d'obéissance durkheimienne. Mais les penseurs de l'entre-deux-guerres, loin de se sentir contraints de s'engager soit en métaphysique soit en sociologie, ont inventé d'autres options théoriques. Sous l'effet de cette opposition a fleuri une foule d'espèces de psychologie alternatives.

La psychologie expérimentale et la psychologie clinique, qui s'imposent alors institutionnellement, ne sont que deux options parmi d'autres, héritières sur un autre mode que la sociologie de Durkheim de la philosophie des sciences d'Auguste Comte. De la classification des sciences à l'œuvre dans le *Cours de philosophie positive*, Durkheim a voulu retenir la dernière des sciences du parcours encyclopédique, la « sociologie » promue par Comte lui-même. Mais la psychologie expérimentale pense pouvoir contourner la réfutation comtienne de l'introspection – qui conditionne le refus positiviste de faire une place à la psychologie dans le système des sciences – en l'adossant à la science qui précède immédiatement la sociologie, à savoir la biologie. Fidèle à Comte contre l'explicite de sa critique, la psychologie expérimentale prétend s'aligner sur la positivité de la science du corps humain. L'œuvre de Théodule Ribot représente une tentative de ce genre.

La psychologie clinique s'emploie à répondre aux objections comtiennes par un autre biais, tout en s'efforçant de s'insérer dans le système des sciences. Cette fois, l'alignement ne se fait pas sur la biologie, mais sur la sociologie elle-même : c'est au regard de la capacité ou de l'incapacité des individus à faire leur les normes en vigueur dans un collectif donné qu'on définira la normalité ou l'anormalité, aussi bien qu'on identifiera les différentes formes du pathologique. On pourrait ainsi faire dériver les recherches de Charles Blondel de la philosophie de Comte, moyennant la médiation de l'œuvre de Lucien Lévy-Bruhl. Assurément, il faudrait alors complexifier, dans la

mesure où le physiologique, et avec lui le biologique, ne sont jamais loin chez Blondel : c'est la constitution biologique des êtres qui, par-delà l'imposition des impératifs de la collectivité, fonde leur individualité propre⁴. Retenons du moins qu'en droit la psychologie clinique parvient ainsi à trouver une place dans la classification positiviste des sciences ; elle se fonde alors non seulement sur la positivité des faits psychophysiologiques, mais également sur celle des faits sociaux.

Il faut donc aller au-delà de l'opposition de la psychologie métaphysique bergsonienne et de la sociologie durkheimienne. Mais ne doit-on pas également complexifier davantage le tableau d'émergence des psychologies ? N'a-t-on pas intérêt à voir plus loin que l'invention des psychologies expérimentale et clinique ? Il s'agira de ne pas se précipiter sur le problème de « l'unité » de ces psychologies. Car affronter ce problème, comme le fera le psychanalyste Daniel Lagache en 1948, c'est présupposer qu'il n'y a pas d'autres variétés de psychologies que celles-là, que l'unité pose problème seulement en rapport avec cette dualité. Il se trouve qu'un grand nombre d'entreprises psychologiques différentes a éclos dans les années 1930, que ces initiatives théoriques ont commencé de porter leurs fruits dans les années 1950, mais qu'elles ont eu affaire alors à une rude concurrence. Et le petit livre de Lagache, *L'unité de la psychologie*, est un des symptômes ou une des manifestations de cette concurrence, une manière aussi, sous couvert de réaliser l'unité du champ disciplinaire, de le circonscrire et de le réduire, en ne conservant que deux espèces du riche foisonnement des psychologies de l'entre-deux-guerres.

PAR-DELÀ LES ŒUVRES PSYCHOLOGIQUES DE GLORIEUX AÎNÉS

Des psychologies très originales, irréductibles aux classifications précédentes, émergèrent dans les premières décennies du xx^e siècle. Elles ne bénéficièrent pas de reprises dans l'immédiat après-guerre, sombrant au contraire dans un oubli dont elles ne sont toujours pas sorties. Tel est le cas des réalisations diverses, pas moins singulières l'une que l'autre, de Pierre Janet et de Paul Masson-Oursel. Du premier, on retient généralement qu'il a été la figure marquante de la psychologie française de la première moitié du xx^e siècle, mais on ne sait si son rayonnement institutionnel n'a pas

.....
⁴ Voir l'article très complet, mais non exempt de certains parti pris durkheimiens, de Laurent Mucchielli, « Pour une psychologie collective : l'héritage durkheimien d'Halbwachs et sa rivalité avec Blondel durant l'entre-deux-guerres », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 1, 1999, p. 103-140.

été supérieur à son importance théorique : il apparaît notamment comme le protagoniste malheureux d'une vive polémique avec la psychanalyse. Aujourd'hui, en dépit de quelques tentatives de relecture récentes, Janet est le plus souvent présenté comme celui qui a voulu contester à Freud la priorité de l'invention de l'inconscient tout en réfutant le « pansexualisme » psychanalytique, mais qui s'y est employé de telle façon qu'il a contribué à son propre discrédit plus qu'à la réfutation sérieuse du freudisme⁵. Quant à Masson-Oursel, qui reconnaissait en Janet un de ses maîtres, il est à l'initiative d'une « psychologie comparée » qui n'a guère retenu l'attention des psychologues. Il doit le peu de reconnaissance dont il jouit à ses études sur l'Inde, dont il était un spécialiste⁶. Mais peut-être n'est-il pas pertinent de s'attacher à ces psychologies-là en particulier : Janet meurt en 1947, Masson-Oursel en 1956, et on peut estimer que, s'ils n'ont pas été relayés, c'est qu'ils apparaissaient à la jeune génération comme les tenants d'une vieille garde psychophilosophique à dépasser.

Il est cependant frappant de constater que des idées psychologiques neuves sont apparues à la Libération qui reprenaient ces conceptions pour les enrichir. Elles rencontrèrent un succès d'estime, suscitant des comptes rendus ou donnant lieu à quelques ralliements. Ainsi les orientations de plus en plus sociogénétiques de la psychologie janétienne des conduites et, plus encore, les grands principes comparatistes de Masson-Oursel se retrouvent-ils dans la « psychologie historique, objective, comparée » d'Ignace Meyerson, dont le « discours de la méthode », *Les fonctions psychologiques et les œuvres*, date de 1948⁷. Mais cette psychologie elle-même eut peu de suites, sinon dans le travail de Jean-Pierre Vernant, qui la

5 L'œuvre publiée de Janet est immense. Outre *L'automatisme psychologique*, sa thèse de lettres soutenue en 1889, mentionnons seulement *De l'angoisse à l'extase* (1926-1928), où apparaît un très important tableau hiérarchique des tendances, enfin ses cours au Collège de France sur « l'évolution psychologique de la personnalité » (1929), qui témoignent d'une ouverture décisive à la psychologie sociale. Voir la tentative de réhabilitation de Claude-Marie Prévost dans *La psycho-philosophie de Pierre Janet* et dans *Freud, Janet et la psychologie clinique* (Paris, Payot, 1973). Sur la situation institutionnelle de Janet, voir Annick ONAYON, *Psychologie et psychanalyse en France : l'impossible rencontre, 1919-1969*, Paris, La Découverte, 2006, p. 47-59.

6 Masson-Oursel fait de l'Inde le terrain à partir duquel mener la comparaison des modes de penser humains. Après *La philosophie comparée*, sa thèse de 1923, il écrit trois livres et de nombreux articles sur la pensée et la civilisation indiennes, avant de revenir à des perspectives comparatistes dans *Le fait métaphysique* (1941) et *La morale et l'histoire* (1955). C'est à une indianiste de formation que l'on doit le regain d'intérêt actuel pour Masson-Oursel. Voir le très remarquable travail archivistique d'Ana Freire : <http://masson-oursel.fcsh.unl.pt/>.

7 Voir Ignace MEYERSON, *Les fonctions psychologiques et les œuvres*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 22 pour la référence inaugurale à Janet et p. 35-36, 48, 121 et 123 pour la reprise des thèses de Masson-Oursel.

rebaptisa « anthropologie historique⁸ ». Ce faisant, Vernant prenait acte de l'importance des débats épistémologiques en cours et à venir sur le statut de la science historique⁹. Mais, d'une part, il minorait la dimension psychologique de l'entreprise ; d'autre part, il escamotait la visée comparatiste, comme Marcel Detienne le lui a reproché à juste raison¹⁰. Il est cependant étonnant qu'aux quelques occasions où des comparaisons se sont profilées dans le parcours de Vernant, notamment à travers des collaborations avec des indianistes, tel Charles Malamoud, l'œuvre de Masson-Oursel, comparatiste, indianiste de formation et de vocation, n'ait pas ressurgi dans les débats. Quelles raisons peut-on invoquer pour expliquer cette absence ? Outre les progrès dans la connaissance de l'Inde, la difficulté qu'il y avait sans doute à embrasser la profondeur et la richesse du comparatisme de Masson-Oursel, lequel enveloppait non seulement une psychologie, mais aussi une logique et une métaphysique comparées.

On ne parla donc plus guère des psychophilosophies de l'entre-deux-guerres. Je voudrais cependant indiquer la puissance de certaines des tentatives qui ont commencé à se former dans les années 1930, qui ont donné tous leurs fruits dans les années 1950 et qui sont demeurées inaudibles et jamais appréciées à leur juste valeur dans la mesure où manquait le terreau à partir duquel elles se sont déployées et qui seul aurait donné du sens à leur plus haute réalisation. Si ce terreau a manqué, ce n'est pas seulement parce qu'il s'est révélé ne plus pouvoir rendre les services théoriques qu'on attendait de lui, mais plutôt parce qu'il a fait l'objet d'un net rejet, d'un refoulement très actif, d'une occultation et d'une substitution conscientes, calculées. Une des œuvres qui se signale par sa force et son intérêt est la psychobiologie de Raymond Ruyer¹¹. Mais pour en saisir l'originalité, il faut partir de l'entreprise contemporaine de Jean-Paul Sartre, qui s'est sciemment détournée de prémisses théoriques qu'elle partageait pourtant avec la psychophilosophie française de l'entre-deux-guerres. Ajoutons que le succès de cette entreprise n'est pas sans conséquence sur le devenir

8 Il aurait pu en aller autrement, dans la mesure où Michel Foucault se rapprocha un temps de Meyerson. Voir Luca PALTRINIERI, « Philosophie, psychologie, histoire dans les années 1950. *Maladie mentale et personnalité* comme analyseur », *supra*, p. 169-191.

9 Sur les prémices de ces débats dans les années 1950, voir Florence HULAK, « L'objectivité en histoire. Retour sur le débat Ricœur/Althusser », *supra*, p. 107-122.

10 Marcel DETIENNE, *Comparer l'incomparable. Oser expérimenter et construire*, Paris, Seuil, 2009, p. 161-169.

11 On aurait pu aussi bien traiter de la psychologie sociale génétique de Philippe Malrieu ou de la psychophilosophie d'autrui due à Maxime Chastaing.

de la philosophie française du xx^e siècle : elle imprime sa marque non seulement à l'après-guerre, mais au-delà même de cette période elle est déterminante pour comprendre la formation de la pensée de Gilles Deleuze. La conception deleuzienne d'un « monde sans autrui » découle en droite ligne des conclusions sartriennes sur la lutte des consciences.

LE POUVOIR OCCULTANT DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

JEAN-PAUL SARTRE, PSYCHOLOGUE FRANÇAIS

Le parcours théorique de Sartre manifeste un décrochage théorique extrêmement significatif : la référence à la phénoménologie allemande est venue s'insérer comme un coin dans la pensée française de l'époque, elle a donné à Sartre l'opportunité de développer une conception de l'esprit et d'une de ses facultés, l'imagination, que ne lui offraient pas les positions psychophiologiques de ses maîtres et de ses contemporains. « L'image dans la vie psychologique : rôle et nature », tel était le problème affronté par Sartre dans son diplôme d'études supérieures soutenu à la Sorbonne en 1927. Aucune des solutions offertes par la psychologie française ne parvenait alors à le satisfaire : ni la psychologie métaphysique de Bergson, ni la psychologie intellectualiste de son professeur, Henri Delacroix, ni la psychophysiologie expérimentale. Il faudrait à vrai dire élargir dans l'espace et dans le temps : pas plus les Anglais et les Allemands – des associationnistes écossais à l'école de Würzburg, ces chantres de la « pensée sans image » – que les Français du tournant du siècle, d'Hyppolite Taine à Théodule Ribot.

Le DES de Sartre est malheureusement inédit. Nous y avons cependant tous accès en partie : Sartre en a repris textuellement des pans entiers dans le manuscrit qu'il rédigea à la demande de Delacroix pour sa collection « Nouvelle encyclopédie philosophique » chez l'éditeur Félix Alcan. Le volume en étant finalement trop important, Delacroix décide en 1936 d'en publier seulement la partie historique sous le titre *L'imagination*. Le reste paraît en 1940 chez Gallimard ; il s'agit de *L'imaginaire*. Des passages du DES sur l'associationnisme écossais ou français – Taine et Ribot – sont reproduits dans *L'imagination*¹² ; des développements sur l'école

¹² *L'imagination*, Paris, PUF, 2000, p. 21-28, 38-41 correspondant à *L'image dans la vie psychologique : rôle et nature*, DES inédit, p. 36-37, 47-51, 188-192.

de Würzburg réapparaissent dans *L'imagination* et *L'imaginaire*¹³. Les chapitres consacrés à Bergson et Delacroix ont ensuite été abandonnés. Or, les abandons en question sont particulièrement révélateurs des stratégies de contournement mises en œuvre par Sartre.

Au terme de son mémoire de 1927, Sartre parvenait à une conception métaphysique. Ces conclusions ne lui convenaient pas : tout en refusant le « virtualisme » de Bergson, il se voyait dans l'obligation de faire place à l'intervention « miraculeuse » de l'esprit, à son action mystérieuse sur le corps. Mais son raisonnement souffrait de flagrantes contradictions. Ayant commencé par affirmer que la vie mentale est pleine d'images résultant de l'action de l'esprit sur le corps, il finissait par déclarer qu'une fois les images admises, il fallait reconnaître l'existence de l'esprit, seul susceptible de les produire synthétiquement à partir des mouvements corporels. Dans un premier temps, Sartre se donne l'esprit, et en déduit l'existence des images ; dans un second temps, il part de l'existence des images et il infère la présence de l'esprit.

Mon hypothèse est que la découverte par Sartre de la phénoménologie lui a donné les moyens d'assumer sa métaphysique de l'esprit tout en évitant de se présenter explicitement comme un métaphysicien. La conscience husserlienne, telle que Sartre l'interprète dans ses articles sur « L'intentionnalité » et « La transcendance de l'Ego », écrits à Berlin en 1934, est l'esprit au sens de 1927, tout en se présentant comme une notion ni scientifique ni métaphysique. C'est par la seule force de la réflexion que l'on parvient aux « essences », et notamment à l'essence de la conscience imageante. La démarche n'est pas scientifique puisqu'elle est « anté-scientifique » : elle vise à fonder transcendentalement toute investigation scientifique. Elle se démarque également de la métaphysique : s'inscrivant dans la descendance du kantisme, la phénoménologie s'interroge sur les conditions de possibilité de ce qui nous apparaît, sans se soucier du sens de la réalité en soi. Il n'empêche : on a bien envie de demander si l'essence ou les essences auxquelles parvient la réflexion phénoménologique ne définissent pas un en-soi de l'esprit, l'esprit en lui-même. Et c'est bien la question que le psychologue Philippe Malrieu pose à Sartre, compte tenu du problème qu'il identifie dans la définition sartrienne de l'imagination et de la conscience

.....
13 *L'imagination*, op. cit., p. 71-75, correspondant à *L'image dans la vie psychologique...*, op. cit., p. 54, 55-72 ; *L'imaginaire*, Gallimard, Paris, 1940, p. 117-119, 124-125, 189-194, 206-207 et 210, correspondant à *L'image dans la vie psychologique...*, op. cit., p. 59, 85-86, 89, 99-107 et 111.

en général : Sartre ne serait-il pas par hasard un métaphysicien de la conscience¹⁴ ?

Sartre a recours à la phénoménologie pour affronter des difficultés que les théories disponibles dans le champ français ne lui semblent pas pouvoir surmonter. En quoi toutefois est-ce un problème, demandera-t-on, si les solutions de la phénoménologie allemande sont plus adaptées ? Mais c'est qu'il n'en est rien : le recours allemand représente un oubli des conditions du problème psychophilosophique de l'émergence des images, une occultation de l'espace des solutions françaises pertinentes à ce problème, en même temps enfin qu'un renforcement de la fausse solution sartrienne par simple substitution de vocabulaire : conscience plutôt qu'esprit, phénoménologie plutôt que métaphysique.

Il nous faut à partir de là surenchérir, suivre, par rebondissements et reprises, relèves et dépassements, l'aggravation de l'ignorance, l'approfondissement de la méconnaissance du point de départ, dès lors l'éloignement des conditions d'une résolution satisfaisante des problèmes. Cette logique catastrophique est inscrite dans la première évolution de la phénoménologie de Sartre, qui le conduit de la « psychologie phénoménologique » défendue en 1940 dans *L'imaginaire* à l'« ontologie phénoménologique » proposée en 1943 dans *L'être et le néant*. Les partis pris méthodologiques ont ici un effet sur le traitement des matières. En l'occurrence, au-delà des embarras du traitement sartrien de l'imagination – avant leur refoulement phénoménologique –, il vaut la peine d'insister sur la conception d'autrui développée dans *L'être et le néant*¹⁵. Si Malrieu était un guide parfait pour analyser les conditions concrètes d'une « construction de l'imaginaire », lui qui a consacré un livre entier à ces questions, c'est Chastaing qui, au cœur de l'histoire de la psychologie philosophique, prend le relais. Autant, grâce à Malrieu, les ressorts de la fonction d'imagination apparaissent mécompris dans une psychologie de type phénoménologique, autant, à la lumière des méditations de Chastaing, le sens de l'existence d'autrui semble travesti par l'imposition d'une grille de lecture ontologique-phénoménologique. En faisant de la conscience le principe intentionnel de la production des images, Sartre a reconduit l'approche solipsiste de l'égologie husserlienne :

.....
14 *La construction de l'imaginaire*, Bruxelles, C. Dessart, 1967, repris sans modification sous le titre *La construction des imaginaires*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 143-144.

15 Sur ce traitement hégélien et ses effets sur la pensée française de l'après-guerre, voir Claire PAGÈS, « Quel maître ? Quel esclave ? Hegel en débat », *supra*, p. 17-38.

le monde existe toujours pour *une* conscience, et autrui est moins pour elle un autre sujet que le simple objet de ses visées¹⁶.

LE CAS SARTRE EST PLUS QU'UN CAS

Sartre est essentiel parce qu'il est symptomatique de l'usage fait largement en France de la nouvelle philosophie allemande¹⁷. À vrai dire, Sartre n'est pas seulement un symptôme. Il faudrait pour cela qu'il subisse l'air du temps. Or, que les philosophes ne subissent pas sans agir ou réagir, voilà qui est clair en général, et qui l'est particulièrement dans le cas de Sartre : sa pensée n'est pas l'effet des modes sans en être en même temps, et d'abord, la cause. C'est à des lectures comme celles de Sartre que l'on doit la pénétration de la phénoménologie en France, et la façon dont elle a agi : par reparamétrage des enjeux et par redéfinition du champ des options théoriques envisageables.

Tout ce qui se présentait avant guerre sous le nom de « psychologie » sera rebaptisé à la Libération « phénoménologie ». La *Phénoménologie de l'expérience esthétique* publiée en 1953 par Mikel Dufrenne est à cet égard emblématique : cette enquête esthétique trouve son point de départ dans une « sociologie du public » très psychologisante d'abord présentée dans les *Cahiers internationaux de sociologie*¹⁸. Il est bien vrai que l'article ne prétend pas entreprendre une « étude empirique » du public, mais vise « à amorcer la phénoménologie, à en décrire quelques aspects et à en indiquer la signification humaine ». Mais c'est une phénoménologie au sens de Georges Gurwitsch, directeur des *Cahiers*, à savoir la suggestion de « quelques éléments d'une sociologie du public en tant que groupe social centré autour d'un objet esthétique¹⁹ ». À travers l'analyse d'un groupe restreint se manifeste, chez Dufrenne comme chez Gurwitsch, une sensibilité aux médiations

¹⁶ J'ai exposé en détail les arguments présentés dans cette sous-partie dans deux articles : « Structure intentionnelle de l'image ou construction de l'imaginaire ? Sartre face à Malrieu – et à lui-même », dans Julien LAMY (éd.), *L'histoire du concept d'imagination en France au xx^e siècle*, Paris, Classiques-Garnier (à paraître) ; « La métaphysique des forces et les formes du psychisme. Deleuze, Sartre et les autres », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 207, 2015, p. 149-168.

¹⁷ Sur la « relève » phénoménologique française de problématiques proprement psychologiques, par exemple chez Merleau-Ponty et Derrida, voir Emmanuel ALLOA, « Écriture, incarnation, temporisation. Merleau-Ponty et Derrida sur *L'origine de la géométrie* », *supra*, p. 59-80.

¹⁸ Sur les hésitations de Dufrenne, voir Maryvonne SAISON, « Mikel Dufrenne 1946-1953. Une place difficile à trouver », *supra*, p. 83-105.

¹⁹ « Sociologie du public », *Cahiers internationaux de sociologie*, V, 1948, p. 101. À comparer au chapitre « L'œuvre et le public » de la *Phénoménologie de l'expérience esthétique* (Paris, PUF, 1953, p. 81-110) et à la réaction d'Étienne Souriau, directeur de la thèse de Dufrenne (*Revue de métaphysique et de morale*, 58^e année, 4, octobre-décembre 1953, p. 432-433).

psychosociologiques qui forment la trame concrète des existences humaines. Pour preuve ou indice de la superficialité de l'attachement dufrennien à la phénoménologie, on relèvera le ralliement ultérieur de l'esthéticien à une *Naturphilosophie* d'inspiration schellingienne²⁰.

Inversement, les ouvrages d'André Malraux publiés juste après la guerre, sa monumentale *Psychologie de l'art* ou son *Esquisse d'une psychologie du cinéma*, ont un petit air anachronique. C'est qu'ils ont été conçus avant guerre et que leur auteur, nullement philosophe de formation, n'est pas au fait des dernières nouveautés philosophiques : ses œuvres ont germé dans l'ambiance psychophilosophique de l'entre-deux-guerres. Si elles avaient été pensées après la guerre et non avant, sans doute se seraient-elles présentées comme des « phénoménologies de l'art » et « du cinéma ». On en dirait autant de la « Structure psychologique du fascisme » de Georges Bataille²¹. Objectera-t-on qu'on a affaire ici à des entreprises aussi peu psychologisantes que phénoménologisantes, et qu'il était indifférent pour leur auteur de se réclamer d'une discipline ou de l'autre ? Sur le fond sans doute. Mais, pour la forme, quand on ne prétend pas faire soi-même œuvre de philosophe, mieux vaut se prévaloir de la doctrine ou du corps de doctrine en vogue. Dans l'entre-deux-guerres, c'est la psychologie, à la Libération, la phénoménologie²².

Or le nom de baptême phénoménologique rend précisément insaisissable la raison qui a pu pousser un non-philosophe comme Malraux à s'aventurer en psychologie. Et non seulement on ne comprend plus l'intérêt théorique qu'il peut y avoir à se réclamer de la psychologie ; mais avec la position psychophilosophique des problèmes disparaît l'accès aux réponses adaptées aux difficultés. On le voit bien avec Sartre : les difficultés sont moins affrontées qu'assumées avec toute la mauvaise foi que permet

.....
20 Ainsi *Le poétique* de 1963 s'ouvre-t-il par ces mots : « Nous avons effectué le saut du transcendantal à l'ontologique, qui nous avait déjà tenté sans que nous l'accomplissions tout à fait. Nous avons finalement esquissé une philosophie de la Nature » (Paris, PUF, 1963, p. 4). Dufrenne ne renoncera pas pour autant aux perspectives d'une sociologie psychologique : des éléments de sa thèse complémentaire de 1953, *La personnalité de base. Un concept sociologique*, se retrouvent dans ses livres des années 1970 dirigés contre le structuralisme et les pensées du désir, *Art et politique* (1974) et *Subversion, perversion* (1977).

21 *La critique sociale*, 10, 1933, rééd. *La critique sociale*, Paris, La Différence, 1983.

22 Voir Jean Mitry (*Esthétique et psychologie du cinéma*, Paris, Cerf, 2001) qui, à l'occasion d'une analyse de l'image cinématographique, ramène Sartre, Dufrenne et Malraux à leur commun terrain psychologisant. Sur la vogue ou la mode phénoménologique, et la référence-révérence à la figure de Martin Heidegger, voir Danilo SCHOLZ, « Tout seul au pays de l'heideggérianisme. Adorno conférencier au Collège de France », *supra*, p. 123-144.

l'engagement aveugle dans la conception phénoménologique du monde. Les philosophes français dans leur ensemble ont fait de la phénoménologie un usage comparable à celui de Sartre, d'autant plus net qu'il était induit par l'exemple de Sartre, effet de sa puissance de rayonnement dans le champ de la philosophie d'après guerre. Tous, comme Sartre, avec Sartre et à sa suite, se sont trouvés entraînés dans l'oubli d'options théoriques pertinentes face aux enjeux philosophiques d'avant guerre qui continuaient de s'imposer à eux. Célèbres ou ignorés, ils ont joué de la nouveauté de la phénoménologie allemande pour court-circuiter les problèmes des années 1930 et ensevelir l'espace des réponses d'inspiration psychologique à ces problèmes.

LE FIL DES CATÉGORIES PSYCHOPHILOSOPHIQUES

Je voudrais rendre compte de ce qui, présent dans les chefs-d'œuvre psychophilosophiques des années 1950, a été occulté par le recours massif à la phénoménologie. Cet « oubli » est d'autant plus malheureux que la phénoménologie ainsi défendue souffre de graves inconséquences théoriques, qui éclatent au grand jour dès que l'on se penche sur quelques concepts promus dans l'entre-deux-guerres.

Soit en effet la conscience, le corps et autrui : la conscience et le corps sont au cœur de la psychologie métaphysique de Bergson, cependant qu'autrui est un des objets privilégiés dans le post-bergsonisme des années 1930. Pour Bergson, l'enjeu est d'abord de ressaisir, à partir d'une intuition singulière de la durée, la « succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre », selon une formule employée dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*. Mais, par-delà l'opposition entre temps spatialisé et durée qui structure *l'Essai*, se pose à Bergson le problème psychophysique de l'union de l'âme et du corps : si le moi est durée, la durée elle-même est insérée, en tant que mémoire, dans une parcelle d'étendue matérielle, le corps, « son » corps. *Matière et mémoire* est consacré à ce problème de l'union de la conscience et du corps. Quant au concept d'autrui, s'il est seulement présent en filigrane chez Bergson, par exemple dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, il est indubitablement au centre des discussions philosophiques françaises des années 1930. Il n'est pas anodin que les conférences prononcées par Husserl à la Sorbonne en 1929 aient fait tant de bruit : la cinquième des *Méditations cartésiennes* s'emploie à décrire par le détail les conditions d'apparition d'autres consciences dans la sphère de constitution d'un ego. Et l'on ne s'explique pas autrement le succès dont a joui l'édition en 1947 des leçons consacrées avant guerre par

Alexandre Kojève à la lutte des consciences pour la reconnaissance dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel²³.

L'œuvre de Bergson indique par sa pente d'approfondissement la possibilité d'une déduction des objets pensables par une psychophilosophie. Il n'est pas dit que les notions doivent s'enchaîner comme elles le font dans le bergsonisme et dans l'au-delà immédiat du bergsonisme ; on ne sait pas, par exemple, s'il faut maintenir la dualité pure de pôles différant en nature, la durée contre l'espace, la mémoire contre la matière, etc. Bergson n'a jamais renoncé à cette dualité, même s'il a introduit entre les pôles des différences de degrés. Comme on le voit à la fin de *Matière et mémoire*, à travers la genèse de la matière par décontraction ou dilatation de la mémoire, l'étendue apparaît comme le degré le plus détendu de la durée. Mais quoi qu'il en soit après Bergson, on peut tenir l'enchaînement bergsonien des notions pour un bon guide, pour un fil directeur pertinent, en vue de parcourir l'ensemble des problèmes formulés par les psychologues et philosophes post-bergsoniens. La liaison entre les notions, le sens reconnu à chacune dans son rapport conceptuel avec les autres – voilà qui suffit en vérité à circonscrire l'espace des possibles théoriques en psychophilosophie : les penseurs auxquels nous aurons affaire ont proposé des articulations architectoniques originales de ces notions.

Mon hypothèse est que la conscience, le corps et autrui trouvent leur place, et une bonne place, dans les psychophilosophies françaises, notamment dans certains ouvrages des années 1950, alors même que les psychologies et les philosophies qui, à ce moment-là, ont pignon sur rue passent à côté de l'un ou de l'autre de ces concepts. La situation ne va pas s'améliorer lorsque pâlera la gloire de la phénoménologie, dans la mesure où ceux qui prétendront prendre la relève, loin de revenir en deçà de l'existentialisme, surenchéiront sur lui, allant plus loin dans l'oubli des conditions psychophilosophiques qui auraient permis d'apporter une solution aux problèmes posés par la conscience, le corps et autrui. Chez Sartre, la notion de conscience est certes valorisée, mais elle l'est au détriment du corps (critique adressée par Malrieu) ; et sa valorisation même conduit à de redoutables difficultés dès lors qu'il s'agit de penser autrui, la relation d'un ego à un autre ego (critique de Chastaing). Chez Deleuze, qui a pu dire de Sartre « Il a été mon maître », un mouvement de balancier conduira au recul

²³ Sur l'enchaînement des concepts dans la philosophie française après Bergson, voir Vincent DESCOMBES, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, p. 21-63.

de la conscience et au retour en force du corps. Mais le mouvement même, opérant entre ces deux notions, laissera la troisième, autrui, dans l'état où l'avait laissé Sartre, dans une pire situation même. La structure autrui n'est pas interne au champ d'individuation, explique Deleuze, elle est une structure tout autre que la structure d'individuation, et Sartre était encore trop timoré : il faut, contrairement à lui, se réjouir de la possibilité d'un monde sans autrui²⁴.

LA PUISSANCE DE LIAISON D'UNE PSYCHOBIOLOGIE. L'ŒUVRE DE RAYMOND RUYER

LA CONSCIENCE EST CORPORELLE

D'un point de vue psychophilosophique, il n'y a pas lieu de distinguer la conscience et le corps. On dira, en suivant Raymond Ruyer, que toute conscience est corporelle, et que tout corps est conscient de soi. Que toute conscience soit corporelle, c'est ce que Ruyer montre aussi bien contre Bergson que contre Sartre. Le premier a beau jeter un pont, notamment à la fin de *Matière et mémoire*, entre la conscience et le corps, l'une et l'autre n'en continuent pas moins de différer en nature. Quant à Sartre, dans son DES de 1927, il a cru pouvoir s'appuyer sur les avancées de la physiologie pour rendre raison du fonctionnement de l'imagination. Mais il y a finalement renoncé en entrant en phénoménologie : le corps ne fournit guère que les analogons sur lesquels s'appuie l'imagination en vue de mener à bien son activité intentionnelle. Dans l'un et l'autre cas, le problème se pose de la solidité des conclusions métaphysiques sur la nature et l'activité de l'esprit, puisque la « relève » phénoménologique du bergsonisme n'a pas permis à Sartre de lever l'ambiguïté du statut philosophique de la conscience imageante.

Il en va tout autrement chez Ruyer, qui est d'abord un homme de science. Du moins, c'est un épistémologue plutôt qu'un métaphysicien²⁵, et seuls les faits biologiques ou, comme il le dit lui-même, « psychobiologiques »,

²⁴ Gilles DELEUZE, *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens, 1953-1974*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 109-113, et Id., *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 350-372. Sur la difficulté pour le jeune Deleuze à se situer entre philosophie (sartrienne) et histoire de la philosophie (sorbonnicole), voir Giuseppe BIANCO, « Philosophie et histoire de la philosophie pendant les années 1950. Le cas du jeune Gilles Deleuze », *supra*, p. 147-167. Je me permets de renvoyer sur ce point à mon article « Le postmoderne expliqué aux anarcho-désirants. D'un différend deleuzo-lyotardien », dans Corinne ENAUDEAU, Frédéric FRUTEAU DE LACLOS (éd.), *Différence, différend : Deleuze et Lyotard*, Paris, Encre marine, 2015, p. 231-249.

²⁵ « Ma conviction profonde est que les philosophes, comme les théologiens, auraient tort de vouloir revendiquer contre la science soit un domaine, soit une méthode spécifique, qu'elle

l'ont conduit, et même contraint, à développer une vision « panpsychiste » de l'univers. Par-delà les accents parfois scientistes du point de départ, la conclusion philosophique finale doit retenir notre attention : la conscience est corporelle. Pour Bergson, on s'en souvient, le cerveau se comporte à la façon d'un « bureau téléphonique central » : la conscience emprunte ce canal pour que puissent s'actualiser les souvenirs-images requis par les besoins de l'action. Mais, selon Ruyer, notre cerveau n'est pas seulement le point d'insertion de la mémoire dans la matière, le moyen de la mobilisation de nos virtualités mémorielles en vue d'actions ou de mouvements corporels : la conscience est coextensive au cerveau lui-même. C'est ce que Ruyer montre en s'attachant à une notion promue par la biologie de son temps, l'« équipotentialité cérébrale, ou l'équipotentialité de zones corticales étendues, c'est-à-dire le fait surprenant qu'une partie du cerveau ou d'une zone sensorielle motrice est l'équivalent du tout²⁶ ». Alors que Bergson arguait de notre faculté à nous remémorer même en cas de lésion cérébrale pour affirmer que le passé se conserve en soi, autrement dit que la mémoire est en soi et par soi indépendante de la matière, Ruyer insiste sur l'étonnante équipotentialité des aires cérébrales. Le cerveau a partout les mêmes propriétés et qu'une partie des aires cérébrales soit affectée à certaines tâches n'empêchera pas que le cerveau, pris dans son unité formelle, accomplisse toutes les opérations dont il est capable : « L'équipotentialité est l'aspect fonctionnel objectif que prend, pour un observateur, un mode de réalité qui ne peut être qu'une conscience. [...] Le cerveau n'est pas un appareil à être conscient, ou intelligent, ou inventant, ou mémorant. Conscience, intelligence, invention, mémoire, finalité active sont liées à la forme organique en général²⁷. » Si, en dépit des lésions, le cerveau parvient à effectuer les mêmes opérations, c'est que la conscience est une potentialité du cerveau considéré comme un tout. Le cerveau ne représente pas le point de jonction et d'insertion de la mémoire dans la matière. La mémoire est immanente à la matière, la conscience immédiatement cérébrale.

soit intuitive, critique, dialectique, phénoménologique. La vérité est une. La connaissance est scientifique ou fausse » (« Raymond Ruyer par lui-même », *Les études philosophiques*, 80/1, 2007, p. 13).

²⁶ Raymond RUYER, *Néo-finalisme*, Paris, PUF, 2012, p. 58.

²⁷ *Ibid.*, p. 88-89.

LE CORPS EST CONSCIENT

Ruyer ne se contente pas d'affirmer que la conscience est intimement attachée à la matière du cerveau. Il enfonce le clou en déclarant qu'il n'existe pas d'étendue matérielle qui ne soit pénétrée de conscience, si bien qu'à proprement parler « il n'y a pas de corps²⁸ ». La subsistance en soi et par soi de la matière étendue est une illusion. Tout corps est conscient, de lui-même et de ce qu'il a à faire. Si la cellule ne se possède pas d'abord elle-même sur un mode conscientiel, demande Ruyer, qui la possèdera et sera en mesure de la comprendre ? Dans le chapitre de *Néo-finalisme* « L'illusion réciproque d'incarnation et l'existence "matérielle" » résonne cet authentique cri ruyérien : « Tout réel se possède lui-même ; autrement, qui donc le possèderait²⁹ ? » L'illusion d'une indépendance de la matière vient de la multiplication des consciences, de la considération des seuls effets de foule des unités formelles prises en leur juxtaposition : « À partir de l'auto-subjectif [la façon dont une entité, quelle qu'elle soit, se possède elle-même en tant que sujet], on peut comprendre comment par morcelage et reproduction, peut apparaître une multiplicité d'êtres, eux-mêmes subjectifs, mais liés par des rapports de proche en proche, et dont l'allure d'interaction constituera ce qu'on appelle l'existence physique³⁰. » Mais c'est une question d'allure ou d'aspect, et non pas d'essence : les corps doués d'autosubjectivité *paraissent* matériels, ils ne le *sont* pas.

Une des raisons de la résistance des philosophes à cette reconnaissance du caractère conscient de la moindre étendue de matière tient à leur définition de la conscience comme réflexion. Or, toute conscience n'est pas réflexive. Seule la conscience du cerveau, la conscience attachée au cerveau comme une propriété immanente à son fonctionnement, le survolant à tout instant et en chacune de ses parties, est capable de réflexion. Mais d'abord, cela ne signifie pas que la réflexion exhausse la conscience au-dessus de la matière³¹. D'autre part, on aurait tort de croire qu'il n'existe pas d'autre conscience, d'autre type de conscience, que la conscience du cerveau : la conscience, « malgré un préjugé invétéré, n'est pas essentiellement

.....
28 Raymond RUYER, *Néo-finalisme*, op. cit., p. 92.

29 *Ibid.*, p. 96.

30 *Ibid.*, p. 104.

31 *Ibid.*, p. 114 : « Le "je", ou l'unité consciente quelle qu'elle soit, a l'impression vive de survoler ce champ de conscience comme s'il l'observait du dehors. [...] Et pourtant, il est clair que le "je", ou l'unité de conscience, n'est pas à distance, dans une dimension perpendiculaire, de l'ensemble du champ visuel. »

perceptive ou cognitive de structures spatio-temporelles³² ». En vérité, la conscience du cerveau est une espèce seconde ou secondaire de conscience, dérivée d'activités de conscience antérieures et plus profondes.

Ruyer a à cœur de combattre le préjugé selon lequel la conscience primaire, qui caractérise par exemple l'embryon en tant que domaine d'équipotentialité, serait « vague » ou « imprécise ». La conscience primaire n'a rien de vague ou de confus, elle n'est pas « psychoïde plutôt que psychique³³ », ainsi que le pensent Schopenhauer, Eduard von Hartmann, Becher, Bleuler. Il ne s'agit en aucun cas d'une « conscience dégradée » ou d'une « volonté inconsciente ». L'embryon connaît son « propre sens, sinon sa signification ». Une comparaison rendra la chose plus claire : « Un ouvrier absorbé en oublie le reste du monde. Ce qui rend certainement vague, pour lui, le monde extérieur, mais non pas l'objet sur lequel il travaille, bien au contraire. » La conscience de l'embryon est aussi précise qu'elle peut l'être dans l'effectuation de sa tâche, à savoir dans la construction d'un individu adulte par détermination de parties différenciées. Si elle peut paraître vague ou imprécise, c'est simplement par rapport à tout ce qui ne la concerne pas, et notamment au monde extérieur. À la fin, « l'ouvrier semble disparaître dans l'œuvre ». Au terme de la distribution de l'équipotentialité embryonnaire, après « émiettement » de la conscience primaire, la détermination des organes est complète, et les enchaînements au sein de l'organisme paraissent « stupides ». Chaque conscience distribuée est cependant précise. Et « le "je" de la conscience adulte est, en un sens, un échantillon de cette conscience primaire "distribuée" ». Le monde est l'objet de la « conscience seconde », de la « conscience-je », qui caractérise l'équipotentialité du cerveau. Mais de cette dernière, à son tour, il faut dire qu'elle n'est pas particulièrement précise. Elle n'est précise que relativement à certains éléments du monde extérieur. Or, elle ne sait pas d'un savoir immédiat ce qui se trame dans le cerveau ou tout près de lui, dans le cœur ou les poumons : « Avoir mis tant de siècles pour s'aviser de ce qui se passait à quelques décimètres de lui³⁴ ! » Dans tous les cas, elle ne représente qu'un produit de la conscience primaire de l'embryon. Sa seule caractéristique est d'être « ouverte », c'est-à-dire non complètement déterminée et différenciée, contrairement aux autres organes : « Le cerveau est un embryon qui n'a pas fini sa croissance³⁵. »

³² *Ibid.*, p. 117.

³³ *Ibid.*, p. 84-87 pour toutes les citations de ce paragraphe. Voir également p. 116-118.

³⁴ *Ibid.*, p. 86.

³⁵ *Ibid.*, p. 82. Voir également p. 60, 62.

Autrement dit, la « conscience-Je » du cerveau ne doit sa « supériorité » qu'à son inachèvement.

Cette conception diffère grandement de la dérivation bergsonienne de la matière à partir de la mémoire. La matière provient chez Bergson d'une détente de la mémoire, d'une juxtaposition dans l'étendue des virtualités impliquées par la durée. Mais c'est en un tout autre sens qu'il faut entendre la « production » de la « matière » chez Ruyer par juxtaposition de proche en proche. On doit ici mettre des guillemets car, pour Ruyer, c'est une illusion qui est produite : la matière n'existe pas. Si l'on regarde bien, il n'y a que des consciences : chacune des unités juxtaposée aux autres est douée de conscience. Dans le mouvement de la multiplication des entités de proche en proche, on ne perd rien des potentialités tendues de la conscience, dans la mesure précisément où se trouvent posées côte à côte des unités de conscience-corps. Chez Bergson, on passe par décontraction d'une mémoire qui se conserve en soi à une matière qui est toujours hors de soi, qui est une suite d'extériorités sans tension. Chez Ruyer, la conscience et la mémoire qui sont intimement attachées à un organe ou à un corps ne perdent rien à créer la matière. Elles peuvent bien se retrouver en foule et, de ce point de vue, créer l'illusion de comportements matériels statistiques. La foule est néanmoins une masse d'unités indissolublement mémorielles et organiques. Pas plus que la conscience n'existe séparément de la matière, la matière à l'état brut n'est une réalité.

Sartre, sous couvert d'introduire à des problématiques philosophiques allemandes, a signé un nouveau bail à la métaphysique bergsonienne de l'esprit. On a souligné les difficultés de la conception « séparée », ou incorporelle, de la conscience définie comme intentionnalité. De fait, jusqu'au cœur de la *Critique de la raison dialectique*, la matière demeurera autre que la conscience, d'une altérité opposée sans réconciliation possible. Plutôt que de s'employer à retrouver la matière, en la faisant entrer avec la conscience dans une interminable ronde de dialectiques de totalisation-détotalisation-retotalisation, Sartre aurait dû s'attacher à ne pas la quitter. Il aurait mieux fait de s'installer en elle, comme les progrès de la mécanique quantique et de la biologie y invitaient. S'il ne l'a pas fait, c'est qu'il est resté prisonnier d'une épistémologie obsolète. Ruyer n'a pas de mots assez durs pour caractériser le retard épistémologique de l'existentialisme, la reprise par Sartre, non consciente pour le coup, de partages lointainement hérités du cartésianisme, autrement dit d'un état des sciences totalement périmé. Il faut se dispenser de « la distinction dialectique, renouvelée de Hegel, entre

“l’en-soi” et le “le pour-soi”, l’en-soi étant supposé primitif relativement au pour-soi. Nous ne pouvons voir là qu’un reflet de vieilles métaphysiques, elles-mêmes produit de conceptions “pré-scientifiques” du monde [...]. En France, la notion a rencontré plus spécialement des réminiscences du vieux mécanisme matérialiste ». Le simple exemple biologique de la ponte d’un hareng engendrant tout un banc de harengs, en révélant les conditions du passage de l’organique au semi-physique, suffit à rendre vaine, ridicule, l’invocation allemande et française de la « néantification de l’en-soi » pour expliquer l’avènement du pour-soi³⁶.

LA COMMUNICATION DES CONSCIENCES

Après la conscience et le corps, l’ordre d’enchaînement des notions psychophi-
losophiques conduit directement à autrui. Or, on doit à Ruyer la relance,
discrète mais profonde, d’une notion psychophilosophique de l’entre-deux-
guerres, celle de « participation ». L’existence d’une matière composée de
réalités homogènes juxtaposées dans l’étendue est illusoire. Dès lors, le
mode de communication « de proche en proche » privilégié par la physique
et la mécanique classique jusqu’à la théorie de la relativité incluse est tout
aussi illusoire³⁷. C’est une erreur de présenter les relations entre entités
comme une communication entre esprits par l’intermédiaire des corps.
Les esprits communiquent immédiatement. Communiquer, c’est participer
d’une seule et même unité de sens survolante. Ruyer emploie une très belle
image d’inspiration leibnizienne. Nous ne communiquons pas horizonta-
lement par le truchement des corps, mais chacun d’entre nous est vertica-
lement en relation avec la réalité du sens qui nous unit tous :

Lorsque deux hommes conversent par téléphone, l’expression et la compré-
hension mutuelle ne sauraient être assimilées à des transformations
matérielles analogues à celles qui sont en jeu dans l’émetteur ou le récepteur
téléphonique. Le courant d’information qui passe entre les deux hommes sort

.....
³⁶ Raymond RUYER, *Néo-finalisme*, op. cit., respectivement p. 101-102 et 104. Sartre n’est jamais
nommément attaqué dans *Néo-finalisme*. Mais la construction même de l’ouvrage est anti-
sartrienne. À l’ambition sartrienne d’un « Cogito préreflexif » répond inauguralement l’exposition
d’un « Cogito axiologique ». La mobilisation de la figure de Jules Lequier, sombre précurseur des
pensées de l’existence, pour définir et résoudre l’antinomie du déterminisme et de la liberté dit à
quel point l’opposition à la vogue existentialiste est structurante (*ibid.*, p. 1-8).

³⁷ Voir *ibid.*, p. 15, 177-179.

de l'espace-temps à chacune de ses extrémités pour atteindre le domaine des essences et des significations, où des barrières entre individus disparaissent³⁸.

Ruyer ajoute que si la tête humaine est réversible, ce n'est pas au sens où les hommes peuvent alternativement parler et écouter, mais « parce qu'elle est en communication dans les deux sens, aller et retour, avec le transpatial », c'est-à-dire avec le sens. Cette participation à des domaines de survol absolu ne caractérise pas seulement les humains. Conformément au panpsychisme de Ruyer, il faut dire que toutes les entités, des plus simples en apparence aux plus complexes, des quanta³⁹ à nous, participent de telles réalités : « Dans un domaine de survol absolu, on peut dire qu'il y a participation magique des parties entre elles, action à distance, toute-puissance de la pensée, évocation mnésique analogue à l'évocation des "esprits", incarnation immédiate des significations⁴⁰. »

On voit le bénéfice à tirer d'une telle traversée. Tout l'existentialisme se trouve ainsi arpenté, parcouru, balisé, et du même coup toutes ses impasses pointées, circonscrites, contournées. En s'installant dans une conscience, Sartre a privilégié une approche profondément egologique du psychisme. Une fois adopté ce point de départ, il lui devenait extrêmement difficile, pour ne pas dire impossible, d'affronter le problème de la coexistence des consciences. Sous la triple inspiration de Husserl, de Heidegger et surtout de Hegel, il s'attelait à la tâche en présentant ces relations sur le mode agnostique de la lutte pour la reconnaissance⁴¹. Mais nos relations aux autres sont-elles nécessairement marquées du sceau de la négativité ? La positivité de l'existence des autres ne nous est-elle accessible que par le biais de l'opposition à la position de notre liberté ? Si l'existence d'autrui ne m'apparaît que comme un obstacle au libre déploiement de ma spontanéité, je ne vois pas ce qui pourrait me faire espérer l'effectivité d'une communication des esprits. Tout autre est la situation si nous partons de la primitivité du Nous. C'est le cas lorsque, avec Ruyer, nous acceptons la participation des consciences à la dimension survolante du sens et de la signification. Les consciences sont corporelles et les corps conscients. Mais l'existence de ces consciences (de) corps ne signifie nullement notre enfermement corporel ou notre isolement

³⁸ Raymond RUYER, *Néo-finalisme*, op. cit., p. 155.

³⁹ Ruyer se livre à des analyses frappantes des domaines d'action unitaire en mécanique quantique, *ibid.*, p. 123-130, 169-173.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 245. Voir également p. 130, 149.

⁴¹ Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1986, p. 667-675.

monadique puisque aussi bien les consciences communiquent immédiatement : les ego participent des mêmes unités de sens survolantes.

Ruyer est le parfait exemple d'un héritage de problématiques d'entre-deux-guerres qui, mûries derrière les barbelés allemands d'un Oflag, ont connu leurs plus beaux fruits dans les années 1950. Que *Néo-finalisme*, le grand traité de 1952, soit le résultat d'une évolution lente entamée dans les années 1930, on le voit bien en partant de la thèse de Ruyer, *Esquisse d'une philosophie de la structure*, farouchement « actualiste » : le philosophe n'a commencé à soupçonner la nécessité d'une profondeur virtuelle de l'esprit ou de la conscience dans le livre (bien-nommé) *La conscience et le corps* donné à la petite collection d'Henri Delacroix qu'en 1937, un an tout juste après la parution chez le même éditeur de *L'imagination* de Sartre. Et Ruyer atteint le point de bascule de l'actuel dans l'épaisseur virtuelle du sens et de la signification à la veille de la guerre, dans un bel article dont le titre même, « Causalité ascendante et causalité descendante dans les sciences biologiques⁴² », indique l'obligation d'admettre, par-delà la sécheresse de la structuration matérielle, de la causalité « de proche en proche », une dense doublure conscientielle ou mémorielle du moindre corps, de la plus petite étendue de matière. La guerre et la captivité, en le mettant en relation avec des biologistes, ont donné l'occasion à ce philosophe parti du mécanisme et de la théorie de la relativité d'accéder au riche matériau scientifique dont il avait besoin pour élaborer complètement sa « psychobiologie ». Peut-être avons-nous intérêt à reprendre aujourd'hui des parcours comme ceux de Ruyer, en retraçant leur histoire autant qu'en relançant leurs concepts. Ainsi éclatera au grand jour la puissance théorique des schèmes psychophiologiques.

.....
⁴² *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 127, 1939, p. 25-64.

Index des noms

A

Adorno, Theodor W. 10, 82, 123-144, 203
Alain (Émile Chartier) 9, 85, 87
Alquié, Ferdinand 11, 148, 150, 152-159,
163-167
Althusser, Louis 5, 10, 19-20, 82, 107-108,
117-121, 150-151, 154, 175-176, 198
Amado Lévy-Valensi, Éliane 187-188
Anders, Günter 138-139
Anzieu, Didier 85
Arendt, Hannah 138
Ariès, Philippe 173, 185-186
Aron, Jean-Paul 185
Aron, Raymond 17, 107-108, 117, 149-150, 161
Artières, Philippe 169, 172-174, 185, 187, 189
Astier de La Vigerie, Emmanuel d' 50
Axelos, Kostas 10, 124, 126-129, 131-135, 137,
139-141, 143

B

Bachelard, Gaston 60
Bachelard, Suzanne 72
Balibar, Etienne 64
Baring, Edward 64-65, 75, 151
Barthes, Roland 5, 189
Basso, Elisabetta 180
Bataille, Georges 8, 17-18, 20-24, 37, 126, 194,
203
Baudelaire, Charles 154
Bayer, Raymond 85, 160
Beaufret, Jean 124-125, 131, 134, 143
Beaujeu, Jean 85
Beauvoir, Simone de 8, 17, 20, 28-33, 35, 37,
94, 154
Becher, Erich 209
Belot, David 75

Benedict, Ruth 93
Benjamin, Walter 126, 128
Benveniste, Émile 5
Berdiaïeff, Nicolas 94
Bergson, Henri 62, 96, 143, 150, 153, 159-160,
164, 187, 199-200, 204-207, 210
Bernet, Rudolf 78
Bert, Jean-François 172-174, 185, 187, 189
Biemel, Walter 69, 74-75
Binswanger, Ludwig 12, 169, 180
Blanchot, Maurice 17-18
Bleuler, Eugen 209
Bloch, Marc 10, 108-115, 117-121
Bloch, Olivier 153
Blondel, Charles 195-196
Bonnafé, Lucien 187
Bost, Jacques 40
Bourdieu, Pierre 94, 124, 136, 148, 152, 171
Bourg, Julian 132
Braudel, Fernand 112, 150, 174, 187
Bréhier, Émile 150-151, 158, 160, 163
Breton, André 57, 129, 137
Brunschvicg, Léon 87, 150
Brunschvicg, Jacques 136
Butler, Judith 18

C

Caillois, Roger 17, 126
Camus, Albert 8, 40-41, 43, 49-57, 94, 194
Canguilhem, Georges 60, 100, 107, 172-173,
181, 190
Cavallès, Jean 60, 63
Céline, Louis-Ferdinand 164
Chappé, Raphahél 37
Chastaing, Jacques 193
Chastaing, Maxime 193, 198, 201, 205

Châtelet, François 124, 131, 134-135, 149, 152, 161-162

Chestov, Léon 94

Chevallier, Jean 84, 174

Comte, Auguste 85, 91, 99, 102-103, 195

Corbin, Henri 17

Courtine, Jean-François 78

Cousin, Victor 150

Crétois, Pierre 37

D

Dalmas, Louis 49

Damisch, Hubert 63

Daumezon, Georges 187

Davy, Georges 85

Decour, Jacques 85

Delacroix, Christian 116

Delacroix, Henri 199-200, 213

Delattre, Floris 158

Delbos, Victor 150

Deleuze, Gilles 11, 91, 146-148, 151-158, 160-167, 190, 199, 202, 205-206

Delmas-Marty, Mireille 92

Dennis, Wayne 93

Deprun, Jean 153

Derrida, Jacques 9, 18, 22-24, 44, 61-68, 70-71, 73-80, 149, 151, 154, 170, 189-190, 202

Desanti, Jean-Toussaint 149, 175

Desbiez, Jacques 84

Descartes, René 148, 152, 155-159, 161, 164-166, 170, 189, 193

Descombes, Vincent 7, 107, 109, 205

Detienne, Marcel 198

Dilthey, Wilhelm 108

Dosse, François 59, 84-86, 89, 97, 116, 152, 164

Droit, Roger-Pol 174-177, 181-182, 190

Dreyfus, Ginette 158

Duchemin, Jacqueline 85

Duhamel, Colette 181

Dufrenne, Mikel 9-10, 82-105, 125, 203

Duméry, Henri 85

Dumésil, Georges 173

Dupeyrix, Alexandre 123, 127

Durkheim, Emile 95, 99, 119, 195

E

Elden, Stuart 132

Elkabbach, Jean-Pierre 61

Ellenberger, François 193

Enaudeau, Corinne 206

Eribon, Didier 62, 173, 185

Erikson, Erik Homberger 93

Escoubas, Éliane 78

F

Fabiani, Jean-Louis 82, 148, 150-151, 170, 187, 189

Fanon, Frantz 8, 20, 33-37

Faye, Jean-Pierre 125

Febvre, Lucien 186

Fédier, François 125

Ferraris, Maurizio 61-62, 154

Fessard, Gaston 19

Fink, Eugen 68-73, 80

Flament, Pierre 86

Föessel, Michaël 116

Foucault, Michel 5, 9-10, 12, 59-62, 70, 77, 80, 146, 148, 151-152, 154, 169-191, 198

Fraisse, Paul 180

Franck, Didier 71

Freire, Ana 197

Freud, Sigmund 99, 107, 177, 187, 197

Friedmann, Georges 150

Fruteau de Laclos, Frédéric 187, 206

G

Galifret, Yves 180

Gandillac, Maurice de 64

Garcia, Patrick 116

Gillot, Pascale 176

Gilson, Étienne 150, 159-160

Giolito, Claude 160

Goldmann 10, 124, 128-132, 139-140, 142-143

Goldschmidt, Victor 158, 163-165

Goldstein, Kurt 62, 176, 178
Gouhier, Henri 68, 173
Granel, Gérard 75
Grappin, Pierre 85
Griaule, Marcel 93
Grimaldi, Nicolas 153
Groethuysen, Bernard 126, 128
Guattari, Félix 147, 152
Gueroult, Martial 11, 148, 150, 154-156,
158-166
Guillemet, Louis 158
Gurvitch, Georges 85, 93, 95, 149-151, 202

H

Haber, Stéphane 123, 127
Habermas, Jürgen 124
Halbwachs, Maurice 196
Hartmann, Eduard von 209
Haviland, Éric 133
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 5, 7-8,
16-29, 32-37, 75, 87-88, 110, 123, 127, 134,
149-150, 152, 201, 205, 210, 212
Heidegger, Martin 5, 7, 10, 16, 60-61, 64, 77,
94, 123-143, 152, 172, 203, 212
Hess, Remi 132, 134
Hitler, Adolf 56
Honneth, Axel 123-124
Horkheimer, Max 126, 130
Huisman, Denis 153, 181
Hume, David 164
Husserl, Edmund 5, 7, 9, 16, 60-80, 87, 97, 116,
152, 170, 185, 204, 212
Hutchings, Kimberly 32
Hyppolite, Jean 17-19, 35, 66, 76, 107, 150,
153, 172, 199

I

Ikor, Roger 84

J

Janet, Pierre 170, 187, 196-197
Janicaud, Dominique 61, 77, 131-133
Jaspers, Karl 83-85, 87, 89-91, 94

Jdanov, Andreï 149
Jeanson, Francis 50, 57, 180
Jimenez, Marc 129, 131, 134

K

Kafka, Franz 164
Kant, Immanuel 74, 87, 110, 130, 157, 175
Kardiner, Abram 92-94, 99
Kluckhohn, Clyde 93
Koestler, Arthur 39, 47-48, 54
Kojève, Alexandre 8, 17-21, 28-29, 32-33, 205
Koyré, Alexandre 60, 154

L

Labrousse, Ernest 112
Lacan, Jacques 5, 17, 64, 181
Lagache, Daniel 149-150, 196
Lamy, Julien 202
Langrand, Fernand 84
Laval, Pierre 45
Lawlor, Leonard 63, 78
Lebrun, François 186
Leenhardt, Maurice 93
Lefebvre, Henri 10, 124, 129, 131-132, 134,
138-143, 149-150, 161
Lefort, Claude 40, 48, 56
Le Goff, Jacques 187
Le Guillant, Louis 178
Leibniz, Gottfried Wilhelm 161
Leighton, Alexander H. 93
Leiris, Michel 17
Lenk, Elisabeth 126, 129, 136, 142-143
Lequier, Jules 211
Lesort, Paul-André 84
Lévi-Strauss, Claude 5, 10, 64, 82, 93, 97-98
Levinas, Emmanuel 67, 85, 129
Lévy-Bruhl, Lucien 195
Linton, Ralph 93, 99
Löwith, Karl 125
Lowy, Michael 129-130
Lukács, Georges 130, 140

Liotard, Jean-François 85
Lyssenko, Trofim Denissovitch 181

M

Macherey, Pierre 157, 169, 171-172, 182
Machiavel, Nicolas 41-42, 44, 46, 151
Maine de Biran, Pierre 62
Malabou, Catherine 64
Malamoud, Charles 198
Malebranche, Nicolas 62, 161-162
Malfati de Montereaggio, Jean 153
Malinowski, Bronisław Kasper 93, 98
Malraux, André 203
Malrieu, Philippe 198, 200-202, 205
Mandrou, Robert 173-174
Maniglier, Patrice 64
Marcel, Gabriel 94, 98, 198
Marion, Jean-Luc 153, 164
Marx, Karl 5, 7, 18-19, 39, 42-43, 51, 53, 56, 78, 102, 124, 131-135, 149, 175
Masson-Oursel, Paul 196-198
Mauss, Marcel 98
Mead, Margaret 93
Menke, Christoph 123-124
Merleau-Ponty, Maurice 5, 7-9, 11-12, 17, 25, 37, 39-57, 59-80, 83-84, 94-95, 97-99, 101-102, 104, 107, 128-129, 139, 143, 146, 149, 161-162, 170-171, 180, 190, 194, 202
Métraux, Alexandre 67
Métraux, Alfred 93
Meyerson, Ignace 149, 152, 187, 197-198
Minder, Robert 125, 127, 143-144
Mitry, Jean 203
Moran, Dermot 67
Moreno Pestaña, José Luis 148, 152, 169-170, 178
Morin, Edgar 132-133, 186
Mounier, Emmanuel 94
Mucchielli, Laurent 196
Münster, Arno 140
Murat, Michel 7

N

Nair, Sami 129-130
Nancy, Jean-Luc 62
Narboux, Jean-Philippe 75
Nietzsche, Friedrich 131, 164
Nizan, Paul 131

O

Ohayon, Annick 197

P

Paltrinieri, Luca 173, 189, 191
Paoletti, Catherine 66
Parnet, Claire 152
Pascal, Blaise 53-54
Passeron, Jean-Claude 148
Patri, Aimé 125
Pavlov, Ivan 99, 171, 176-179, 184
Peden, Knox 165
Pétain, Philippe 45
Petitdemange, Guy 124
Pfeiffer, Gabrielle 67
Philonenko, Alexis 153
Piaget, Jean 65, 180
Platon 193
Poltzer, Georges 171
Ponge, Francis 164
Potte-Bonneville, Mathieu 172
Pradelle, Dominique 74
Prévost, Claude-Marie 197
Proust, Marcel 158
Pulkkinen, Tuija 32
Pythagore 73-74

Q

Queneau, Raymond 17, 20

R

Ramond, Charles 64
Rémond, René 85
Renault, Emmanuel 123, 127

Revault d'Allonnes, Myriam 89
 Revault d'Allonnes, Olivier 152, 161-162, 164
 Ribot, Théodule 195, 199
 Richir, Marc 78
 Rickert, Heinrich 108
 Ricœur, Paul 10, 67, 82-87, 89-90, 97, 104,
 107-121, 151, 180, 198
 Riquet, Michel 19
 Romano, Ruggiero 187
 Rousseau, Jean-Jacques 164, 175
 Ruyer, Raymond 12, 193, 198, 206-213

S

Sabot, Philippe 18
 Saint Aubert, Emmanuel de 143
 Saint-Just, Louis Antoine de 45
 Sartre, Jean-Paul 5, 7-8, 10-11, 16-17, 20,
 24-28, 33, 37, 40, 49, 57, 60-61, 67, 78, 82-85,
 87, 94, 100-102, 129, 139, 146, 149, 152-154,
 194, 198-206, 210-213
 Sasso, Robert 22
 Savinain, Léon 84
 Schopenhauer, Arthur 209
 Sève, Lucien 178
 Spinoza, Baruch 9, 87-90, 153, 156-158, 162,
 165-166, 175

T

Taine, Hyppolite 199
 Tenenti, Alberto 186-187
 Thomä, Dieter 124
 Tiedemann, Rolf 127-128, 137, 139, 142, 144
 Touraine, Alain 150
 Tournier, Michel 152, 161-162
 Trần Đức Thảo 77-78

V

Van Breda, Herman Leo 64, 69
 Vanhoutte, Maurice 163
 Veil, Claude 187
 Verdeux, Jacqueline 185
 Vergez, André 181

Vernant, Jean-Pierre 187, 197-198
 Vernière, Paul 85
 Vian, Boris 40
 Vokos, Gerassimos 153
 Vongehr, Thomas 78
 Vuillemin, Jules 158, 187

W

Waelhens, Alphonse de 125
 Wahl, Jean 17, 28, 128, 131-132, 152
 Wallon, Henri 178
 Weber, Florence 110
 Weber, Max 102, 108, 116, 121, 149
 Weil, Éric 17, 125
 Whiting, John Wesley Mayhew 93
 Wittgenstein, Ludwig 87
 Wolff, Étienne 193
 Worms, Frédéric 7, 64, 149, 193-194

Z

Zac, Sylvain 85
 Zahar, Renate 34
 Zarrader, Marlène 18
 Zazzo, René 180

Les auteurs

Emmanuel Alloa est maître de conférences en philosophie à la School of Humanities and Social Sciences de l'université de Sankt Gallen (Suisse) et Senior Research Fellow au Pôle national de recherche « Critique de l'image ». Il enseigne l'esthétique au département d'arts plastiques de l'université Paris 8. Ses recherches portent sur la phénoménologie allemande et française, la philosophie contemporaine et l'esthétique. Aux Presses du Réel, il dirige la collection « Perceptions », dédiée aux études visuelles. Parmi ses publications : *Du sensible à l'œuvre. Esthétiques de Merleau-Ponty* (codir. A. Jdey, La lettre volée, 2012) ; *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence* (avec une préface de R. Barbaras, Kimé, 2014) ; « Prénances du devenir. Simondon et les images », *Critique* (816, 2015, p. 356-371).

Giuseppe Bianco est chercheur à l'Institut d'études avancées de Paris. Docteur en philosophie de l'université Lille 3 et ancien chercheur postdoctoral à l'École normale supérieure et à l'université de Warwick, il est l'auteur de *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe* (PUF, 2015). Il a dirigé *Jean Hyppolite, entre structure et existence* (Éditions Rue d'Ulm, 2013), et codirigé avec Tzuchien Tho *Badiou and the Philosophers* (Bloomsbury, 2013), et avec Miguel de Beistegui et Marjorie Gracieuse *The Care of Life* (Rowman & Littlefield, 2014).

Frédéric Fruteau de Laclos est maître de conférences en philosophie à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne et membre du Centre d'histoire des systèmes de pensée moderne (EA 1451). Ses travaux portent sur les relations entre philosophie, épistémologie et psychologie en France au xx^e siècle. Il a récemment publié *La psychologie des philosophes* (PUF, 2012) et *Émile Meyerson* (Les Belles Lettres, 2014), et codirigé avec Corinne Enaudeau *Différence, différend : Deleuze et Lyotard* (Encre marine, 2015).

Florence Hulak est maîtresse de conférences à l'université Paris 8, chercheuse au LabTop (université Paris 8/CNRS), chercheuse associée au Lier (EHESS/CNRS). Elle a notamment publié *Société et mentalités. La science historique de Marc Bloch* (Hermann, 2012) et codirigé avec Charles Girard *Philosophie des sciences humaines. Concepts et problèmes* (Vrin, 2011).

Marylin Maeso, ancienne élève de l'École normale supérieure de la rue d'Ulm et agrégée de philosophie, est doctorante et monitrice en philosophie à l'université

Paris-Sorbonne. Elle travaille sur la crise de l'humanisme et ses évolutions à l'épreuve de la révolution dans la philosophie française contemporaine.

Claire Pagès est agrégée et docteur en philosophie, professeur de CPGE commerciales et directrice de programme au Collège international de philosophie. Elle est chercheuse associée au Sophiapol (université Paris Ouest Nanterre-La Défense). Ses recherches portent sur la philosophie allemande des XVIII^e et XIX^e siècles, la philosophie française contemporaine et la psychanalyse. Traductrice du texte de Herder, *Du connaître et du sentir de l'âme humaine* (Allia, 2013), elle est l'auteur d'un *Freud* (Ellipses poche, rééd. 2014), d'un *Hegel* (Ellipses, 2010), de *Liotard et l'aliénation* (PUF, 2011) et de *Qu'est-ce que la dialectique ?* (Vrin, 2015).

Luca Paltrinieri est chargé de recherches à la chambre de commerce et d'industrie Paris Île-de-France, membre statutaire du laboratoire Théories du politique (LabTop-Cresppa, UMR 7217, Paris Lumières, CNRS), directeur de programme au Collège international de philosophie. Il est également l'auteur de *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire* (Publications de la Sorbonne, 2012).

Maryvonne Saison, professeur émérite de philosophie à l'université Paris Ouest Nanterre-La Défense, où elle a créé et dirigé le Centre de recherches sur l'art, a présidé la Société française d'esthétique et fait partie du comité de rédaction de la *Revue d'esthétique*, puis de la *Nouvelle revue d'esthétique*. Ses recherches se partagent entre la philosophie contemporaine, le théâtre et la maladie mentale. Elle a récemment publié : Michel Foucault, *La peinture de Manet, suivi de Michel Foucault, un regard* (Seuil, 2004) ; « Le théâtre et le souci du commun », *Nouvelle revue d'esthétique* (6, 2010) ; « La philosophie de la Nature : la force d'une idée limite dans l'œuvre de Mikel Dufrenne », *Bachelardiana* (4, 2009) ; « Merleau-Ponty y el hecho artistico » (dans *La Sombra de lo invisible, Merleau-Ponty 1961-2011*, Eutelequia, 2011) ; « Les équivoques du désintéressement : le cas du théâtre » (dans Suzanne FOISY, Claude THÉRIEN [éd.], *Désintéressement et esthétique*, Nota Bene, 2014).

Danilo Scholz a intégré l'École normale supérieure de la rue d'Ulm afin d'y poursuivre un double cursus en histoire et en philosophe après avoir obtenu sa licence dans le domaine de l'histoire de la pensée politique à l'université de Cambridge. Il a soutenu un master en histoire à l'École des hautes études en sciences sociales : « Alexandre Kojève et la philosophie allemande de l'entre-deux-guerres : l'homme, l'histoire et la politique, 1926-1947 ». Doctorant au Centre d'études sociologiques et politiques Raymond-Aron (EHESS), il travaille depuis 2011 sur une thèse portant sur l'antiétatisme dans la philosophie française entre 1945 et 1992.

Table des matières

INTRODUCTION	5
---------------------	---

PREMIÈRE PARTIE

LES CATÉGORIES DU MOMENT. EXISTENCE, DIALECTIQUE, PHÉNOMÈNE

CLAIRE PAGÈS

Quel maître ? Quel esclave ? Hegel en débat	17
---	----

MARYLIN MAESO

Ni belle âme, ni bourreau. Un débat philosophique sur la violence entre Camus et Merleau-Ponty	39
--	----

EMMANUEL ALLOA

Écriture, incarnation, temporisation. Merleau-Ponty et Derrida sur <i>L'origine de la géométrie</i>	59
---	----

DEUXIÈME PARTIE

LE HORS-CHAMP. SOCIOLOGIE, HISTOIRE, POLITIQUE

MARYVONNE SAISON

Mikel Dufrenne 1946-1953. Une place difficile à trouver	83
---	----

FLORENCE HULAK

L'objectivité en histoire. Retour sur le débat Ricœur/Althusser	107
---	-----

DANILO SCHOLZ

Tout seul au pays de l'heideggérianisme. Adorno conférencier au Collège de France	123
---	-----

TROISIÈME PARTIE

**LES LIGNES DE FUITE. PHILOSOPHIE,
HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, PSYCHOLOGIE**

GIUSEPPE BIANCO

Philosophie et histoire de la philosophie pendant les années 1950.

Le cas du jeune Gilles Deleuze 147

LUCA PALTRINIERI

Philosophie, psychologie, histoire dans les années 1950.

Maladie mentale et personnalité comme analyseur 169

FRÉDÉRIC FRUTEAU DE LACLOS

Les fruits philosophiques perdus de la psychologie française 193

INDEX DES NOMS 215

LES AUTEURS 221