

Frédéric LAUPIES, Prof. en Classes Préparatoires aux Grandes Écoles à Versailles
Cours interactif donné dans le cadre du Programme *Europe, Éducation, École*
Diffusé en visioconférence le 20 décembre 2018 de 10h10 à 12h00
En direct : <http://melies.ac-versailles.fr/projet-europe/visio/>
En différé : <http://www.proejt-eee.eu> - <http://www.dailymotion.com/projeteee>
Programme : <http://www.coin-philo.net/eee.18-19.prog.php>
Nos cours en ligne : http://www.coin-philo.net/eee.13-14.cours_philo_en_ligne.php
Contact : europe.education.ecole@gmail.com

LA THÉORIE PEUT-ELLE ÊTRE CRITIQUE ?

La théorie est modélisation du donné empirique. Son statut est ainsi essentiellement problématique : elle ne manque pas de s'accompagner d'une réflexion sur ses propres conditions et limites. En ce sens, elle est critique. Toutefois, elle ne peut pas être critique parce qu'elle n'est pas à elle-même son objet ; elle a une exigence d'efficacité cognitive.

Mais cette visée heuristique de l'objet est précisément son impensé : la théorie est peut-être victime de l'illusion d'une pensée libre à l'égard de ses conditions concrètes d'existence. Il faudrait alors une théorie de la théorie : une théorie critique de la théorie, qui mettrait au jour ce qui est naïveté dans la théorie pensée comme surplomb de la pratique.

TEXTES

1. Michel FOUCAULT

« Il est peut-être hasardeux de considérer l'opposition du vrai et du faux comme un troisième système d'exclusion, à côté de ceux dont je viens de parler (la parole interdite, le partage de la folie). Comment pourrait-on raisonnablement comparer la contrainte de la vérité avec des partages comme ceux-là, des partages qui sont arbitraires au départ ou qui du moins s'organisent autour de contingences historiques; qui sont non seulement modifiables mais en perpétuel déplacement; qui sont supportés par tout un système d'institutions qui les imposent et les reconduisent; qui ne s'exercent pas enfin sans contrainte, ni une part au moins de violence.

Certes, si on se place au niveau d'une proposition, à l'intérieur d'un discours, le partage entre le vrai et le faux n'est ni arbitraire, ni modifiable, ni institutionnel, ni violent. Mais si on se place à une autre échelle, si on pose la question de savoir quelle a été, quelle est constamment, à travers nos discours, cette volonté de vérité qui a traversé tant de siècles de notre histoire, ou quel est, dans sa forme très générale, le type de partage qui régit notre volonté de savoir, alors c'est peut-être quelque chose comme un système d'exclusion (système historique, modifiable, institutionnellement contraignant) qu'on voit se dessiner.

Partage historiquement constitué à coup sûr. Car, chez les poètes grecs du VI^{ème} siècle encore, le discours vrai -au sens fort et valorisé du mot -le discours vrai pour lequel on avait respect et terreur, celui auquel il fallait bien se soumettre, parce qu'il régnait, c'était le discours prononcé par qui de droit et selon le rituel requis; c'était le discours qui disait la justice et attribuait à chacun sa part; c'était le discours qui, prophétisant l'avenir, non seulement annonçait ce qui allait se passer, mais contribuait à sa réalisation, emportait avec soi l'adhésion des hommes et se tramait ainsi avec le destin. Or voilà qu'un siècle plus tard la

vérité la plus haute ne résidait plus déjà dans ce qu'était le discours ou dans ce qu'il faisait, elle résidait en ce qu'il disait: un jour est venu où la vérité s'est déplacée de l'acte ritualisé, efficace, et juste, d'énonciation, vers l'énoncé lui-même: vers son sens, sa forme, son objet, son rapport à sa référence. Entre Hésiode et Platon un certain partage s'est établi, séparant le discours vrai et le discours faux; partage nouveau puisque désormais le discours vrai n'est plus le discours précieux et désirable, puisque ce n'est plus le discours lié à l'exercice du pouvoir. Le sophiste est chassé.

Ce partage historique a sans doute donné sa forme générale à notre volonté de savoir. Mais il n'a pas cessé pourtant de se déplacer: les grandes mutations scientifiques peuvent peut-être se lire parfois comme les conséquences d'une découverte, mais elles peuvent se lire aussi comme l'apparition de formes nouvelles dans la volonté de vérité. Il y a sans doute une volonté de vérité au XI^e et XII^e siècle qui ne coïncide ni par les formes qu'elle met en jeu, ni par les domaines d'objets auxquels elle s'adresse, ni par les techniques sur lesquelles elle s'appuie, avec la volonté de savoir qui caractérise la culture classique. Remontons un peu: au tournant du XVI^e et du XVII^e siècle (et en Angleterre surtout) est apparue une volonté de savoir qui, anticipant sur ses contenus actuels, dessinait des plans d'objets possibles, observables, mesurables, classables; une volonté de savoir qui imposait au sujet connaissant (et en quelque sorte avant toute expérience) une certaine position, un certain regard et une certaine fonction (voir plutôt que lire, vérifier plutôt que commenter); une volonté de savoir que prescrivait (et sur un mode plus général que tout instrument déterminé) le niveau technique où les connaissances devraient s'investir pour être vérifiables et utiles. Tout se passe comme si, à partir du grand partage platonicien, la volonté de vérité avait sa propre histoire, qui n'est pas celle des vérités contraignantes: histoire des plans d'objets à connaître, histoire des fonctions et positions du sujet connaissant, histoire des investissements matériels, techniques, instrumentaux de la connaissance.

Or cette volonté de vérité, comme les autres systèmes d'exclusion, s'appuie sur un support institutionnel: elle est à la fois renforcée et reconduite par toute une épaisseur de pratiques comme la pédagogie, bien sûr, comme le système des livres, de l'édition, des bibliothèques, comme les sociétés savantes autrefois, les laboratoires aujourd'hui. Mais elle est reconduite aussi, plus profondément sans doute par la manière dont le savoir est mis en oeuvre dans une société, dont il est valorisé, distribué, réparti et en quelque sorte attribué. Rappelons ici, et à titre symbolique seulement, le vieux principe grec: que l'arithmétique peut bien être l'affaire des cités démocratiques, car elle enseigne les rapports d'égalité, mais que la géométrie seule doit être enseignée dans les oligarchies puisqu'elle démontre les proportions dans l'inégalité.

Enfin je crois que cette volonté de vérité ainsi appuyée sur un support et une distribution institutionnelle, tend à exercer sur les autres discours -je parle toujours de notre société -une sorte de pression et comme un pouvoir de contrainte. Je pense à la manière dont la littérature occidentale a dû chercher appui depuis des siècles sur le naturel, le vraisemblable, sur la sincérité, sur la science aussi -bref sur le discours vrai. Je pense également à la manière dont les pratiques économiques, codifiées comme préceptes ou recettes, éventuellement comme morale, ont depuis le XVI^e siècle cherché à se fonder, à se rationaliser et à se justifier sur une théorie des richesses et de la production; je pense encore à la manière dont un ensemble aussi prescriptif que le système pénal a cherché ses assises ou sa justification, d'abord, bien sûr, dans une théorie du droit, puis à partir du XIX^e siècle dans un savoir sociologique, psychologique, médical, psychiatrique: comme si la parole même de la loi ne pouvait plus être autorisée, dans notre société, que par un discours de vérité. »

Michel FOUCAULT, *L'ordre du discours*

2. Marx

« Le premier travail que j'entrepris pour résoudre les doutes qui m'assaillaient fut une révision critique de la Philosophie du droit, de Hegel, travail dont l'introduction parut dans les *Deutsch-Französische Jahrbücher*, publiés à Paris, en 1844. Mes recherches aboutirent à ce résultat que les rapports juridiques - ainsi que les formes de l'État - ne peuvent être compris ni par eux-mêmes, ni par la prétendue évolution générale de l'esprit humain, mais qu'ils prennent au contraire leurs racines dans les conditions d'existence matérielles dont Hegel, à l'exemple des Anglais et des Français du XVIIIe siècle, comprend l'ensemble sous le nom de « société civile », et que l'anatomie de la société civile doit être cherchée à son tour dans l'économie politique. J'avais commencé l'étude de celle-ci à Paris et je la continuai à Bruxelles où j'avais émigré à la suite d'un arrêté d'expulsion de M. Guizot. Le résultat général auquel j'arrivai et qui, une fois acquis, servit de fil conducteur à mes études, peut brièvement se formuler ainsi: dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent à un degré de développement déterminé de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base concrète sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociale déterminées. Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel en général. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience. À un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production existants, ou, ce qui n'en est que l'expression juridique, avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors. De formes de développement des forces productives qu'ils étaient ces rapports en deviennent des entraves. Alors s'ouvre une époque de révolution sociale. Le changement dans la base économique bouleverse plus ou moins rapidement toute l'énorme superstructure. Lorsqu'on considère de tels bouleversements, il faut toujours distinguer entre le bouleversement matériel - qu'on peut constater d'une manière scientifiquement rigoureuse - des conditions de production économiques et les formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques ou philosophiques, bref, les formes idéologiques sous lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et le mènent jusqu'au bout. Pas plus qu'on ne juge un individu sur l'idée qu'il se fait de lui-même, on ne saurait juger une telle époque de bouleversement sur sa conscience de soi; il faut, au contraire, expliquer cette conscience par les contradictions de la vie matérielle, par le conflit qui existe entre les forces productives sociales et les rapports de production. Une formation sociale ne disparaît jamais avant que soient développées toutes les forces productives qu'elle est assez large pour contenir, jamais des rapports de production nouveaux et supérieurs ne s'y substituent avant que les conditions d'existence matérielles de ces rapports soient écloses dans le sein même de la vieille société. C'est pourquoi l'humanité ne se pose jamais que des problèmes qu'elle peut résoudre, car, à y regarder de plus près, il se trouvera toujours, que le problème lui-même ne surgit que là où les conditions matérielles pour le résoudre existent déjà ou du moins sont en voie de devenir. À grands traits, les modes de production asiatique, antique, féodal et bourgeois moderne peuvent être qualifiés d'époques progressives de la formation sociale économique. Les rapports de production bourgeois sont la dernière forme contradictoire du processus de production sociale, contradictoire non pas dans le sens d'une contradiction individuelle, mais d'une contradiction qui naît des conditions d'existence sociale des individus; cependant les forces productives qui se développent au sein de la société bourgeoise créent en même temps les conditions matérielles pour résoudre cette contradiction. Avec cette formation sociale s'achève donc la préhistoire de la société humaine.

Friedrich Engels, avec qui, depuis la publication dans les Deutsch-Französische Jahrbücher de sa géniale esquisse d'une contribution à la critique des catégories économiques, j'entretenais par écrit un constant échange d'idées, était arrivé par une autre voie (comparez sa Situation des classes laborieuses en Angleterre) au même résultat que moi-même, et quand, au printemps de 1845, il vint lui aussi s'établir à Bruxelles, nous résolûmes de travailler en commun à dégager l'antagonisme existant entre notre manière de voir et la conception idéologique de la philosophie allemande; en fait, de régler nos comptes avec notre conscience philosophique d'autrefois. Ce dessein fut réalisé sous la forme d'une critique de la philosophie post-hégélienne. Le manuscrit, deux forts volumes in-octavo, était depuis longtemps entre les mains de l'éditeur en Westphalie lorsque nous apprîmes que des circonstances nouvelles n'en permettaient plus l'impression. Nous abandonnâmes d'autant plus volontiers le manuscrit à la critique rongeuse des souris que nous avions atteint notre but principal, voir clair en nous-mêmes. Des travaux épars dans lesquels nous avons exposé au public à cette époque nos vues sur diverses questions, je ne mentionnerai que le Manifeste du Parti communiste, rédigé par Engels et moi en collaboration, et le Discours sur le libre-échange publié par moi. Les points décisifs de notre manière de voir ont été pour la première fois ébauchés scientifiquement, encore que sous forme polémique, dans mon écrit, paru en 1847, et dirigé contre Proudhon: Misère de la philosophie, etc. L'impression d'une dissertation sur le Travail salarié, écrite en allemand et rassemblant les conférences que j'avais faites sur ce sujet à l'Association des ouvriers allemands de Bruxelles, fut interrompue par la révolution de Février et par mon expulsion de Belgique qui en résulta. »

En annexe :

- Un extrait de texte de Michel HENRY
- Un extrait de texte de Jürgen HABERMAS

Contact : europe.education.ecole@gmail.com

La détermination de la réalité

1° Pratique et théorie.

La détermination de la réalité est le thème central de la pensée de Marx, sa préoccupation première et exclusive ou, pour mieux dire, sa grande obsession. Le manuscrit de 42 était tout entier commandé par cette recherche passionnée de ce qui est véritablement. C'est à la lumière de cette exigence que l'hégélianisme était d'emblée condamné. La critique de l'État ne met pas en cause son concept ou ses déterminations immanentes, c'est la dimension même où elle se situe qui disqualifie l'essence politique comme principiellement étrangère à la réalité. L'opposition indéfiniment répétée de la société civile et de l'État est décisive dans sa monotonie parce qu'elle est justement celle de la réalité et de l'irréalité. Et la « sophistique de l'État politique » préfigure et contient l'essence de toute sophistique, l'essence de l'idéologie, parce qu'elle oublie cette opposition cruciale, cette différence *ontologique*. Le citoyen porte ainsi en lui tous les accomplissements, sa vie est la vie universelle, mais sur un mode imaginaire. « La différence entre l'homme religieux et le citoyen, c'est la différence entre le commerçant et le citoyen, entre le journalier et le citoyen... entre l'individu vivant et le citoyen. » « Le bourgeois... tout comme le juif, ne reste que par un sophisme dans la vie politique, comme le citoyen ne reste que par un sophisme juif ou bourgeois. Mais cette sophistique n'est pas personnelle. C'est la sophistique de l'État politique même¹. »

La réalité dans son opposition décisive à ce qui ne peut se prévaloir de son poids ni de sa consistance propre, au « ciel »

1. *La Question juive*, Costes, I, 178; D, I, 355.

politique ou religieux, est pensée par Marx sous le titre de la pratique. La désignation de la réalité comme pratique est empruntée à Feuerbach. *La pratique ainsi entendue, la pratique feuerbachienne, n'a encore aucune relation évidente avec l'action à proprement parler, elle ne désigne justement rien d'autre que le réel en général.* Du même coup ce qui n'est pas réel se trouve rejeté hors de sa sphère, compris et subsumé sous le concept de « théorie ». La désignation du réel comme « pratique » n'est donc pas totalement indéterminée puisque, saisi comme tel, le réel se sépare du même coup du « théorique » et s'oppose à lui. En quel sens le non-réel est-il « théorie »? Non pas en tant qu'il compose un enchaînement de propositions liées entre elles selon les lois de l'implication analytique ou en raison de leur conformité aux états de choses d'un domaine d'objets, c'est son statut d'irréalité qui est visé et circonscrit, comme « théorique ». Pourquoi maintenant la théorie est-elle irréelle? En tant qu'elle est constituée par des représentations. C'est la représentation comme telle qui définit le lieu de l'irréalité et c'est comme représentation que la théorie est elle-même irréelle. Bien plus, c'est comme exemplaire d'un monde de représentations, comme type et prototype de la représentation en général, que la théorie en est venue à s'identifier à celle-ci, et, du même coup, au milieu ontologique de l'irréalité. Dès sa thèse sur la *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Epicure*, Marx met en cause la possibilité pour la représentation de définir la réalité. La critique de la preuve ontologique n'est autre que celle de cette prétention de fonder la réalité sur l'objet de la représentation, cet objet fût-il agissant d'une action réelle sur la vie des hommes. « L'Apollon de Delphes n'était-il pas une puissance réelle dans la vie des Grecs? Dans ce cas la critique de Kant est elle-même sans valeur. Si quelqu'un s'imaginer posséder cent écus et que cette imagination ne soit pas pour lui une imagination subjective quelconque mais qu'il y croie, les cent écus imaginés ont pour lui la même valeur que cent écus réels. Il contractera par exemple des dettes sur sa fortune imaginaire; c'est, du reste, ainsi que l'humanité a contracté des emprunts sur ses dieux¹. »

C'est au contact de Feuerbach que la réalité est pensée dans son opposition à la représentation, laquelle se trouve rejetée dans le domaine de l'imaginaire, de l'illusion et du rêve, et le définit. C'est la religion, avant la politique, qui constitue cet univers du rêve qui n'a pas un autre contenu que l'univers

1. *Ibid.*, 81.

correspond la fétichisation des vrais rapports sociaux. Selon Marx le capitalisme se caractérise par ceci que, du ciel des légitimations de la domination et du pouvoir tangibles, il fait descendre les idéologies dans le système du travail social. Dans la société libérale bourgeoise, la légitimation de la domination est dérivée de la légitimation du marché, c'est-à-dire de la « justice » de l'échange d'équivalents inhérente aux relations d'échange. Elle est démasquée par la critique du fétichisme de la marchandise.

Cet exemple, que je choisis parce qu'il est central pour la théorie marxienne de la société, montre que la transformation du cadre institutionnel, appréhendée comme le mouvement de l'antagonisme des classes, est une dialectique de la conscience phénoménale des classes. Une théorie de la société, qui conçoit l'autoconstitution de l'espèce sous le double point de vue d'une synthèse par la lutte des classes et leur travail social, ne pourra, pour cette raison, analyser l'histoire naturelle de la production que dans le cadre d'une reconstruction de la conscience phénoménale de ces classes. Le système du travail social ne se développe qu'en liaison objective avec l'antagonisme des classes; le développement des forces productives est intimement lié à l'histoire des révolutions. Les résultats de cette lutte des classes se sédimentent chaque fois dans le cadre institutionnel d'une société, dans la forme sociale. Mais en tant qu'elle est la dialectique de la moralité se répétant, cette lutte des classes est un processus de réflexion en grand : c'est en lui que se forment les figures de la conscience de classe, non certes de façon idéaliste, dans l'auto-mouvement d'un esprit absolu, mais de façon matérialiste, sur la base d'objectivations de l'appropriation d'une nature externe. Cette réflexion, dans laquelle une forme de vie existante est chaque fois convaincue d'abstraction, et, par là, révolutionnée, est déclenchée par le pouvoir croissant de disposer des processus naturels objectivés dans le travail. Le développement des forces productives aggrave chaque fois la disproportion entre la répression exigée institutionnellement et la répression objectivement nécessaire, et, par là, fait prendre conscience de la non-vérité existante, de la rupture ressentie d'une totalité morale.

Pour la *position méthodologique de la théorie de la société*, la conséquence est double. D'une part la science de l'homme part d'une autoréflexion de la conscience de classe phénoménale. Comme la *Phénoménologie de l'esprit*, elle reconstruit, guidée par l'expérience de la réflexion, une marche de la conscience phénoménale, qui certes, maintenant, est ouverte

par des développements du système du travail social. Mais d'autre part cette science de l'homme ressemble aussi à la phénoménologie de l'esprit de Hegel en ceci qu'elle se sait contenue dans le processus de formation qu'elle rend présent dans le souvenir. La conscience connaissante doit se diriger aussi contre elle-même en critique de l'idéologie. De même que les sciences de la nature ne font qu'élargir méthodiquement le savoir techniquement exploitable, savoir accumulé déjà de façon préscientifique à l'intérieur du cadre transcendantal de l'activité instrumentale, de même la science de l'homme élargit méthodiquement le savoir de réflexion, transmis déjà de façon préscientifique à l'intérieur du contexte objectif d'une dialectique de la moralité, ce même contexte dans lequel cette science se trouve déjà elle-même. Cependant la conscience connaissante ne peut se défaire de la forme traditionnelle dans laquelle elle se trouve que dans la mesure où elle conçoit le processus de formation de l'espèce comme un mouvement de l'antagonisme des classes médiatisé chaque fois par des processus de production, c'est-à-dire dans la mesure où elle se reconnaît elle-même comme le résultat de l'histoire de la conscience de classe phénoménale et s'affranchit par là, *en tant que conscience de soi*, de l'apparence objective.

La représentation phénoménologique de la conscience phénoménale qui servait à Hegel seulement d'*introduction* aux sciences, devient pour Marx le système de référence dans lequel *reste* l'analyse de l'histoire de l'espèce. Marx n'a pas conçu l'histoire de l'espèce, qui devait être comprise de façon matérialiste, d'un point de vue propre à la théorie de la connaissance; mais si la pratique sociale ne cumule pas seulement les succès de l'activité instrumentale, mais, avec l'antagonisme des classes, produit et réfléchit une apparence objective, l'analyse de l'histoire, en tant qu'elle est une partie de ce processus, n'est possible que dans une perspective réfractée par la phénoménologie — la science de l'homme est elle-même critique et doit le rester. Après être parvenue au concept de synthèse par le biais d'une reconstruction de la conscience phénoménale, la conscience critique ne pourrait en effet adopter un point de vue qui permet de dégager la théorie de la société de la réfraction de l'auto-réflexion phénoménologique que si elle pouvait se saisir et se comprendre comme synthèse absolue. Mais ainsi, la théorie de la société reste attachée au cadre de la *Phénoménologie*; celle-ci bien sûr prend, sous des présuppositions matérialistes, la forme d'une *critique de l'idéologie*.