

THÈSE DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres
PSL Research University

Préparée à l'Ecole des hautes études en sciences sociales

Lucien Goldmann : pour un marxisme humaniste
De l'anthropologie paradoxale à l'autogestion ouvrière

Ecole doctorale n°286

ECOLE DOCTORALE DE L'EHESS

Spécialité Philosophie

Soutenue par
Guido GRASSADONIO
le 07 décembre 2018

Dirigée par **Michael LÖWY**

COMPOSITION DU JURY :

M. HABER Stéphane
Paris Nanterre, Rapporteur

M. SAYRE Robert
Paris-Est Marne-La Vallée, Rapporteur

Mme. Dorlin Elsa
Paris 8, Membre du jury

M. FABRE Pierre-Antoine
EHESS, Membre du jury

M. MORFINO Vittorio
Università degli Studi La Bicocca Milano,
Membre du jury

Ma si può ascendere in virtù di una forza che è discendente.

G.L. Ferretti suivant les traces de S. Weil

Que faire ? Nous savons que l'incertitude, la peur du risque, le surgissement des contradictions nous paralysent et nous vouent à l'impuissance. Mais nous savons aussi qu'une action est inconcevable sans risque. L'incertitude, la contradiction nous incitent aussi à parier. Parier, c'est agir, c'est parier. Le pari est dans toute action. Le pari est dans toute idée. La foi religieuse est devenue moderne lorsque Pascal l'a fondée sur le pari. La foi révolutionnaire deviendra moderne lorsqu'elle se fondera sur le pari et non plus sur les "lois de l'histoire". Lukács avait, dans sa jeunesse, introduit le pari dans le marxisme, mais, réprimandé, effrayé, il avait fait marche arrière et chanté la certitude. Le pari est dans toute vie, qui est jeu, et le pari politique lie indissolublement le jeu de nos vies personnelles, le jeu de la vie sociale, le jeu de la vérité et de l'erreur.

E. Morin

REMERCIEMENTS

Je remercie pour leur soutien moral et les nombreuses suggestions : ma famille, Pauline Darleguy, Pauline Guena, Alice Burrows, Federico De Salvo, Johanna Fayau, Paul Pauvert, Alexandre Faye, Serena Devillanova, Giovanni Campailla, Roberto Bravi, Marco Marangio, Ahmed Bonaud, Diana Marri, Laura Aravena, Aurora Capoferro, Mélanie Conte, Francesco Randisi, Esther et Claude Levrel.

Ce travail a été possible grâce à la patience et le soutien intellectuel de mon directeur de thèse, Michael Löwy, que je ne remercierai jamais suffisamment.

Je dois aussi remercier mon ancien directeur de mémoire à Rome, prof. Stefano Petrucciani, entre autre de m'avoir conseillé de venir à Paris pour mener mes recherches. Un merci aussi aux autres professeurs qui m'ont guidé dans la découverte de la pensée de Marx et Goldmann : Sandro Mancini, Giuseppe Nicolaci et Giorgio Cesarale.

Un merci aussi aux communautés informatiques qui ont créé les logiciels libres que j'ai utilisés pour la rédaction : Ubuntu et Libre Office.

Finalement, un merci aussi à la personne qui a eu le courage de rester à côté de moi ces derniers trois ans... et à notre chat Groucho.

RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS

Résumé

Lucien Goldman, 1913-1970, a été une figure importante du débat sur le rapport entre le marxisme et l'humanisme à partir des années 1950 jusqu'à sa disparition.

Ce travail vise, d'abord, à montrer les véritables fondements philosophiques de son humanisme marxiste, à la fois critique de Sartre et irréductible adversaire d'Althusser et de l'école structuraliste. Au cœur de cette pensée est une anthropologie paradoxale inspirée tant par Pascal et sa conception du pari, que par le Faust de Goethe et l'idée de la nécessité du « passage par le mal », voire du compromis éthique/politique. Dialectique et pari pascalien composent en Goldman une seule unité philosophique, dont ce travail a essayé de décrire les passages les plus importants.

Dans un deuxième temps, on a cherché à décrire le travail sociologique proposé par Goldman dans la reconstruction historique des majeures formes de résistance humaniste (parfois politique, parfois seulement culturelle) à la société capitaliste réifiée et réifiante : du roman à l'autogestion ouvrière, en passant par l'histoire du mouvement socialiste.

Finalement, ce travail essaie aussi de mettre en lumière la dernière proposition politique de Goldman, c'est-à-dire celle d'un nouveau socialisme, fondé sur le concept d'autogestion ouvrière et caractérisé par la non abolition du marché libre.

À l'intérieur de tout ce parcours, une grande importance est donnée aux confrontations des idées goldmanniennes et celles d'autres auteurs, de Bloch à Balibar, en passant par *Fromm*, Althusser et *Mallet*. *L'objectif est celui de montrer comment certaines des propositions de l'auteur sont toujours à la hauteur du débat actuel.*

Mots clés

Marxisme, Pari, Homme, Humanisme, Lucien Goldman, Anthropologie philosophique, Sociologie, Philosophie politique, Philosophie Morale'

ABSTRACT AND KEYWORDS

Abstract

Lucien Goldman, 1913-1970, was an important figure in the debate on the relation between Marxism et Humanism, from the 1950's until the day of his death.

The purpose of this work is to show, first of all, his philosophical foundations of his Marxist humanism, that is simultaneously a critic of Sartre and an irreducible enemy of Althusser and all the structuralist school. The heart of his thought is a paradoxical anthropology inspired by Pascal and his conception of wager, but also by Goethe's Faust and the idea of the necessity of a «passage through evil» or an ethical/political compromise. Dialectic and pascalian wager compose in Goldman's view one philosophical unity, which this work has tried to describe its most important moments.

In the second part, we tried to describe the Goldman's sociological work of historical reconstruction of most important form of (sometimes political, sometimes only cultural) humanist resistance: from novel to worker's self-government, passing by the history of socialist movement. Finally, this work is also to highlight Goldman's thought, that of a new socialism based on the concept of worker automation and characterized by the non-abolition of the free market, and it's confrontation with other authors, like Bloch, Balibar, *Fromm, Althusser and Mallet*. *The objective is to show how some statements of the author can be useful to today debate.*

Keywords

Marxism, Wager, Human, Humanism, Lucien Goldman, Philosophical anthropology, Sociology, Political philosophy, Moral philosophy'

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	3
RÉSUMÉS.....	4
TABLES DES MATIÈRES.....	6
AVANT-PROPOS.....	9
INTRODUCTION AUX PROBLÉMATIQUES	
I – BIOGRAPHIE EN BREF.....	15
II – POURQUOI L'HUMANISME.....	21
CHAPITRE I – L'HUMANISME EN QUESTION : GOLDMANN ET LES AUTRES HUMANISTES	
1.1 L'HUMANISME DE MARX SELON E. FROMM.....	25
1.2 GOLDMANN : HUMANISME ET PARI.....	32
1.3 GOLDMANN CRITIQUE DE L'EXISTENTIALISME.....	41
CHAPITRE II – LE MONISME DIALECTIQUE DE L. GOLDMANN : UNE THÉORIE DE LA LIBERTÉ HUMAINE	
2.1 SUBJECTIVITÉ-OBJECTIVITÉ, MONISME, LIBERTÉ.....	51
2.1.2 LES <i>THÈSES SUR FEUERBACH</i>	54
2.2 E. BLOCH, LES <i>THÈSES</i> ET L'« AD-VENANT ».....	69
2.3 BALIBAR OU GOLDMANN? LE PARI SUR LA LIBERTÉ HUMAINE.....	77

CHAPITRE III – QUEL SUJET ? QUEL HUMAIN ? LECTURES DU CONCEPT DE TRANSINDIVIDUEL DE GOLDMANN

3.1 MORFINO LIT GOLDMANN : LE SUJET TRANSINDIVIDUEL.....	89
3.1.2 STRUCTURES MENTALES ET VISIONS DU MONDE : LE SUJET TRANSINDIVIDUEL.....	93
3.2 UNE AUTRE LECTURE DE L'IDÉE DE SUJET SOCIAL CHEZ GOLDMANN.....	98

CHAPITRE IV – LA CONDITION PARADOXALE EN TANT QUE ESSENCE DE L'HOMME

4.1 LE PARI EN TANT QUE NOTION ÉPISTÉMOLOGIQUE ET EXISTENTIELLE : ENTRE <i>DIALECTIQUE</i> ET <i>TRAGÉDIE</i>	107
4.2 <i>LE DIEU CACHÉ</i> : LUCIEN GOLDMANN ET LA DÉCOUVERTE DU PARI TRAGIQUE.....	117
4.2.2 « IL FAUT PARIER ».....	133
4.3 EXPLIQUER LA TRAGÉDIE : LA NOBLESSE DE ROBE.....	140
4.4 LE TRAGIQUE ET LA DIALECTIQUE : LA CONDITION PARADOXALE DE L'HOMME.....	147

CHAPITRE V – POUR UNE CRITIQUE HUMANISTE DE LA SOCIÉTÉ BOURGEOISE : DE LA RÉIFICATION À LA TECHNOCRATIE, LE DANGER DE BARBARIE SOCIALE

5.1 LE TOUT ET LES PARTIES : DANS QUEL MONDE VIVONS-NOUS ?.....	156
5.2 LA RÉIFICATION : INTRODUCTION AU CONCEPT.....	159
5.2.2 GOLDMANN ET LES ANNÉES CINQUANTE : LA THÉORIE CLASSIQUE.....	162
5.3 <i>POUR UNE SOCIOLOGIE DU ROMAN</i> : UN NOUVEAU CYCLE DE RECHERCHES COMMENCE.....	178
5.3.2 LA FORME ROMANESQUE.....	179
5.3.3 ROMAN, RÉIFICATION ET LE PROBLÈME DU SUJET SOCIAL.....	182
5.4 LA SOCIÉTÉ TECHNOCRATIQUE : UNE NOUVELLE FORME DE RÉIFICATION.....	186

CHAPITRE VI – À LA RECHERCHE DU SUJET RÉVOLUTIONNAIRE : L'HISTOIRE D'UN ÉCHEC ET L'HIRONDELLE D'UNE NOUVELLE ESPÉRANCE

6.1 SUJETS SOCIAUX : TROIS QUESTIONS PROPRES AU DERNIER GOLDMANN	198
6.2 GOLDMANN, LES TECHNICIENS ET LES CLASSES MOYENNES.....	202
6.3 MOUVEMENT OUVRIER ET BUREAUCRATIE.....	206
6.4 LE CAS LITTÉRAIRE DE JEAN GENET.....	225
6.4.2 UNE LITTÉRATURE CRITIQUE DANS LES PAYS ORIENTAUX: LE CAS DE GOMBROWICZ.....	232
CHAPITRE VII – L. GOLDMANN ET L'IDÉE DU SOCIALISME AUTOGESTIONNAIRE	
7.1 NOUVELLE CLASSE OUVRIÈRE ET LA LUTTE POUR L'AUTOGESTION : MALLET ET GOLDMANN.....	237
7.2 LE SOCIALISME AUTOGESTIONNAIRE DU DERNIER GOLDMANN.....	248
7.2.2 QU'EST-CE QU'EST LE SOCIALISME OU QU'AURAIT DÛ-T-IL ÊTRE ?.....	249
7.2.3 UNE NOUVELLE LUTTE POUR LA PRISE DE CONSCIENCE.....	251
7.2.4 RÉVISIONNISME, RÉVOLUTION ET IMAGINATION.....	253
7.2.5 LUTTES SYNDICALES, HÉGÉMONIE CULTURELLE ET EXEMPLE YOUGOSLAVE.....	253
7.2.6 LE QUESTION DU MARCHÉ.....	258
7.3 DÉMOCRATIE RÉELLE : <i>FREE FROM ET FREE TO</i>	259
CONCLUSION	
I – VISION TRAGIQUE DU MONDE, LE PARI DIALECTIQUE ET LA QUESTION DU MAL.....	264
II – HUMANISME ET STRUCTURALISME.....	272
III – MARXISME, FOI ET ESPÉRANCE.....	280
BIBLIOGRAPHIE	282
INDEX	297

AVANT-PROPOS

J'ai eu la chance de rencontrer la figure de Goldmann lors d'un examen à l'Université La Sapienza de Rome. Il s'agissait d'un cours d'*Histoire de la philosophie moderne*, que je n'avais pas vraiment suivi. La thématique choisie par le professeur était *Les Lumières* et l'un des ouvrages critiques à présenter lors de la discussion orale était la traduction italienne de l'essai que Goldmann a dédié à ce sujet.

Je me rappelle très bien le choc ressenti en retrouvant dans les considérations finales de cet ouvrage quelque chose de très proche de mes propres réflexions, notamment s'agissant d'*Histoire et conscience de classe*. Tout d'abord, il y avait l'idée que le travail de recherche ne veut pas seulement dire mener une enquête sur un objet ou une thématique : il signifie étudier une totalité sociale, dont nous sommes toujours, d'une manière directe ou indirecte, une partie. Et il signifie aussi se situer à l'intérieur de cette totalité : se situer dans le sens de voir où on est, mais aussi où on veut être pour prendre *parti*. Le jeu de mot entre partie et parti est volontaire.

Le deuxième élément qui m'avait frappé était le concept de *socialisme autogestionnaire* : l'idée que le socialisme devait s'installer non par un contrôle étatique des moyens de production, mais par une organisation fondée sur la coopération : cela aussi entrait en résonance avec mes propres réflexions.

L'heure venue de l'examen oral, ma sensation de malaise était évidente : j'avais passé plus de temps sur Goldmann que sur les autres pages, d'ailleurs plus importantes pour la validation finale.

Un an après, j'ai récupéré Goldmann au moment d'écrire mon mémoire sur Marx¹. Son idée sur le marxisme a été l'une de mes trois sources principales. Les deux autres ont été le travail de M. Löwy sur le jeune Marx² et *La philosophie de Marx* de E. Balibar³. Le présent travail est toujours très redevable à ces deux derniers, notamment pour les quatre premiers chapitres.

1 J'ai eu la chance qu'une petite maison d'édition publie mon travail, malgré ses limites évidentes : G. Grassadonio, *Libertà, prassi e soggettività. La filosofia di Marx*, Malatempora edizioni, Roma 2013.

2 M. Löwy, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Maspero, Paris 1970.

3 E. Balibar, *La philosophie de Marx*, La découverte, Paris 2001.

Le choix de continuer à travailler sur Goldmann a été la conséquence directe de cette histoire.

Le projet de mon travail était au début tout à fait différent du résultat final. Je croyais nécessaire – et je le crois toujours – de devoir réaliser un travail qui puisse résumer et systématiser toute la philosophie de Goldmann. En effet, s’il existe un nombre substantiel de travaux dédiés à la figure du philosophe franco-roumain, aucun d’entre eux ne me semblait – ni ne me semble encore aujourd’hui – avoir réalisé cette tâche. Au-delà de deux importants ouvrages collectifs (dont le contenu est bien loin d’être cohérent)⁴, sur la pensée de Goldmann j’ai trouvé notamment des ouvrages introductifs⁵, qui simplifiaient excessivement certains aspects, ou des travaux critiques qui se rattachaient plus à certains aspects de la pensée goldmannienne, en en oubliant d’autres⁶. Le seul ouvrage qui me semblait présenter vraiment toute la complexité de la figure de ce sociologue/philosophe était celle de M. Cohen⁷. En tant que biographie intellectuelle cette dernière n’était pas, pourtant, exactement un travail philosophique systématique.

J’avais donc décidé de réaliser ce que Goldmann lui-même n’avait jamais fait. Toujours en équilibre entre la philosophie et la sociologie, il n’a jamais essayé d’organiser sa pensée dans un discours linéaire et complet.

Le projet était de diviser ce travail en trois parties, titrées par trois questions fondamentales : « Qu’est-ce que l’Homme ? Qu’est-ce que le tout ? Les actions humaines ont-elles une signification ? »⁸.

Ces questions étaient inspirées, entre autres, par les trois chapitres de *Le dieu caché*⁹ où Goldmann décrit la vision du monde tragique et qui ont comme titre *Dieu, Le Monde et l’Homme*.

Finalement, le présent travail n’est que la partie dédiée à l’*Homme*. Pourquoi ce choix ?

4 AA.VV., *Le structuralisme génétique*, édité par A. Goldmann, S. Naïr et M. Löwy, éditions Denoël Gonthier, Paris 1977 ; *Anamnèse* n.6 de 2010, numéro entièrement dédié à Lucien Goldmann, éditions L’Harmattan.

5 Par exemple : S. Naïr, M. Löwy, *Goldmann ou la dialectique de la totalité*, Seghers, Paris 1973, M. Evans, *Lucien Goldmann, an introduction*, The Harvester Press, Brighton 1981 ; V. Tombolato, *Dialettica, cultura e scienze umane in Lucien Goldmann*, IPL, Verona/Milano 1986.

6 Par exemple : P.V. Zima, *Goldmann, dialectique de l’immanence*, Éditions Universitaires, Paris 1973 ; F. Crispini, *Neokantismo, strutturalismo, scienze umane. Gurtich e Goldmann*, Lericci, Cosenza 1979.

7 M. Cohen, *The Wager of Lucien Goldmann. Tragedy, Dialectics and a hidden God*, Princeton University Press, Princeton 1994.

8 Je reviendrai sur cette liste de questions dans l’introduction. La liste, comme on le verra, possédait aussi une quatrième question : « Que peut-on faire ?/Que puis-je faire ? ». Il s’agit en tout cas d’une question qui est, finalement, contenue dans les trois premières. Et, en effet, je crois que Goldmann aurait préféré la formuler de cette manière : « Que pouvons-nous faire ? »

9 Pour les informations complètes sur les ouvrages de Goldmann que j’ai consultés voir la bibliographie. Dans les notes, les titres suivants seront présentés sous forme abrégée : L. Goldmann, *Introduction à Kant (IK)* ; L. Goldmann, *Sciences humaines et philosophie (SHEP)* ; L. Goldmann, *Le dieu caché (DC)* ; L. Goldmann, *Recherches dialectiques (RD)* ; Lucien Goldmann, *Pour une sociologie du roman (PUSDR)*, L. Goldmann, *Structures mentales et création culturelle (SMCC)* ; L. Goldmann, *Marxisme et sciences humaines (MSH)* ; L. Goldmann, *La création culturelle dans la société moderne (CCSM)* ; L. Goldmann, *Lukács et Heidegger (LH)* ; L. Goldmann, *Épistémologie et philosophie politique. Pour une théorie de la liberté (EPP)*.

Je suis pleinement d'accord avec ce que Löwy dit dans un article récent¹⁰. Aucun des gros travaux sur Goldmann ne donne suffisamment d'espace à la question du *pari*. Et pourtant le *pari* est le concept clé pour comprendre l'*anthropologie paradoxale* propre à l'auteur. De plus, comme on le verra, sans cette idée de l'homme fondée sur le *paradoxe* et le *pari*, on n'arrive pas à comprendre l'idée de dialectique de Goldmann, ni le véritable fondement philosophique de ses idées politiques.

Il y a, pourtant, un deuxième élément qui me semble fondamental dans le contexte du marxisme dialectique de Goldmann et dont peu de lecteurs ont reconnu l'importance. Il s'agit du concept de mal et du *passage par le mal* comme nécessaire à l'évolution dialectique de l'humanité.

C'est à partir de l'oubli de ce concept que beaucoup parmi les meilleurs lecteurs de l'œuvre goldmannienne, voir Cohen ou J. Leenhardt, ont pu caractériser Goldmann comme un auteur lui-même tragique¹¹. Je me suis alors rendu compte que chercher à remplir ces deux manques aurait pu me permettre d'éclaircir une bonne partie des éléments plus philosophiques propres à Goldmann.

De plus, la question de l'humanisme aurait pu me permettre d'introduire l'important combat que l'auteur a mené contre Althusser. Par ce biais j'aurais pu approfondir les similitudes mais aussi les différences avec d'autres auteurs : les existentialistes, les marxistes qui proposent une ontologie de l'être humain de type normatif (je prendrai les exemples de E. Fromm et E. Bloch) et d'auteurs plus contemporains comme E. Balibar.

Finalement, je me suis aperçu que ce chemin m'aurait aussi obligé à parler de la conception goldmannienne de socialisme. De cette manière, sachant que le socialisme est le pari que Goldmann fait pour donner un sens à la vie humaine à l'intérieur de sa propre *vision du monde*, j'aurais pu répondre au moins partiellement à la troisième question.

Il reste que la catégorie de la totalité, qui est décisive, est finalement restée partiellement non traitée. Je crois, cependant, qu'un travail systématique, qui devrait faire un parallélisme entre les premiers écrits de Goldmann et les derniers – sa lecture de Kant, sa lecture de Lukács et même sa lecture de Heidegger –, nécessiterait un effort aussi grand que celui fourni pour terminer le présent travail. Cela dépassait largement mes possibilités.

En réalité, mon travail affronte un autre thème qui a été plutôt méconnu jusqu'ici. Cette méconnaissance s'explique d'ailleurs par la difficulté d'en reconstruire les lignes principales. À partir de l'ouvrage *Pour une sociologie du roman*, et en général à partir des années 1960, Goldmann

10 M. Löwy, « Lucien Goldmann, marxiste pascalien », in *Anamnèse* n.6 de 2010.

11 On verra que Goldmann a consacré beaucoup d'attention à ce qu'il appelé la *vision tragique du monde*. Il y a une querelle entre Löwy et Leenhardt si cet intérêt soit ou non le signe d'une adhésion, même non consciente, de l'auteur à cette vision du monde.

commence à repenser ses idées sur la société qui lui était contemporaine. Ceci n'a été possible qu'à partir d'un changement d'idées vis-à-vis de toute l'histoire du capitalisme. En ce sens, *Pour une sociologie du roman* – qui est selon moi l'un des ouvrages les moins réussis de l'auteur – est à lire comme un passage de transition, le début d'une évolution de la pensée goldmannienne. De nouveaux sujets deviennent centraux dans les travaux plus proprement sociologiques : les *techniciens* et les *technocrates* pour le contemporain *capitalisme d'organisation*, par exemple ; les *notables* par rapport aux formes de capitalisme plus anciennes.

Or, cet intérêt pour la classe moyenne du XIXe siècle est d'après moi un élément fondamental du travail d'explication génétique de la situation actuelle du capitalisme. La position de Goldmann par rapport à l'histoire du socialisme et son adhésion à l'idée d'un socialisme autogestionnaire deviennent définitivement plus justifiables si on prend en considération cet intérêt.

Par ailleurs, il est très rare que les lecteurs de Goldmann produisent des réflexions autour de ces concepts. Comme je l'ai dit, cette absence est tout à fait compréhensible. L'ensemble des notes de Goldmann sur ce sujet est chaotique, parfois même contradictoire. L'auteur n'a pas réussi à donner un sens vraiment organique à ses efforts. On voit très bien que la mort a interrompu une pensée qui était encore en plein développement.

Voulant parler du socialisme autogestionnaire comme expression politique de l'humanisme de Goldmann – et voulant affronter la question de la *réification*, donc de la déshumanisation à l'intérieur des sociétés modernes – j'ai cru correct d'essayer de présenter la complexité de la position goldmannienne dans l'analyse des différentes sociétés capitalistes. Cette tâche m'a obligé à prendre une décision : d'un côté j'aurais pu chercher à compléter moi-même certaines réflexions que l'auteur n'avait pas menées jusqu'au bout. Une possibilité était, donc, de prendre moi-même l'initiative d'affirmer ce que Goldmann n'affirme jamais explicitement. Cela m'aurait permis de donner une forme plus ordonnée à certains chapitres, mais cela m'aurait empêché de montrer que l'auteur était probablement conscient de la faiblesse de certaines de ses propositions.

L'alternative, qui a été la voie que j'ai finalement empruntée, était de présenter une position chaotique comme telle. Les réflexions sur l'histoire du capitalisme que Goldmann nous propose, notamment à partir des années 66-67, réunissent des intuitions géniales, des moments naïfs et de nombreuses contradictions. Cela est lié à la difficulté de la tâche que l'auteur s'était donnée, à la situation historique et au besoin de critiquer les anciennes formes de socialisme, sans toucher l'idée de socialisme.

Quand je parle de « critiquer les anciennes formes de socialisme », plus qu'une simple critique théorique, il s'agit d'en expliquer socialement les échecs, de comprendre les raisons historiques et sociales de ces erreurs. Cela est lié, comme on le verra, à la méthodologie propre de l'auteur, son structuralisme génétique.

Ce travail, qui a été le plus compliqué à accomplir, a pris forme dans les chapitres V et VI du présent écrit. J'espère que la tâche qui était de donner de l'ordre au chaos sans éliminer le chaos soit réussi.

C'est pour l'ensemble de ces raisons que je crois que mon travail comporte une certaine originalité et peut apporter sa contribution à la compréhension de l'œuvre de l'auteur.

Goldmann était à son époque l'un des protagonistes du débat interne au marxisme. Il a cependant joué le rôle de l'adversaire. Il critiquait Sartre dans les années 50 et il a été l'un des adversaires les plus féroces d'Althusser pendant les années 60. Pour cette raison probablement, après sa mort il a un peu disparu des débats. Certes, ses élèves – Löwy, Leenhardt, etc – ont toujours continué à parler de lui et, certes, d'autres auteurs ont parfois pris certains aspects de sa pensée – E. Morin, P. Bourdieu, D. Bensaïd, etc – pour les intégrer à la leur. Il n'en demeure pas moins qu'il s'agit aujourd'hui d'une figure dont l'importance est largement méconnue, notamment au sein des réflexions philosophiques.

La question de l'humanisme est largement centrale dans l'économie du système théorique – ou théorétique – de Goldmann. Depuis le début de sa carrière académique il a toujours vécu ses efforts intellectuels comme une lutte contre les barbaries sociales (le fascisme, le stalinisme, le capitalisme d'organisation) et celles de la pensée (le positivisme, le structuralisme, etc). Son pire ennemi a toujours été la réduction de l'homme à un numéro, à une structure donc au statut d'objet, la négation de sa nature de sujet. Mais il a combattu aussi, parfois avec moins de dureté, le volontarisme, l'humanisme naïf et toute forme de moralisme philosophique. Est-il possible d'être humaniste sans être moraliste ?

Pour répondre – les premiers chapitres vont se pencher sur ce problème – il est bien de se débarrasser de certaines formules simplistes : il arrive souvent de caractériser la figure de Goldmann comme une figure en équilibre entre l'humanisme sartrien et le structuralisme d'Althusser ; il m'est arrivé auparavant de faire de telles considérations. Or, il s'agit d'une erreur très subtile et pourtant très dangereuse : Goldmann ne propose pas une solution d'équilibre entre un humanisme volontariste et une conception de l'homme comme déterminé par les événements extérieurs. On verra que son idée de l'homme est exactement le fait qu'entre ces deux possibilités il n'y a aucun

équilibre. La condition humaine est paradoxale parce que nous sommes tout à la fois libres et non libres. La simple conscience de ce paradoxe prend le nom de *vision tragique du monde*. La compréhension du paradoxe et celle du *pari* comme forme pour le dépasser historiquement s'appelle *vision dialectique du monde*, c'est-à-dire le marxisme.

Pour cela, Goldmann ne propose pas une position intermédiaire : il propose une négation dialectique, un dépassement de cette opposition. Un *dépassement* qui doit prendre la forme d'un *pari* et qui doit prouver sa vérité ou sa fausseté dans la vie pratique, c'est à dire dans l'histoire.

Finalement, le but de mon travail a été à la fois une démarche académique et une tentative de vulgarisation. Pour cette raison, quand cela a été possible, j'ai préféré choisir, dans l'ensemble des articles écrits par Goldmann, ceux qui étaient déjà compilés dans des ouvrages, soit édités par l'auteur, soit sortis de façon posthume, comme *Lukács et Heidegger* ou *Épistémologie et philosophie politique*. J'aimerais que mon travail, avec les limites qui sont les siennes, puisse aider à une renaissance de sa pensée. En ces jours où mon pays est administré par l'un des gouvernements les plus à droite depuis le fascisme et où la pensée de gauche semble avoir perdu toute capacité de parler aux gens, je crois que la voix de cet auteur est plus nécessaire que jamais. Le socialisme, le marxisme vécus comme un pari qui doit se faire non pour sauver sa propre âme, mais à partir d'un examen continu du réel, voilà un enseignement à partir duquel il faudrait repartir pour passer à l'action.

INTRODUCTION AUX PROBLÉMATIQUES

I BIOGRAPHIE EN BREF

L'un des enseignements les plus importants de L. Goldmann, s'agissant de l'analyse socio-philosophique d'un auteur, est celui de ne pas se concentrer sur les détails de sa biographie. Pour résumer, par sa comparaison entre la méthode « génétique » d'inspiration freudienne et la sienne, qui suit les enseignements à la fois de Marx et de Piaget¹², il explique très clairement – dans différents articles – qu'il faut toujours préférer la dernière, car s'il est vrai que chaque auteur est influencé par des traumatismes, des pulsions, etc, ce qui vraiment rend universelle et géniale une œuvre doit être recherché, plutôt, dans les relations que la dite œuvre entretient avec la société qui l'a produite¹³. On rentrera mieux dans le détail de ce discours dans les pages qui suivent. Pour l'instant, je me permets simplement de préciser que mon travail cherchera à respecter cette idée. Au demeurant, la biographie intellectuelle écrite par M. Cohen me semble valable et suffisamment détaillée ; effectuer un travail semblable n'est pas dans mes objectifs. Ceux qui seraient intéressés par la vie biographique de ce « non-Jewish Jew » né « on the borderlines of various civilisation, religions and natural cultures » et aussi « on the borderlines of various epochs »¹⁴ pourront consulter ce livre, dont le premier chapitre est peut-être la seule source d'une certaine complétude sur la vie de Goldmann avant la fin du deuxième conflit.

Il faut pourtant également souligner l'importance de connaître au moins l'essentiel de la vie d'un auteur, pour pouvoir mettre en place une analyse philosophique, qui se veut aussi sociologiquement fondée, de son œuvre. De même ses travaux, par exemple, sur Pascal et Racine, contiennent-t-il des éléments qui confirment l'importance de ce moment méthodologique. Et

12 Dont la définition de « génétique ».

13 Il est difficile d'indiquer sur ce sujet un seul passage de l'œuvre goldmannienne, étant ce concept un de ceux dont l'auteur insiste de plus. Un bon résumé de son point de vue peut être trouvé dans Lucien Goldmann « La méthode en histoire de la littérature » (1964), in L. Goldmann, *PUSDR*, notamment aux pages 335-345.

14 Isaac Deutscher cité in M. Cohen, *The wayer of L. Goldmann*, p.15. Le choix de maintenir le texte en anglais pour cette citation est un choix de style.

d'autant plus que Lucien Goldman n'est pas un personnage très connu aujourd'hui, je considère qu'il est important de commencer ce travail, voué notamment à des considérations plus théoriques, par quelques remarques de caractère biographique.

L. Goldman naît à Bucarest en 1913 et grandit à Botoșani, petite ville « peu industrialisée » en Moldavie, région roumaine proche du pays homonyme¹⁵. D'origine juive, il parle le roumain dès l'enfance, le yiddish et l'allemand, qui est très probablement sa véritable langue maternelle¹⁶. En Roumanie, la population juive a été particulièrement touchée par des politiques et des mouvements antisémites internes à la société civile. Gică vit donc la tragédie de l'antisémitisme bien avant le nazisme. Il parvient cependant à achever ses études primaires et secondaires dans sa région natale. C'est alors qu'il commence à étudier la langue française et, surtout, qu'il commence à intégrer des groupes politiques. En 1927 il rentre dans un petit mouvement socialiste-sioniste, qui mélangeait un intérêt pour des formes d'anticapitalisme romantique à un intérêt pour les théories marxistes (notamment les ouvrages de Marx, Lénine et Kautsky). C'est là que Goldman connaît pour la première fois le marxisme et commence à se rapprocher du Parti Communiste Roumain.

Ha-shomer ha-Tsair, nom du mouvement de jeunesse dont Goldman est membre actif, voit grandir en son sein une forte tension entre une tendance sioniste, qui pense que le rôle de l'association est celui de préparer davantage ses membres à l'immigration en Palestine, et une tendance plus politique qui veut rejoindre les combats du parti communiste. En tant que membre de ce dernier groupe, Goldman quitte l'association en 1930¹⁷. C'est aussi l'année de son inscription à l'université de Bucarest et de son séjour à Vienne. Étudiant en droit, il s'intéresse surtout à la philosophie. En Autriche, il a la possibilité de perfectionner sa connaissance des travaux de Max Adler et en général de l'austromarxisme. Cohen insiste sur l'importance d'Adler sur l'évolution de la pensée du jeune Goldman. Pourtant, dans ses articles ou livres ce dernier ne dédie jamais trop de lignes au penseur autrichien¹⁸. On est sûr, en revanche, de l'importance générale du néo-kantisme pour sa formation¹⁹. Il faut par exemple rappeler que la première œuvre de Goldman, sa première thèse, sera dédiée à Kant et la figure de E. Lask – notamment sa lecture de Kant – y joue un rôle fondamental²⁰.

15 Ibidem, p.19.

16 Ibidem, p. 22.

17 Ibidem, pp. 22-25.

18 Voir par exemple *IK* où les références sont notables, mais presque jamais positives.

19 Une partie de *IK* est dédiée aux interprétations de Kant proposées par les écoles néo-kantiennes. Pourtant, il faut dire que l'effort de Goldman est ici plutôt celui de montrer les erreurs de ces dernières.

20 Dans *IK*, Lask est considéré comme une des figures les plus importantes de la philosophie du XX siècle, comme Heidegger, Sartre et Lukács. La confrontation entre « logique emanatistique » et « logique analytique » proposée par lui est un élément fondamental du livre.

De retour en Roumanie, Goldman se trouve dans le contexte d'un antisémitisme très lourd, très présent et virulent dans son université. Dans ce contexte, il intensifie son militantisme communiste : il écrit des articles sous pseudonymes, participe à des manifestations et aux débats internes des groupes des jeunes communistes. Grâce à cela, il a la possibilité de rencontrer beaucoup d'intellectuels et politiciens révolutionnaires, dont quelques-uns feront carrière dans la future Roumanie communiste. Il se fait aussi emprisonner pendant trois mois, dans des circonstances inconnues.

Il devient, comme on peut facilement l'imaginer, un militant antifasciste. Dans ce contexte commence aussi sa production intellectuelle. Son premier article « académique », dédié à l'œuvre de N. D. Cocea²¹, est un essai de littérature, mais ayant des objectifs clairement politiques. Tout cela anticipe bien évidemment l'orientation de nombreux essais de « sociologie de la littérature » qui caractérisent sa production plus célèbre. Comme le souligne Cohen, dans cet essai Goldman utilise déjà certains des concepts qui seront présents dans ses travaux futurs, à savoir par exemple la notion de « tragédie »²².

Son adhésion au Parti Communiste Roumain ne dure que deux ans. Bien que le Parti était léniniste au début de 1930, en 1932 il était devenu un Parti staliniste. La figure excentrique, non-orthodoxe de Goldman devient alors « *persona non grata* ». De plus, le jeune militant ose critiquer Staline, en le traitant publiquement de meurtrier, et manifeste une forte admiration envers Trotsky. Le parti prend donc des dispositions pour l'empêcher de prendre la parole dans les assemblées. Entre la fin de 1932 et 1933, il quitte le Parti. En 1934 il termine ses études de droit et, du jour au lendemain, sans aucun préavis, il disparaît²³.

On n'a pas beaucoup d'informations sur son voyage. On sait, cependant, qu'à la fin de 1934 il arrive, pour la première fois, à Paris. Les années trente à Paris sont caractérisées par une intense vie culturelle. Ce sont les années où Kojève propose sa propre lecture de la *Phénoménologie de l'Esprit*, l'époque du succès d'Hegel et Heidegger contre le néo-kantisme. Dans ce contexte, Goldman rencontre (et devient ami de) J. Gabel pendant un entretien académique avec N. Bukharin. Il suit aussi une intervention de W. Benjamin.

Cohen relève l'importance de la découverte, à cette période, des travaux des personalistes, dont surtout E. Mounier, qui a anticipé beaucoup des thématiques humanistes développées par Goldman. Dans son livre sur Kant, de fait, l'auteur franco-roumain remarquera que les

21 Écrivain roumain de gauche proche du Parti Communiste.

22 M. Cohen, *The wager of L. Goldman*, pp. 25-34.

23 *Ibidem*, p. 35-37.

personnalistes sont l'événement philosophique le plus important qui ait eu lieu depuis *Histoire et conscience de classe*²⁴.

Goldmann prend la décision de commencer une carrière académique et d'approfondir l'étude de Kant. Mais sa situation en France n'est pas facile, pour des raisons à la fois politiques et financières. Il est obligé de conduire une vie faite de petits emplois qu'il définira ensuite comme bohémienne. Progressivement, il commence à trouver des emplois de moins en moins dégradants, jusqu'à devenir enseignant d'allemand dans un lycée de la banlieue parisienne en 1939. En 1935 il reçoit son diplôme de licence à la Faculté de Lettres de la Sorbonne. L'invasion allemande remet le jeune Goldmann dans une situation extrêmement précaire. Il commence à enseigner la philosophie dans une école privée et à écrire illégalement des thèses et des mémoires pour des étudiants riches. Quand il arrive à suivre des cours universitaires à Toulouse, son intérêt pour Kant se fait grandissant²⁵. Il commence aussi à étudier le jansénisme, Pascal et Racine.

Les déportations de juifs commencent dans la région de Toulouse à partir de 1942. Il semblerait que Goldmann ait participé aux opérations pour permettre l'émigration en Suisse de certains enfants juifs. Quoi qu'il en soit, il est sûr que lui-même arrive à s'enfuir en octobre 1942.

Une fois en Suisse, il lui arrive une des expériences les plus dramatiques de sa vie : il est confiné dans le camp d'internement pour réfugiés (*Auffangslager*) de Gierband, près de Zurich. Cohen décrit rapidement la vie dans le camp, sans pourtant oublier d'en souligner les conditions de précarité, en faisant référence aux mémoires d'un autre détenu, l'écrivain M. Sperber (membre du Komintern). Ce dernier, en parlant de l'organisation du camp, déclare : « Sans aucun doute, toute la troupe [des militaires qui géraient le champ] avait reçu l'ordre de nous traiter comme des lépreux »²⁶.

Dans ce contexte, Goldmann annonce à ses camarades qu'il a abandonné le marxisme après le pacte Molotov-Ribbentrop (août 1939) : « C'était Kant qui l'intéressait »²⁷. Il reste confiné dans le camp pour quatre ou cinq mois. Sa permanence est caractérisée par la participation aux cercles littéraires qui y sont organisés. Cohen raconte un débat très animé avec Sperber autour des procès politiques soviétiques. Si ce dernier insistait sur le fait que seul celui contre Bukharin avait été une

24 M. Cohen, *The wager of L. Goldmann*, pp. 40,41. *IK*, p. 308.

25 On lit dans la *Présentation du « Dialogue dans un buffet de gare »*, écrite par Annie Goldmann pour présenter un inédit du mari, que : « Joseph Gabel, réfugié lui aussi à Toulouse en 42 a raconté au colloque de Cerisy sur Goldmann en 1979, que celui-ci avait causé la plus grande frayeur de sa vie. Réveillé en sursaut au milieu de la nuit par de violents coups à sa porte, persuadé qu'il s'agissait de la police venu l'arrêter, il ouvrit précautionneusement pour trouver Goldmann tout excité qui lui dit : 'je viens de trouver la clé de la philosophie de Kant', puis disparut dans la nuit ». In « Lucien Goldmann », *Anamnese n. 6* du 2010, p.9.

26 M. Sperber, *Ce temps-la : Au delà de l'oubli*, Calmann-Lévy, Paris 1979, pp. 218 -219, cité en M. Cohen, *The wager of L. Goldmann*, p. 43.

27 M. Cohen, *The wager of L. Goldmann*, p. 43 [traduction de l'anglais par moi].

erreur, pour Goldmann toutes les condamnations (de Zinoviev à Trotsky) ont été des « fraudes »²⁸. Cohen, en montrant le contenu de certains manuscrits de l'époque – notamment des poèmes, parfois écrits par Goldmann même, parfois simplement recopiés par lui – nous explique que le futur auteur de *Le dieu caché* est dans un moment de désespoir, qui continue après avoir quitté le camp. Cependant, après quelques mois il commence un travail intellectuel qui le mènera à terminer, en 1944, le premier ouvrage mentionné plus haut, consacré à l'étude de la « catégorie » de totalité chez Kant, où l'espérance et le marxisme (pourtant non philo-stalinien) ont recommencé à jouer un rôle primordial. Que s'est-il passé ? Le *D-day*, évidemment, mais pas seulement. Cohen nous raconte un autre débat avec Sperber, qui a eu lieu toujours à l'intérieur du camp en Suisse, et qui me semble fondamental :

Plus tard, Sperber a proposé deux interventions sur le travail de G. Lukács, après qu'une copie de *Histoire et conscience de classe* avait trouvé son chemin dans le camp. Sa présentation a amplifié les éléments hérétiques de la pensée de Lukács et aussi l'importance de la méthode dans le projet du marxiste hongrois. Au début Goldmann a essayé de proposer des contre-arguments kantien, mais il est devenu de plus en plus fasciné, et ensuite obsédé, par le travail de Lukács.²⁹

Selon la reconstruction psychologique proposée par Cohen, Goldmann vit pendant ces mois une situation de forte ambivalence : d'un côté c'est le désespoir, qui s'exprime à travers les poèmes, d'autre part l'espoir, qui irradie son travail philosophique. Pour notre démarche il n'est pas fondamental d'approfondir cette hypothèse, c'est-à-dire de questionner le degré d'optimisme que le jeune juif ressent véritablement pendant ces années si orageuses. Il faudrait plutôt remarquer que l'« influence » de Lukács, que Goldmann avait déjà lu auparavant, devient alors très forte. Qu'est-ce qu'une influence ?

Tout écrivain ou penseur trouve autour de lui un grand nombre d'œuvres littéraires, morales, religieuses, philosophiques, etc., qui constituent autant d'influences possibles, parmi lesquelles il devra nécessairement choisir. Le problème qui se pose à l'historien ne se limite nullement à savoir si Kant a subi l'influence de Hume, Pascal celle de Montaigne, Voltaire celle de Locke, etc. ; il faut expliquer *pourquoi* ils ont subi précisément cette influence et pas une autre, et pourquoi à *cette époque* déterminée de l'histoire. *L'influence* est donc en dernière analyse un *choix*, une activité du sujet individuel et social, et non une réception passive. Cette activité se manifeste aussi par les transformations/déformations/métamorphoses que le créateur fait subir à la pensée dans laquelle il se retrouve et qui l'influence : quand nous parlons par exemple de l'influence d'Aristote sur le thomisme, il ne s'agit pas exactement de ce qu'Aristote a réellement pensé et écrit, mais Aristote tel qu'il a été lu et compris par Saint Thomas.³⁰

28 M. Cohen, *The wager of L. Goldmann*, p. 44.

29 *Ibidem*, p.44 [traduction de l'anglais par moi].

30 L. Goldmann, *SHEP*, pp. 97, 98.

Que signifie alors pour « Gică » la redécouverte de Lukács à l'intérieur d'un camp de réfugiés ? Il représente la possibilité de recommencer à espérer. L'« appropriation » d'*Histoire et conscience de classe* par Goldmann n'est, probablement, que l'appropriation subjective d'un espoir face à la tragédie présente. La question de savoir si au-delà de cet espoir, exprimé dans son travail intellectuel, il se sent dévoré par le doute, est épineuse et, dans le contexte de ce travail, subalterne.

Goldmann quitte le camp grâce à l'intervention du rabbin Tsvi Taubes. Il commence à écrire une thèse doctorale sur Kant en allemand qui prendra le titre de *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants* et qui deviendra son premier livre³¹. C'est un travail sur Kant qu'on a déjà mentionné plusieurs fois. En Suisse il aura aussi la possibilité de rencontrer son dernier maître : J. Piaget. Une des interprétations les plus caractéristiques de la pensée de Goldmann est celle de concevoir l'épistémologie de Piaget comme inconsciemment marxiste et son travail scientifique comme une démonstration expérimentale de la philosophie de Marx.

À partir de ce moment, la vie de Goldmann devient plus simple et son travail intellectuel plus intense. Il retourne à Paris, où il débute une vie académique qui le mènera en 1959 à publier, entre autres, son chef-d'œuvre, *Le dieu caché*³². Dans ce livre, l'intérêt pour Kant est substitué à celui pour Pascal (et Racine). Pourquoi ? Nous aurions pu nous attendre à ce que, après un travail sur la tragédie de Kant, Goldmann concentre ses efforts sur la pensée dialectique. En effet, c'est ce que l'auteur lui-même dit en 1948 dans une petite note à la première édition de son livre sur Kant, où il anticipe un travail futur, jamais abouti, sur une histoire de la pensée dialectique, et notamment sur Pascal, Goethe et Marx. M. Löwy nous propose une lecture crédible de cet événement :

En d'autres termes : en 1948, la pensée dialectique était l'objet d'étude, et Pascal n'était envisagé qu'en tant que précurseur de celle-ci. Ce n'est que par la suite, vers 1949-50, que Pascal, Racine et la vision tragique du monde vont absorber entièrement son intérêt. On ne peut pas considérer l'abandon du projet Pascal-Goethe-Marx au profit du travail Pascal-Racine comme découlant de la dynamique de la recherche elle-même. À notre avis, il ne peut être compris que par un déplacement du point de vue politique de Goldmann, en réponse aux conditions historiques des années 1949-53 : guerre froide internationale, guerres impérialistes en Asie (Indochine, Corée), grands procès staliniens, division du mouvement ouvrier entre un stalinisme jdanovien et une social-démocratie anti-communiste, faiblesse ou dispersion des courants révolutionnaires indépendants.³³

31 Le livre sera traduit et édité en français une première fois en 1948 avec le titre *La communauté humaine et l'univers chez Kant* par les Presses Universitaires de France (Paris). Je fais référence dans ce travail à la deuxième édition française du livre : L. Goldmann, *Introduction à Kant*, Gallimard, 1967 Paris (IK).

32 Qu'il avait écrit avant comme thèse doctorale.

33 M. Löwy, « L. Goldmann, marxiste pascalien », in *Anamnese* n. 6 du 2010, p. 30.

Löwy ajoute que le même Goldmann avoue dans *Le dieu caché* une influence des faits historiques sur son travail théorique. L'auteur précise aussi que ces lignes ont été écrites en 1952³⁴. Le commentaire de Löwy est, par conséquent: « Évidemment, c'est du *stalinisme* qu'il s'agit, ce phénomène qui exerçait encore, au début des années 1950, une considérable influence sur l'intelligentsia française »³⁵. En réalité, sa vie intellectuelle restera toujours engagée pour un marxisme et un socialisme anti-staliniens.

Après la publication de *Le dieu caché* et son relatif succès, Goldmann devient sujet actif et prolifique du débat des années suivantes, jusqu'à sa mort prématurée en 1970. Cohen nous dit que les activités politiques de Goldmann pendant cette dernière période ne sont pas nombreuses et significatives, à cause de la crainte d'être rapatrié en Roumanie, la Roumanie communiste d'après guerre et cela surtout avant d'obtenir la citoyenneté française³⁶. Pourtant, il faut signaler que pendant les années soixante Goldmann a milité pour le Parti Socialiste Unifié, il a salué d'une façon positive Mai 68 – sans lui épargner un regard parfois critique –, il a défendu à plusieurs reprises une position définie à cette époque comme celle d'un réformisme révolutionnaire. Il restera pour toute sa vie *marxiste et anticapitaliste ou, si l'on veut, adhérent à un humanisme socialiste orienté vers l'autonomie, l'autogestion* de l'être humain, entendu collectivement comme « communauté des hommes »³⁷.

II POURQUOI L'HUMANISME

Pour aborder un travail sur un auteur comme Goldmann, il convient de prendre en considération la façon dont il aborde lui-même ses travaux sur d'autres auteurs, notamment quand il s'agit de philosophes. Quel meilleur endroit pour trouver sa propre méthodologie que le cœur même des objets de recherche ? Dans ce cadre, il est intéressant de remarquer que Goldmann organise *l'Introduction à Kant* et *Le dieu caché* à partir de certaines questions ou concepts. Son idée est que les personnalités tragiques de Kant, Pascal et Racine se développent à partir de ces éléments³⁸.

Dans son travail sur le philosophe allemand, il utilise les trois célèbres questions tirées de la *Critique de la raison pratique* – « Que puis-je savoir ? », « Que dois-je faire ? », « Que m'est-il

34 L. Goldmann, *DC*, p. 70.

35 M. Löwy, « L. Goldmann, marxiste pascalien », in *Anamnese* n. 6 du 2010, p. 31.

36 M. Cohen, *The wager of Lucien Goldmann*, p. 8.

37 Le « marxiste pascalien », pour utiliser une expression de Löwy, a toujours gardé quelque-chose de ses études juvéniles sur Kant. On verra bientôt, pourtant, que *IK* est à considérer comme un travail encore immature.

38 Il faut dire que la partition de *DC* suit cette division que dans sa première partie, quand il s'agit en général de décrire la *vision tragique du monde*. Par contre, dans *IK* cette partition coïncide avec le cœur de l'ouvrage.

permis d'espérer ? »³⁹ – auxquelles il ajoute, toujours d'après Kant, « Qu'est-ce que l'homme ? ». Dans *Le dieu caché*, la subjectivité tragique de la « noblesse de robe » dont Pascal et Racine représentent le « *maximum de conscience possible* »⁴⁰ est mise en lumière par les trois notions suivantes : *Dieu, le Monde et l'Homme*.

Dans un premier temps, inspiré par ces listes, je pensais construire mon travail autour des quatre questions suivantes : « Qu'est-ce que l'homme ? », « Qu'est-ce que le tout ? », « Les actions humaines ont-elles une signification ? » et « Que peut-on faire ?/Que puis-je faire ? ». Selon Goldmann, chaque *Weltanschauung*⁴¹ ou *vision du monde* n'est que le point de vue d'une subjectivité sociale par rapport au monde – même si cela peut sembler pléonastique. Ainsi, il faut se demander à chaque fois : que pense cette subjectivité d'elle-même, comment pense-t-elle que le monde fonctionne et quel rôle pense-t-elle d'avoir dans celui-ci ? Tout cela rend plus ou moins évident les raisons de la présence dans *Le dieu caché*, de deux importants chapitres dédiés à *l'Homme* et au *Monde*. Mais pourquoi un chapitre dédié à *Dieu* ?

En effet, selon mon interprétation développée dans les pages qui suivent, l'idée de Goldmann est que, du point de vue d'une *vision tragique du monde* comme celle de Pascal et Racine, *Dieu* est le sens de la vie humaine, ce qui donne une signification à nos actes. On comprend, alors, la source de la question « Les actions humaines ont-elles une signification ? ». Toute interrogation sur une vision du monde doit répondre en même temps à la question « quel sens cette vision donne-t-elle à sa propre vie ? ».

D'ailleurs, dans le cas où cette vision du monde ne suppose pas l'impossibilité pour l'homme de changer le monde réel – comme selon la pensée tragique – il est important de s'interroger sur la manière dont elle pense qu'un sujet – collectif ou individuel – peut influencer le réel par ses actions. Il est donc évident qu'il faudrait aussi se poser la quatrième question énoncée auparavant. Cependant, mon travail va se concentrer sur l'idée d'homme chez Goldmann, son humanisme. Au delà d'un problème d'espace, je me suis rendu compte au fur et à mesure de mes recherches que, dans le cas de Goldmann, les autres questions étaient finalement déjà contenues dans la première.

Pour commencer, Goldmann est un penseur athée. S'il possède la foi, c'est une foi en l'homme et en sa capacité de construire un monde meilleur. Ainsi, son *anthropologie paradoxale* contient directement une théorie sur la signification possible des actes humains.

39 Ici la division conceptuelle est évidemment tirée de Kant. On peut, donc, imaginer qu'il y ait une inspiration kantienne aussi dans la partition conceptuelle de *DC*.

40 Il s'agit d'un concept dont on parlera bientôt.

41 Le concept a été utilisé aussi par Kant et Weber, deux auteurs, notamment le premier, avec lesquels Goldmann se confronte beaucoup.

Quant à la question léniniste « que faire ? », la réponse change selon la période de production de l'auteur. Cela dépend du diagnostic différent de la société proposé à chaque fois. Pour ces raisons, je préfère terminer la partie dédiée à *l'homme* par des chapitres consacrés à la *société réifiée*. De cette manière, je montrerai aussi les prises de position politiques de Goldmann face aux grands phénomènes historiques de son époque : URSS, la deuxième guerre mondiale, la guerre froide et Mai 68. Mais nous verrons bien aussi comment l'auteur, toujours fidèle à son idée humaniste de socialisme, a eu de grandes difficultés à théoriser une forme de praxis politique claire. Il se contente finalement de ne proposer, à chaque fois, que des hypothèses générales. Cela est lié probablement au dernier point que je voudrais aborder ici.

Si Goldmann est le représentant d'une vision du monde, quel est le sujet social dont il est *Gestalt* ? Effectivement, quand il s'agit de parler de Pascal et Racine, l'auteur propose une hypothèse interprétative⁴² dans laquelle ils seraient *figures* de la noblesse de robe. Cependant, je ne proposerai pas mes hypothèses à ce sujet : Goldmann a réfléchi lui-même à cette question. Je trouve cela plus intéressant d'introduire sa réponse, sa manière de se penser comme objet, plutôt problématique, de sa recherche. Ce travail sera fait dans les chapitres dédiés à la *société réifiée* et notamment dans la conclusion. Une analyse qui dépasse totalement ce niveau, une analyse vraiment goldmannienne de Goldmann, capable de pénétrer la forme de son discours sans s'arrêter au contenu serait tout-à-fait envisageable. Cela dépasse, pourtant, mes possibilités. Trop d'éléments de sa pensée sont encore obscurs pour la plupart de ses lecteurs. D'ailleurs, Goldmann comme penseur dialectique a toujours essayé de faire coïncider la forme et le contenu dans ses propres propositions intellectuelles.

En effet, ce choix de se concentrer sur l'humanisme va laisser de côté une partie de réflexions sur la catégorie de totalité ; l'intérêt étant de pouvoir concentrer mes efforts sur un sujet plus cohérent et homogène.

Pour terminer, je suis convaincu que les forces et les faiblesses d'une pensée se voient aussi par la comparaison avec d'autres pensées. Pour cette raison, mon travail passera souvent par plusieurs digressions dédiées à d'autres penseurs, en l'espèce Fromm, Bloch, Althusser et Balibar. Cela permettra à la fois de remarquer la forte originalité de l'humanisme philosophique de Goldmann et d'esquisser un bilan théorique de son œuvre.

Après avoir éclairci tout cela, il ne me reste qu'à aborder la conception de l'homme suggérée par l'auteur. Si tout le monde sait qu'il a combattu Althusser pendant les années 60 au nom de

42 De la même manière, *IK* commence par une analyse sociologique de l'Allemagne du 18ème siècle et de la situation de la bourgeoisie, voir L. Goldmann, *IK*, pp. 44-59.

l'humanisme, nous pouvons nous demander de quel humanisme Goldmann se pensait le porteur-drapeau.

CHAPITRE I

L'HUMANISME EN QUESTION : GOLDMANN ET LES AUTRES HUMANISTES

1.1 L'HUMANISME DE MARX SELON E. FROMM

Quel est l'humanisme défendu par Goldmann ? Dans les chapitres suivants on cherchera à mieux approfondir ce moment si important de la pensée de l'auteur. Pour l'instant, je voudrais tenter de montrer l'originalité de sa pensée à partir d'une première introduction aux différences théoriques – fondamentales de mon point de vue – avec des efforts similaires faits par d'autres auteurs, philosophiquement proches. Pour cette raison, je résumerai rapidement les positions exprimées par E. Fromm dans *La conception de l'homme chez Marx*. Évidemment il ne s'agit pas du meilleur choix possible pour aborder la thématique de l'humanisme de Fromm, étant donné qu'on parle d'une petite œuvre, pensée pour présenter au public anglo-saxon un aspect de la philosophie de Marx. Ce n'est qu'un travail de vulgarisation qui ne présente pas la pensée de l'auteur mais sa lecture par un autre. En ce sens, il faut préciser que Fromm annonce explicitement qu'il s'y est « abstenu » de présenter ses désaccords avec Marx, car autour de l'humanisme ces derniers sont « peu nombreux »⁴³. D'autre part il est connu que l'humanisme de Fromm est un humanisme « marxiste » comme l'est d'autre part celui de Goldmann.

Finalement, bien que d'autres œuvres de Fromm sur le sujet soient plus importantes – voir par exemple *L'homme pour lui-même* – un détail rend important ce livre. Il a été écrit à une époque où Goldmann est déjà un nom important du panorama intellectuel marxiste. D'ailleurs, Fromm dans une note où il parle des travaux majeurs de philosophes français sur l'humanisme dit : « je ne citerai que les œuvres de Lefebvre, Naville, Goldmann, et celles de Kojève, Sartre et Merleau-Ponty »⁴⁴.

L'homme pour lui-même est un travail de 1947, quelques années avant le « succès » de Goldmann. Le livre sur Marx partage, quoique à partir des problèmes du débat anglo-saxon, les

43 E. Fromm, *La conception de l'homme chez Marx*, Édition Payot & Rivages, Paris 2010 (première édition : Payot, Paris 1977) p. 11.

44 *Ibidem*, note 5 du chapitre VII, p. 125.

mêmes combats et préoccupations de notre auteur. Il est donc intéressant de voir comment deux penseurs si proches – qu'il y ait une certaine proximité entre Goldmann et l'École de Francfort n'est pas un secret – aboutissent à deux positions sensiblement différentes, quand on rentre dans l'intériorité de leurs pensées⁴⁵.

Pour conclure cette introduction au thème de l'homme chez Goldmann, on commencera par voir, en anticipant certaines thématiques des prochaines pages, la position que l'auteur adopte à l'égard de l'existentialisme.

Le but de l'essai de Fromm était d'éclaircir pour le public anglophone les traits principaux de la philosophie de Marx, notamment de son anthropologie⁴⁶. Selon le célèbre auteur de l'École de Francfort, aussi bien la tradition philosophique anglo-saxonne que la lecture soviétique, même si une se professe anti-marxiste et l'autre marxiste, partagent une erreur théorique de fond, une lecture erronée de Marx comme auteur non humaniste. Selon Fromm, par contre, il faut récupérer cette anthropologie pour être capable d'une critique féconde à la fois de la société capitaliste et de l'Union Soviétique.

Je dois confesser que la lecture de Marx proposée par Fromm me semble partielle et trop liée aux *Manuscrits de 1844* pour être valable. Je ne partage pas l'idée de « coupure épistémologique » proposée par Althusser entre le jeune Marx et les œuvres plus « matures », mais me semble aussi improbable l'idée d'une continuité absolue entre des manuscrits jamais publiés par l'auteur (ni par Engels), écrits au lendemain de sa conversion au communisme, et les travaux qui suivent les *Thèses sur Feuerbach*. M. Löwy, dans un ouvrage écrit en continuité avec la pensée de Goldmann, a proposé une lecture différente selon laquelle il existerait une certaine coupure entre différentes périodes de la production marxienne, sans pour autant coïncider avec celle proposée par Althusser⁴⁷. Mais mon effort ici n'est pas tant de savoir jusqu'à quel point la lecture de Fromm peut être valable, mais de comprendre quel genre d'humanisme marxiste il propose comme réponse philosophique nécessaire aux problèmes de son époque⁴⁸.

La thèse centrale du livre est donc celle selon laquelle Marx aurait conceptualisé une sorte d'ontologie de l'être humain :

45 Goldmann et Fromm étaient en rapports tout-à-fait cordiales, sinon de véritable amitié.

46 L'expression « anthropologie » est ici utilisée dans le sens de « anthropologie philosophique ».

47 M. Löwy, *Le jeune Marx*. On sait que cet ouvrage est finalement le résultat d'un travail de thèse dont Goldmann est le directeur. Il le citera, comme l'on verra dans le VI chapitre, l'heure d'affronter la question d'une histoire marxiste du marxisme.

48 La littérature sur Marx est évidemment très abondante. Sur ce sujet je me permets de signaler, au delà de mon ouvrage, G. Grassadonio, *Libertà, soggettività, prassi ; la filosofia di Marx*, le déjà cité livre de M. Löwy sur le jeune Marx, E. Balibar, *La philosophie de Marx* et S. Petrucciani, *Marx*, Carocci, Rome 2009.

Marx ne croyait pas, comme tant de sociologues et psychologues contemporains, que la nature humaine fût lettre morte, que l'homme à la naissance fût comme une feuille blanche sur laquelle la culture inscrit son texte.⁴⁹

Pour mieux comprendre ce concept, il faut remarquer la position de Fromm par rapport au matérialisme historique. En fait, il critique sévèrement l'idée d'un Marx « matérialiste ». Si l'idéalisme est une philosophie qui « implique une réalité qui n'est pas celle du monde des sens, qui change sans cesse, mais une réalité d'essences incorporelles, ou d'idées » et le matérialisme « une conception selon laquelle la matière en mouvement est le constituant fondamental de l'univers »⁵⁰ on voit bien comment la volonté de défendre l'idée d'une essence non-historique de l'homme comporte un rapprochement plutôt à l'idéalisme qu'au matérialisme. Selon Fromm, Marx est matérialiste au niveau ontologique – c'est-à-dire au niveau de « l'être en tant qu'être », si je peux citer Aristote – mais, il ajoute, « il ne s'intéressa pas à ces questions et ne les traita presque jamais »⁵¹. Comme on verra, la position de Fromm est alors de dire que Marx, par rapport à l'étude de l'être humain et des disciplines qui traitent de lui, a une position qui est synthétique entre idéalisme et matérialisme, qui – en suivant à la lettre les *Manuscripts* – est ici appelé « naturalisme-humanisme ».

De fait, il s'agit de comprendre l'homme comme quelque chose qui est à la fois déterminé par les conditions externes, selon les règles du déterminisme, voire du matérialisme, soit par sa volonté même, comme dans certaines théories plus idéalistes. Comment surmonter cette contradiction ? Pour Fromm, l'homme, être qui produit sa propre existence grâce au travail, possède une conscience. Quand il arrive à se comprendre lui-même et son monde environnant comme un système qui s'auto-produit, il s'approprie sa nature et son environnement et devient un être libre et autonome. Pour cette raison, homme et nature, normalement en conflit, deviennent une unité et pour cette raison, le marxisme – qui est ce moment d'auto-conscience – est, à la fois, naturalisme et humanisme. Pour que ce moment de conscience soit possible, il faut que les moyens de production soient développés et que l'appropriation de la nature de la part de l'homme soit, donc, *matériellement* possible. Comme le dit Marx cité par Fromm :

La vie sociale, dont la production matérielle et les rapports qu'elle implique forment la base, ne sera dégagée du nuage mystique qui en voile l'aspect que le jour où s'y manifestera l'œuvre d'hommes librement associés, agissant consciemment et maîtres de leur propre mouvement social. Mais cela exige de la société un ensemble de conditions d'existence matérielle qui ne peuvent être elles-mêmes le produit que d'un long et douloureux développement.⁵²

49 E. Fromm, *La conception de l'homme chez Marx*, p. 41.

50 *Ibidem*, p. 21.

51 *Ibidem*, p. 22.

52 K. Marx, *Le Capital*, Livre I cité in E. Fromm, *La conception de l'homme chez Marx*, p. 30.

Autrement dit, l'histoire de l'homme est une sorte de roman où le protagoniste se découvre progressivement auteur :

L'homme se crée lui-même au cours de l'évolution de l'histoire. Le facteur essentiel dans ce processus de création de la race humaine par elle-même est constitué par ses rapports avec la nature. Au début de son histoire, l'homme est enchaîné par la nature et transforme progressivement les rapports qu'il a avec elle et par conséquent se transforme lui-même.⁵³

et nous pouvons lire après : « Lorsqu'il s'acquiert finalement cette *conscience de soi*, il est non seulement sur le chemin de sa vérité mais sur le chemin de son propre monde »⁵⁴. Contre l'idéalisme on dit, alors, que la conscience est déterminée par des facteurs matériels; contre le matérialisme on dit, par contre, que l'homme peut devenir maître de lui-même⁵⁵. Il s'agit d'une lecture très hégélienne de Marx – comme, d'autre part la propose le même Goldmann – où une influence évidente est *Raison et révolution* de H. Marcuse, par ailleurs livre très cité par Fromm, et son interprétation d'Hegel.

Pour Fromm, l'homme est donc un être capable à la fin de son histoire – ou mieux, à la fin de sa *pré-histoire* – de *liberté*. On peut se demander, alors, si l'homme est seulement ce qui se donne dans l'histoire ou s'il y aurait une essence humaine non historique. Fromm pense que au niveau ontologique, contre une lecture platonique, il n'existe que « les hommes » physiquement existants. Pourtant, selon l'auteur et selon sa lecture de Marx, comme on l'a déjà remarqué, il existe une essence humaine que dépasse l'historicité. Je crois voir, ici, quelque influence de E. Bloch⁵⁶ sur la pensée de Fromm. Il s'agit d'affirmer qu'une ontologie, dans le sens d'une définition définitive, de l'homme est possible à partir des potentialités non encore exprimées de l'être humain, potentialités qui composent les traits des individus qui vivent dans une, potentielle, société communiste/humaniste, qui est évidemment bien différente du socialisme non humaniste (et non marxiste) présent, par exemple, en Union Soviétique⁵⁷.

Il faut donc distinguer l'*Homme* de ce que sont les hommes aujourd'hui. Comme l'explique Fromm en citant Marx :

53 E. Fromm, *La conception de l'homme chez Marx*, p. 29.

54 H. Marcuse, *Raison et révolution* cité in E. Fromm, *La conception de l'homme chez Marx*, p. 44.

55 Il est évident, par rapport au moins à ces pages, comment Fromm passe toujours entre une définition de l'homme comme individu et une définition de l'homme comme genre. Autrement dit, de façon plus goldmannienne, il ne fait pas de différence entre sujet individuel et « transindividuel ».

56 Une confrontation plus approfondie de Goldmann et Bloch sera proposée dans le deuxième chapitre.

57 Évidemment, quand je parle d'une ontologie qui ne soit pas au niveau ontologique, je me réfère à des conceptions comme celle du dernier Lukács ou au concept de « ontologie du non-encore-être » de E. Bloch : donc, une ontologie qui ne parle pas de quelque-chose qui existe factuellement dans le monde (ou dans l'hyperuranium), mais plutôt orienté vers la conception de *substance* chez Aristote, c'est-à-dire une chose pour laquelle l'*être en puissance* joue un rôle constituant.

Naturellement Marx ne fut jamais tenté de dire que « la nature humaine » était identique à l'expression particulière qu'elle revêtait dans sa propre société. Lorsqu'il discute de Bentham, Marx dit : « Pour savoir ce qui est utile à un chien , il faut étudier la nature du chien. On en peut déduire cette nature du principe d'utilité. Si l'on applique cela à l'homme, celui qui voudrait critiquer les actes, les mouvements et les rapports des hommes d'après le principe d'utilité devrait d'abord *analyser la nature humaine en général puis la nature humaine telle qu'elle se modifie à chaque époque historique*». Il faut remarquer que ce concept de la nature humaine n'est pas pour Marx une abstraction, pas plus qu'il ne l'est pour Hegel. C'est l'essence même de l'homme opposée aux différentes formes de son existence historique, « l'essence de l'homme n'est pas une abstraction inhérente à chaque individu ».⁵⁸

Et, d'une façon qui, comme évoqué plus haut, rappelle beaucoup Bloch :

Pour Marx, les potentialités de l'homme sont en quelque sorte la matière première à laquelle on ne peut rien changer, comme la structure du cerveau reste la même depuis l'aube de l'histoire. Pourtant l'homme change au cours de l'histoire dont il est le produit, il se développe et se transforme. L'histoire est la réalisation de l'homme par lui-même, grâce à son travail et sa production.⁵⁹

Une critique est ici possible, tellement évidente que même Fromm s'en aperçoit : Marx, après 1844 n'a jamais utilisé l'expression « essence » pour l'être humain. Fromm remarque à ce sujet que :

Par la suite, il renonça au mot « essence », trop abstrait, mais il conserva cette notion d'essence dans une version plus historique dans laquelle il établit une distinction entre « la nature humaine en général » et la nature humaine qui subit des modifications à chaque période historique.⁶⁰

Deux autres concepts sont fondamentaux chez Fromm pour expliquer l'humanisme de Marx : le *travail* et l'*aliénation*.

On a déjà vu comment pour Fromm le travail est l'activité par laquelle l'homme se rapporte à la nature et arrive à se reproduire. L'histoire de l'homme est l'histoire de son rapport avec la nature, de son appropriation, de sa lutte contre elle : une histoire faite, donc, des systèmes économiques qui se succèdent jusqu'au moment où cette forme d'auto-production devient auto-consciente. L'homme, donc, se définit par sa capacité à travailler et par ses besoins naturels – qui pour Fromm sont à séparer de ceux qui dépendent de la culture –. Si au début l'homme travaille pour répondre à ces besoins naturels, quand le travail devient une action auto-consciente, la société se comprend comme nature qui s'auto-produit et la contradiction entre homme et nature se termine. Ainsi l'humanité

58 E. Fromm, *La conception de l'homme chez Marx*, pp. 41, 42. Dans le passage on trouve un extrait de K. Marx, *Le Capital*, Livre I.

59 *Ibidem*, p. 43.

60 *Ibidem*, p. 42.

s'émancipe-t-elle de sa servitude de la nature et la détermination sociale des individus s'arrête : l'histoire cesse d'être histoire de systèmes de production et commence à être histoire des hommes. Voici expliqué, selon Fromm, le concept du *Manifeste* de la « fin de la pré-histoire » de l'homme.

Fromm insiste beaucoup sur l'idée de travail comme action « humaine », donc comme une partie importante de l'histoire de l'essence humaine, développée par Marx dans les *Manuscrits*. Par exemple, on peut lire :

Le travail est l'expression même de l'homme, l'expression de ses forces physiques et intellectuelles. En même temps qu'il exerce son activité, l'homme se développe, devient lui-même. Le travail n'est pas seulement le moyen d'atteindre un but – le produit – mais une fin en soi, l'expression de l'énergie humaine ; par conséquent, le travail est agréable et enrichissant.⁶¹

Il est possible de déduire ici déjà certains des concepts les plus typiques de Fromm: la définition de l'homme riche, qui n'a rien à voir avec la possession, donc avec le royaume de l'avoir, mais qui est plutôt strictement liée au royaume de l'être. Malheureusement, pour éviter de s'éloigner trop de notre sujet, je serai obligé de ne pas approfondir certains de ces aspects de la réflexion frommienne⁶².

Il reste encore à éclaircir le concept d'aliénation selon ce petit texte. Il s'agit finalement d'une notion très liée à celle de travail⁶³. Dans la « pré-histoire » de l'homme, comme on l'a vu, le travail est une action non consciente, non totalement consciente de soi-même. Donc, si l'homme n'est pas conscient dans le travail, s'il n'est pas auto-conscient il est aliéné de soi-même (selon la célèbre schématisation des *Manuscrits*, donc aliénation de son travail, de l'objet de son travail, du genre humain, de son essence, etc)⁶⁴. Fromm appelle « aliénation » des phénomènes que l'on a appris à séparer au moins après l'introduction de 1967 de *Histoire et conscience de classe* : de la réification au fétichisme de la marchandise. A ce point-là ces détails ne nous intéressent pas trop. Il est plus important de remarquer que pour Fromm l'aliénation, toujours présente dans l'histoire, a grandi normalement pendant le capitalisme où l'homme est devenu comme un objet, en perdant tout son caractère de sujet, donc son humanité. Comme le dit Fromm, toujours en citant les *Manuscrits* :

L'homme qui est devenu ainsi sujet de ses besoins aliénés est un être mentalement et physiquement déshumanisé... « une marchandise douée de

61 *Ibidem*, p. 59.

62 Pour approfondir, voir par exemple E. Fromm, *Avoir ou être*, Laffont, Paris 1978.

63 On peut noter que l'effort de Fromm pour définir l'humanité d'un point de vue marxiste à partir des concepts de travail et aliénation le rapproche des travaux sur l'ontologie de l'être social du dernier Lukács. Pourtant il faut remarquer que la façon d'utiliser le concept d'aliénation chez le philosophe hongrois est très différente. Cfr, par exemple, G. Lukács, *Prolégomènes à l'ontologie de l'être social*, Delga, Paris 2009. On rappelle aussi que H. Arendt avait déjà critiqué ce point de vue de l'homo-faber en 1958 dans H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Levy, Paris 1961.

64 K. Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, GF Flammarion, 1996.

conscience de soi et activité propre ». Cet homme marchandise n'a qu'une façon d'avoir des rapports avec le monde extérieur en le possédant, en l'utilisant, en le « consommant ». Plus il est aliéné, plus son rapport avec le monde consiste à utiliser celui-ci. « Moins tu es, moins tu manifestes ta vie, plus tu possèdes, plus ta vie aliénée grandit, plus tu accumules de ton être aliéné ». ⁶⁵

L'homme perd son humanité à cause des conditions de son travail et des besoins « contre-nature » que la société lui impose. La société communiste, en tant que caractérisée par une auto-production auto-consciente sera la première à se libérer de l'aliénation.

Pour terminer cette rapide lecture de Fromm, on doit remarquer une dernière chose. L'auteur utilise une autre expression pour définir l'humanisme/naturalisme de Marx : « existentialisme humaniste ». ⁶⁶ De fait, Fromm rapproche la critique de Marx de la société capitaliste et ses effets déshumanisants à celle de Kierkegaard et des existentialistes. Il remarque pourtant :

À l'inverse de Kierkegaard et d'autres, Marx voit en l'homme un individu appartenant à une classe donnée, à une société donnée, qui l'aide dans son développement, mais dont il est en même temps prisonnier. L'homme ne réalisera complètement son humanité, ne sera homme au plein sens du terme et ne se libérera des forces sociales qui l'enchaînent que lorsque celles-ci auront été reconnues et qu'aura lieu le changement social fondé sur cette reconnaissance. ⁶⁷

Le marxisme ne serait donc qu'une sorte d'existentialisme « hégélien ». Fromm conclut : « La philosophie de Marx est une philosophie de protestation ayant pour base une foi en l'homme, capable de se libérer et de réaliser ses potentialités » ⁶⁸. Ce texte nous semble très intéressant car il introduit, dans sa relative simplicité, presque toutes les problématiques du débat des années soixante autour du rapport entre la conception de l'homme, l'existentialisme et le marxisme. L'idée que Marx reste lié à une conception essentialiste de l'homme se justifie surtout à partir, comme on l'a vu, d'une lecture de la *VI thèse sur Feuerbach* où l'expression « nature humaine » est considérée comme synonyme de « essence humaine ». En 1969, dans le célèbre *Marxisme et théorie de la personnalité*, L. Sève remarque que la même « erreur » – au moins de son point de vue – a été commise par Sartre dans *Critique de la raison dialectique* ⁶⁹.

Une partie de la polémique anti-humaniste de la part de l'école structuraliste – voir évidemment surtout Althusser – se joue à partir d'une lecture totalement différente des *Thèses sur Feuerbach* et d'une évaluation moins positive des *Manuscrits de 1844*. Même le travail déjà cité de

65 *Ibidem*, p. 76,77.

66 *Ibidem*, p.11.

67 *Ibidem*, p. 8.

68 *Ibidem*, p. 8.

69 Lucien Sève, *Marxisme et théorie de la personnalité*, Éditions Sociales, Paris 1969, p. 478, note 1.

1969 de Sève, qui cherche à affirmer une position humaniste, commence sa démarche d'une critique et des positions à la Fromm et du travail d'Althusser⁷⁰. On approfondira mieux ces problématiques à l'intérieur des prochaines chapitres. On ajoute tout simplement que même la critique de l'anti-humanisme althusserien mené par Goldmann se base sur les mêmes textes marxistes⁷¹.

Aussi, l'insistance de Fromm pour faire dialoguer des termes comme marxisme, existentialisme et humanisme n'est-elle pas « innocente ». *L'existentialisme est un humanisme* est un célèbre livre de Sartre, écrit avant la conversion du dit auteur au marxisme. La tentative de fondre marxisme et existentialisme ou, mieux encore, de baser le marxisme à partir d'un humanisme existentialiste est le cœur du projet sartrien après 1945/46. Pourtant aussi bien Heidegger, avec la *Lettre sur l'humanisme* (1947), que Lukács, avec *Existentialisme et marxisme* (1948), avaient critiqué le point de vue de Sartre. On verra comment même Goldmann opère une distinction rigoureuse entre *vision du monde* existentialiste et *vision du monde* dialectique.

Par ailleurs, l'idée de définir le marxisme comme une foi n'est pas quelque-chose d'aussi simple que le texte qu'on a cité le laisse entendre. Il fait référence à toutes les lectures messianiques du marxisme, à partir des travaux de Bloch et ceux de Benjamin, jusqu'au Goldmann même. Dans sa simplicité presque pédagogique, *La conception de l'homme chez Marx* de Fromm, nous mène donc à l'intérieur des débats qui ont animé les années quarante, cinquante, soixante et, même, soixante-dix du XX siècle.

Mais l'humanisme de Goldmann ressemble-t-il à celui de Fromm ? Et dans le cas contraire, quelle est la différence ?

1.2 GOLDMANN : HUMANISME ET PARI

Fromm nous propose un humanisme fondé à partir d'une conception de l'essence humaine. Cette *essence humaine* est constituée par l'aptitude et la capacité de travailler de l'homme, seul être vivant capable de cette action ; elle est en plus constituée de besoins naturels, que Fromm appelle « humains ». Finalement, le mal de la société aliénée peut être résumé ainsi : l'homme vit dans un

70 Par exemple voir *Ibidem*, p. 82-85. Probablement dans sa description d'un humanisme marxiste naïf, qui me semble bien résumer la position de Fromm, Sève pense décrire aussi bien Goldmann. Mais pour l'auteur un des points les plus décisifs touche exactement sur le concept d'essence humaine sur lequel Goldmann a une position, comme on verra, radicalement différente de celle de Fromm. En critiquant la notion d'aliénation il explique : « cette théorie repose, d'un point de vue philosophique, sur la conception spéculative d'une essence humaine encore conçue sous la forme d'un *homme générique*, d'une individualité abstraite dont le développement historique et les rapports sociaux seraient la *manifestation objective*, et, corrélativement, sur la méconnaissance de principes fondamentaux de la science historique (en particulier la détermination de la forme des rapports sociaux par le caractère des forces productives) [...] ».

71 On parlera bientôt des pages dédiées à les *Thèses sur Feuerbach* et à l'*Idéologie Allemande* et publié dans *MSH*.

état de servitude par rapport à des besoins culturels, qui ne sont pas naturels, mais humains. En ce sens, il s'éloigne de son humanité et oublie ses vrais besoins, par exemple l'autonomie et la liberté, et vit plus en tant qu'objet qu'en tant que sujet.

Donc – et on a vu que Fromm est très précis sur ce point – il existe une *essence humaine* qui *outrepasse l'histoire*, qui lui est transcendante. On rappelle ici la notion de « transcender sans transcendance » de Bloch, pour comprendre comment on peut parler de transcender dans une perspective évidemment athée⁷². Il s'agit d'un *transcender* dans le même sens que chez Hegel l'*en soi* peut être considéré transcendant par rapport au *pour soi*. De fait, Fromm dit que finalement l'essence humaine coïncide avec les potentialités de liberté et d'autonomie de l'homme.

Dans l'introduction à ce travail, j'ai déjà anticipé le fait que Goldmann ne partage pas l'idée d'une essence humaine fixe dans l'histoire. Mais cette interprétation est-elle vraiment correcte ? À considérer ce que l'auteur dit dans *L'Introduction à Kant* on peut répondre d'une manière négative. Par exemple, dans le chapitre qui conclut le livre, intitulé « Qu'est-ce que l'homme ? », Goldmann explique que pour Kant, l'homme se définit à partir de sa situation tragique, voir ses limites opposées à ses aspirations. Les trois critiques, donc, servent à poser la possibilité de répondre à la question anthropologique, c'est-à-dire à montrer et démontrer les limites tragiques de la condition humaine.

Pourtant, Goldmann pense, d'après Lukács, que Kant a malentendu ces limites « tragiques », qui en fait ne sont que historiques. Dans une « communauté supérieure », dans le communisme pensé par Marx, cette fracture intérieure à l'homme sera recomposée. On reconnaît ici un marxisme « hégélien » – en effet Hegel est souvent cité – très proche de celui de Fromm où la conception de l'aliénation devient la question de la réification. De plus, déjà dans cette œuvre, Goldmann propose un parallèle entre Lukács et Heidegger, la possibilité que *Être et temps* puisse être une réponse à *Histoire et conscience de classe*, thématique qui restera récurrente dans la pensée goldmannienne, jusqu'au posthume et incomplet *Lukács et Heidegger*. La question de la réification est vue comme une traduction marxiste du problème existentialiste de l'inauthenticité.

Goldmann n'en vient pas à dire, et on le verra par la suite, que le marxisme est un existentialisme, mais reconnaît une origine commune aux réflexions de Lukács et Heidegger et il pense que les deux sont de possibles réponses non tragiques aux problématiques inaugurées par Kant. Goldmann parvient à la conclusion, en ce sens, que Lukács, dans sa critique de Kant, aurait

72 Cette notion est, par exemple, omniprésente dans E. Bloch, *L'athéisme dans le christianisme: la religion de l'Exode et du Royaume*, Gallimard, Paris 1978.

sous-estimé l'importance du philosophe critique pour sa propre conception philosophique, qui finalement n'en est que l'héritière.

On peut donc remarquer que le discours de Goldmann est ici très proche de celui de Fromm. Évidemment, dans ce dernier, il manque l'idée que l'*homme* dont on parle est surtout un *sujet social*, que le *nous* doit se substituer au *je* et que la notion de communauté humaine est l'un des héritages les plus importants que Kant nous ait laissés – et tout cela est fondamental pour comprendre la pensée goldmannienne. D'autre part, Goldmann explique au début du livre que, s'il est vrai que quelque-chose d'immuable existe et que c'est sur cela que porte la recherche dans les sciences humaines, il est néanmoins aussi vrai que la position sociale (c'est-à-dire l'idéologie) du sujet qui recherche l'empêche de pouvoir arriver à une objectivité totale⁷³. Goldmann discute donc la possibilité d'une coïncidence totale entre *en soi* et *pour soi*, qui pour Fromm semble tout à fait possible. Toutefois, il n'est pas possible d'affirmer qu'il y ait des différences si frappantes entre les deux auteurs.

Mon idée est tout simplement que Goldmann a changé d'avis à partir d'un certain moment et que tous les travaux matures, donc ceux réalisés à partir de sa deuxième installation en France, suivent, plus au moins, une philosophie différente. L'idée de ces premiers chapitres reste celle d'exposer la pensée de Goldmann plus dans son unité que dans son évolution, mais je crois important de préciser ici que cette idée d'unité est utile au niveau de l'exposition autant qu'elle est arbitraire⁷⁴.

Un exemple de position anti-essentialiste⁷⁵ sur l'homme et l'humanisme peut être tiré de cette citation :

Pour la pensée dialectique, l'homme se définit en effet par l'action historique – qui ne saurait réaliser les valeurs nouvelles que par la violence et la destruction des valeurs anciennes et des réalités ou institutions qui les incarnaient ; c'est le célèbre problème de la révolution qui doit recourir à la violence pour supprimer la violence, à la guerre pour assurer la paix, à la dictature pour réaliser la liberté et, à un niveau plus vaste, le problème de toute philosophie de l'incarnation qui admet qu'une réalité est d'autant plus spirituelle qu'elle est plus profondément incarnée. Dans cette perspective, tant sur le plan privé [...] que sur celui de l'action sociale, le mal est le seul chemin qui mène au bien.⁷⁶

73 L. Goldmann, *IK*, p. 34.

74 On verra que quand on affrontera le problème de la réification, en tant que théorie de la société anti-humaine, je serai obligé de revenir sur un développement chronologique des positions de Goldmann.

75 Au moins dans le sens que Fromm donne à l'expression « essence humaine ». Goldmann croit en une « essence humaine », mais comme on verra à la fin du IV chapitre il s'agit d'une *essence* qui s'oppose à la définition de *nature humaine* classique, anti-historique et utilisable en tant que instrument normatif.

76 L. Goldmann, « Valéry et la dialectique » (1965), in L. Goldmann, *SMCC*, p. 150, 151.

Un contre-argument immédiat peut être que Fromm aussi considère qu'il y ait une nature historique de l'être humain, à côté de celle fixée au-delà de l'histoire, et que ce paragraphe de Goldman ne montre aucune opposition entre les deux conceptions. En fait, Goldman me permet ici d'anticiper une notion importante aussi importante que celle d'action. L'*homme* se définit à partir de l'*action sociale/historique*, donc aussi par la lutte politique et les conflits et non seulement par le travail et ses besoins.

Pourtant c'est la théorie, qu'on a déjà rencontrée, de l'*incarnation* qui m'intéresse surtout. La lutte sociale est une lutte des factions qui incarnent des valeurs. Mais, on voit bien que ces valeurs sont considérées par Goldman comme historiques. De fait, il continue :

Cette vision est à un tel point liée au monde moderne, dont le créateur [l'écrivain, l'artiste] ne saurait accepter les valeurs, qu'on la trouve jusque chez un écrivain catholique comme Claudel lorsqu'il veut imaginer le personnage du créateur (Pierre de Craon, qui pour construire des cathédrales doit détruire la société traditionnelle, enfreindre ses règles et accepter la lèpre).⁷⁷

Les valeurs ne sont jamais l'*en soi* de la société pour laquelle on doit lutter - puisque elles deviennent le *pour soi* - sinon à partir du constat que cette idée est valable, mais seulement à partir d'un point de vue historiquement et socialement donné. c'est-à-dire, selon un sujet social, certaines actions (mais aussi des œuvres littéraires) incarnent des aspirations et des valeurs qu'on peut penser comme l'*en soi* de la société. Mais ceci n'est que la vérité historique posée par ce groupe social. Vérité qui n'est jamais fondée philosophiquement, comme on va le voir tout de suite, mais qui s'appuie sur un *pari* du type de celui de Pascal⁷⁸. Cependant, si les valeurs, qui finalement coïncident avec ce que Fromm appelle « potentialités », sont historiques, elles ne peuvent pas être la base d'une ontologie humaine.

Un autre passage est encore plus clair sur les convictions de Goldman quant à la question de l'essence humaine. Il s'agit d'un moment, à l'intérieur d'une intervention publique plutôt orientée vers la critique littéraire et la sociologie de la littérature. Goldman prend la parole après N. Sarraute et A. Robbe-Grillet et fait ses compliments aux deux écrivains pour leur capacité à comprendre les contradictions du temps et à en reproduire la *forme* dans leurs romans⁷⁹. Mais, après les compliments, il fait aussi une première différence entre les deux positions et il s'agit d'une différence philosophique :

Je crains que [...] Nathalie Sarraute surestime l'importance des écrivains et sous-estime implicitement celle de tous les autres hommes. Parlant (à juste titre) du

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ En ce moment je préfère de ne pas introduire les arguments goldmanniens sur le *pari* car tout cela sera l'objectif d'une autre unité thématique de mon travail.

⁷⁹ La notion de « forme » n'est pas simple. On l'expliquera mieux après.

progrès des recherches littéraires, Nathalie Sarraute les imagine un peu trop, à mon avis, sur le mode des sciences physico-chimiques. Il semble qu'il existe pour elle une réalité humaine donnée une fois pour toutes (analogue à la réalité cosmique) que les écrivains, comme les hommes de science, explorent les uns à la suite des autres [...].

En fait, il me semble que sur ce point, Robbe-Grillet a vu plus clair. Il n'y a pas, dans le domaine humain, de réalité immuable, donnée une fois pour toutes, qu'il s'agit seulement d'explorer avec une finesse accrue à travers la succession des générations d'artistes et d'écrivains. L'essence de la réalité humaine est elle-même dynamique et change au cours de l'histoire ; de plus, ce changement est, à un degré inégal bien entendu, l'œuvre de *tous* les hommes et si les écrivains y ont leur part, elle n'est cependant ni exclusive ni même prépondérante.⁸⁰

Ainsi il n'existe pas d'essence humaine, au delà de ce que les hommes sont en ce moment. Goldmann repousse donc l'idée d'une ontologie de l'être humain fondée sur les potentialités à la manière de Fromm. Il préfère rester ancré dans une vision *immanentiste* de l'essence humaine. Les « potentialités » humaines restent un concept fondamental, aussi bien que le mouvement de l'*en soi* au *pour soi* (vraie et fausse conscience)⁸¹ ; pourtant il s'agit d'un *en soi*, des *potentialités* totalement transitoires, non données au delà de l'histoire mais liées à la *vision du monde* concrète et historique d'une classe, d'un groupe social.

Cette nouvelle « ontologie immanentiste » se donne concrètement dans l'action/œuvre sociale de tous les hommes, bien que dans une forme inégale. Il faut remarquer que lorsqu'il parle de l'« œuvre des écrivains », Goldmann considère évidemment comme « action » aussi le travail intellectuel.

Comme me l'a fait remarquer personnellement M. Löwy, avec Goldmann on est dans une position qu'on ne peut pas définir comme celle d'une ontologie de l'être humain, mais d'une « *praxontologie* ». En effet, selon ma lecture, *on ne peut pas définir l'humain, mais on peut enquêter sur les pratiques sociales présentes* et en voir les *significations*, les valeurs qu'elles incarnent et qui existent en tant qu'elles sont incarnées.

Pourtant, si cela est fondé – et il faudra l'ensemble de mon travail pour le montrer – une question persiste néanmoins. Goldmann partage avec Fromm – ainsi que Bloch, Benjamin, etc – l'idée que le marxisme est, finalement, une *foi*. Or, dans le contexte d'une ontologie humaine orientée vers un futur où les vrais qualités humaines se montreront à tous, cette définition est

80 L. Goldmann, « Nouveau roman et réalité », in *PUSDR*, pp. 298, 299.

81 Il faudra revenir sur ces concepts pour mieux les éclaircir.

facilement compréhensible, toutefois, pouvons-nous aussi l'affirmer au sujet d'une idée de l'essence humaine immanentiste ? Évidemment, cette position est moins claire.

De fait, il apparaît que dans certains passages de son œuvre Goldmann semble critiquer toute possibilité de confusion entre sa position et une position « religieuse ». Par exemple, dans un essai publié dans les *Recherches dialectiques*, dans un commentaire d'un ouvrage sur Marx écrit par R.P Bigo, un penseur qu'il définit comme thomiste – un religieux, en tout cas –, Goldmann prend une position très nette. Le livre a, selon lui, le mérite indubitable de reconnaître, malgré une certaine naïveté, que ce que Marx propose n'est finalement qu'une philosophie humaniste. Mais lorsque Bigo commence à critiquer certaines théories économiques marxiennes, qu'il voit en contradiction avec le dit humanisme, Goldmann y décèle une incompréhension primordiale :

Il arrive ainsi à imaginer l'existence, à l'intérieur du marxisme, d'une sorte de dualisme, entre la reconnaissance d'une science positive, objective et impartiale des phénomènes économiques, qui serait la science des économistes et n'intéresserait pas le marxisme dans la mesure où elle ne serait qu'une science des phénomènes, et, sur un tout autre plan, une science métaphysique et normative, une morale et un droit naturel, fondés sur une nature humaine éternelle, et qui s'opposeraient, si nous comprenons bien, à la réalité empirique et phénoménale de deux manières :

a) Comme le normatif au réel, comme ce qui doit être à ce qui est, et

b) comme une réalité humaine essentielle qui résisterait chaque fois que les données phénoménales la heurteraient de manière trop brutale, une sorte de nature humaine qui s'opposerait aux distorsions de la réalité historique et sociale, et dont la résistance [...] arriverait à les corriger chaque fois qu'elles atteindraient un diapason trop élevé empêchant ainsi l'évolution historique de s'éloigner par trop de la nature humaine et du droit naturel.⁸²

Il faut préciser qu'ici Goldmann ne distingue pas la position de Marx de la sienne. L'auteur attaque, encore une fois et d'une façon radicale, l'idée que l'humanisme marxiste doit être lu en tant que philosophie d'une essence figée, d'une anthropologie à la Feuerbach (si on veut) ou aussi à la Kant⁸³. Je me permets ici de citer un long passage du texte :

En réalité, tout ceci repose sur un seul et même malentendu. L'humanisme dialectique et marxiste est hostile et étranger à tout point de vue moral ; le profit, par exemple, n'a jamais été pour Marx ni juste, ni injuste, mais seulement un élément de l'ordre social capitaliste, lequel après avoir été, pendant une certaine période historique, favorable au développement des forces productives et au progrès de l'humanité, est devenu progressivement un obstacle à ce

82 L. Goldmann, « Propos dialectique : morale et droit naturel » in L. Goldmann, *RD*, p. 312.

83 Si je pouvais me permettre de jouer avec un langage althusserien, je dirais que après l'*IK* on a, de ce point de vue, une sorte de « coupure » ontologique fondamentale.

développement, et comme tel nuisible et par cela même injuste. De même la pensée marxiste n'a jamais abandonné la connaissance valable des phénomènes empiriques à une science objective et impartiale se réservant seulement une connaissance des essences d'un tout autre ordre « métaphysique » ou « normatif ».

[...] La différence qui sépare la pensée dialectique du positivisme n'est pas moindre que celle qui la sépare de tout rationalisme normatif. Avec *le scientisme le plus étroit*, Marx serait d'accord avec l'affirmation selon laquelle le seul critère valable, pour juger la valeur d'une pensée scientifique, est celui de savoir dans quelle mesure elle a réussi à mettre en lumière de la manière la plus exacte possible les lois d'évolution des phénomènes ; s'il se sépare de ce scientisme, ce n'est pas pour chercher une connaissance d'un autre type, une essence normative étrangère à la réalité empirique, mais au contraire, parce qu'il estime le scientisme insuffisant *dans le domaine même où il se situe*, parce qu'il pense que seul une connaissance dialectique, c'est-à-dire une connaissance de type philosophique insérant la réalité dans son avenir historique et ne séparant pas les constatations des valorisations, les faits des valeurs, peut saisir de manière valable, et en tout cas largement supérieure à toute perspective scientifique, les lois réelles du devenir, et par cela même rendre compte des phénomènes *empiriques*.

Si Marx affirme et met en lumière le caractère humain, historique et social des rapports qui se cachent derrière les catégories économiques (valeurs, prix, capital, etc) et s'il analyse la réification, ce n'est pas pour dégager une autre réalité, « existentielle », « normative », « métaphysique », à côté de celle qu'étudierait de manière valable l'économie politique, mais parce que il pense que c'est par ce procédé seulement qu'il peut mieux rendre compte de toute économie scientifique du mouvement effectif de la production des prix, des revenus, des échanges, etc.⁸⁴

Goldmann refuse donc toute parenté avec un quelconque normativisme, surtout fondé sur une notion de *droit naturel*. On voit bien, ici, comment cette vision est finalement très loin de la lecture de Marx proposée par Fromm (et Bloch). Il insiste sur le fait que la théorie marxienne n'est pas moralisante. Le passage sur la réification peut être interprété comme un refus de toute théorie critique du capitalisme à partir d'une notion d'aliénation encore ancree dans la théorisation des *Manuscrits de 1844*⁸⁵ ; il s'agit donc d'un refus, bien qu'indirect, de l'interprétation de la philosophie de Marx proposée par Fromm.

De plus, d'après « Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe »⁸⁶ de Lukács, Goldmann continue à insister sur un point crucial qu'on a déjà évoqué : celui des implications politiques, de l'engagement

84 L. Goldmann, « Propos dialectique : morale et droit naturel » (1957-58) in L. Goldmann, *RD*, pp. 314-315.

85 J'ai déjà dit que Fromm semble toujours confondre *aliénation* et *réification*.

86 Il s'agit du célèbre premier essai contenu dans G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*.

politique, de la simple théorie/critique. Implications qui deviennent une partie constituante de l'orientation de cette même critique :

La critique marxienne de la réalité économique et sociale ne veut pas être une critique morale, une critique qui juge cette réalité à la lumière de valeurs humaines éternelles, ou tout simplement des valeurs spirituelles, ou d'une idée quelconque quelle qu'elle soit ; elle veut [...] exprimer seulement sur le plan de la pensée scientifique une critique qui se trouve dans la réalité étudiée elle-même, en tant que virtualité, en tant que force réellement existante, qui prépare déjà son dépassement.⁸⁷

Tout cela sans cesser de donner au marxisme une forme scientifique : « La pensée dialectique est une pensée par excellence historique, s'efforçant de comprendre chaque réalité humaine *dans son propre contexte* et dans sa *spécificité*, qui la séparent des autres réalités humaines, en apparence analogues ou apparentées »⁸⁸.

La conception d'une foi qui ne soit ni moralisante, ni liée à n'importe quelle conception de droit naturel serait-elle donc possible ? Ces lignes n'étant que préliminaires à un traitement plus complet de la conception d'homme chez Goldmann, force est d'avouer que de nombreuses notions restent à éclaircir. À ce point de notre démarche, le but est de montrer d'emblée les points théoriques qui rendent la philosophie de Goldmann originale dans le contexte du débat de son temps ; mais aussi d'introduire le lexique spécifique dont il fait usage et qui doit être compris à partir du même débat. On sait déjà que pour l'auteur la valeur de toute vision du monde est l'objet d'un pari. Le concept de *pari* est l'un des moins étudiés de son œuvre, comme Löwy a pu le constater⁸⁹. Mais s'il en est ainsi, il faut reconnaître que les valeurs pour lesquelles le marxisme lutte sont aussi l'objet d'un pari. Goldmann l'affirme clairement et, à partir de cela, il propose, par exemple dans un de ses essais, l'esquisse d'une analyse marxiste du marxisme en tant que *vision du monde*⁹⁰.

Mais Goldmann va plus loin : si la lutte est l'objet d'un pari, cela ne signifie pas seulement la possibilité d'une victoire, d'une installation sociale permanente de certaines valeurs. Finalement, c'est la même action de théoriser – ou de faire de la philosophie et de la sociologie – qui est socialement (idéologiquement si on veut rester dans le langage d'un vieux marxisme) orientée et conditionnée par un *pari*. Cette idée est l'une des constantes de la pensée goldmannienne. Elle est déjà centrale en 1952 dans *Sciences humaines et philosophie*, où il explique, contre Durkheim et les positivistes, que l'objet des sciences humaines est différent de celui des sciences naturelles, car les

87 L. Goldmann, « Propos dialectique : morale et droit naturel » (1957-58) in L. Goldmann, *RD*, p. 315

88 *Ibidem*.

89 M. Löwy, « L. Goldmann, marxiste pascalien » in *Anamnese* n. 06 du 2010, p. 39.

90 L. Goldmann, « Pour une approche marxiste des études sur le marxisme », in *MESH*.

chercheurs étant aussi eux-mêmes des humains, il y a *coïncidence partielle* entre sujet et objet⁹¹. Et pour cette raison, il est impossible de séparer les *jugements de valeur* et les *jugements de fait*. Il explique le même concept vers 1970, en soulignant la signification politique des *actions théoriques* :

L'identité du sujet et de l'objet crée aux sciences de l'homme un statut différent des sciences de la nature. Elle fait de toute affirmation sur la réalité humaine une intervention pratique, une *praxis*, qui rend impossible la séparation des jugements de fait et des jugements de valeur. Il s'ensuit qu'une connaissance positive des faits humains implique toujours une prise de position et une étude à la fois explicative et compréhensive.⁹²

L'objectif du livre de 1952 est de montrer comment l'espérance est une catégorie fondamentale de toute épistémologie dialectique et marxiste. L'humanisme de Goldmann, celui pour lequel il entrera en conflit avec Althusser, n'est donc pas celui qui voit l'homme comme un concept transhistorique, vers lequel l'histoire doit s'orienter. C'est une philosophie qui se construit à partir de l'espérance d'une vie différente, à partir de l'insatisfaction sociale. Suite à l'ouvrage *Le dieu caché*, on sait qu'elle se construit à partir d'un pari. Il s'agit ainsi d'une foi, étant donné qu'elle n'est pas entièrement fondée de façon rationnelle (sans être, pour autant, irrationnelle). À partir de cela, on comprend mieux cette autre citation où Goldmann, expliquant la critique de l'illuminisme à la religion, conclut :

Le deux visions du monde entre lesquelles le « jugement de l'histoire » doit trancher sont cependant, sous une forme moderne, adaptées au monde contemporain, encore et toujours celle du « savoir » et celle de la « foi » ; nous sommes encore devant le problème : qui, du « savoir » technique, « objectif », indifférent aux valeurs de la communauté, ou de la synthèse du savoir et d'une foi immanente en la communauté humaine qui devra être créée par les hommes, qui, de l'entendement ou de la raison, du capitalisme ou du socialisme, sera l'avenir de l'humanité.⁹³

91 Tout *SHEP* traite, entre autres, de cet argument. Un bon résumé peut être trouvé aux pp. 23-30. On pourrait me reprocher que dans *SHEP* la notion de *pari* n'apparaît jamais. S'il est vrai que cette notion sera mieux clarifiée dans *DC*, il est évident qu'elle est déjà à l'œuvre au début des années '50. La preuve est contenue dans un petit passage d'un article publié en 1950 : « On ne saurait penser l'Être de manière adéquate ni agir sur lui puisqu'il embrasse aussi le sujet de la pensée et de l'action. On ne saurait connaître l'Être adéquate par intuition puisqu'il embrasse aussi le monde extérieur tel qu'il se donne dans la pensée théorique et dans l'action. La seule manière d'accéder à la liaison la plus valable entre, d'un part, la pensée et l'action, et d'autre part, L'Être, est constituée par l'attitude du pari conscient de son propre statut et de ses fondements ontologiques», L. Goldmann, « Être et dialectique », in *EPP*, p. 9. La proximité de ce passage avec les argumentations contenues dans *DC* sera évident après le chapitre IV.

92 L. Goldmann, « Jean Paul Sartre : *Question de méthode* », in *MSH*, p. 254.

93 L. Goldmann, « La philosophie des Lumières », in *SMCC*, pp. 112-113. Encore ici, au-delà de la « coupure » par rapport à l'*IK* dont on parlait, il faut noter que l'influence de Kant, avec tout ce que signifie le mot « influence », reste évidente.

1.3 GOLDMANN CRITIQUE DE L'EXISTENTIALISME

Il est donc évident, je crois, que pour comprendre la pensée de Goldmann et en saisir la cohérence et l'originalité il faut approfondir certaines thématiques, à savoir :

- 1) L'idée de la *coïncidence partielle entre sujet et objet*
- 2) L'idée de *totalité* et celle, qui lui est liée, de *structure*
- 3) La compréhension de ce que la *praxis* humaine est et comment l'étudier
- 4) Le concept de *pari*

Ces quatre points vont être l'objet de la première partie de ce travail, jusqu'au chapitre IV, qui sera dédié notamment au pari. Donc, on cherchera tout d'abord à expliquer les fondements philosophiques de la conception de l'homme chez Goldmann – dont on a déjà vu certains des traits les plus significatifs – à partir de l'explication du concept de monisme, qui est l'idée de la *coïncidence sujet-objet*.

Avant cela, je voudrais terminer cette présentation préliminaire du concept d'homme chez Goldmann par une brève analyse du rapport entre l'auteur et l'existentialisme.

La comparaison avec Fromm nous a déjà montré que Goldmann ne peut pas accepter l'idée d'une essence humaine extra-historique et, pour les mêmes raisons, l'idée d'une liberté subjective/individuelle absolue. Or, j'ai choisi de ne pas concentrer mon travail sur les différences entre une conception existentialiste et le structuralisme génétique proposé par Goldmann. Il s'agit d'une thématique qui a déjà été traitée par d'autres ouvrages et qui me semble présenter peu de difficultés de compréhension et peu d'intérêt pour le débat d'aujourd'hui. Je voudrais me concentrer ici sur trois aspects : le changement d'attitude de Goldmann par rapport à l'existentialisme à la fin des années soixante, l'idée d'une parenté entre Lukács et Heidegger et le rapport avec Sartre.

Sur le changement d'attitude, il faut tout d'abord remarquer qu'au début de sa carrière académique, à partir de la fin des années quarante jusqu'à la fin des années cinquante, Goldmann a construit sa propre originalité intellectuelle en contraste avec le positivisme et l'existentialisme. On l'a déjà vu et on le verra mieux après, mais la raison de cette position est liée à la théorie de la liberté humaine. Goldmann ne peut pas accepter l'idée d'un sujet dépourvu de tout déterminisme social ; il ne peut non plus accepter l'idée d'un sujet dépourvu de toute liberté. L'homme, comme on vient de le noter, est, pour l'auteur, capable d'action, de *praxis* ; d'où les critiques envers l'anti-humanisme des positivistes tels que Durkheim. En effet, les positivistes sont incapables de voir la

science comme une pratique théorique, donc, obligatoirement subjective même dans sa façon d'approcher les problématiques et de leur donner un nom⁹⁴.

Il est vrai que l'existentialisme était, dans ces années-là, un adversaire important par rapport aux conceptions scientistes des sciences humaines, surtout en France. Cependant Goldmann a toujours considéré les philosophes comme Heidegger ou Sartre comme plus proches de ses idées par rapport à n'importe quel anti-humanisme. Pour cela, il considère important une reconnaissance de la valeur de ces philosophes, et surtout une mise en évidence plus précise de leurs défauts. En parlant du pamphlet *Pourquoi des philosophes ?* de J.F. Revel, Goldmann remarque :

Par ailleurs, il faut constater que si J.F. Revel semble beaucoup ménager le marxisme contemporain, il est injuste et par cela même peu efficace dans sa polémique contre Heidegger.

Soulignons, pour éviter tout malentendu, que nous ne voulons pas prendre la défense de ce dernier dont la pensée nous semble réellement erronée, romantique et réactionnaire ; nous pensons même qu'il serait urgente de la transposer une fois en un langage clair et accessible au public français [...] en l'accompagnant d'une critique valable et sérieuse.

Cependant, réactionnaire, romantique, erronée, la pensée de Heidegger existe et exerce même une influence croissante. C'est pourquoi il est inutile d'affirmer que *Sein und Zeit* n'est qu'« un exercice de style ». Plus encore il arrive à J.F. Revel de ne pas reconnaître sous le travestissement terminologique qu'elles ont subi chez Heidegger certaines idées fondamentales de la pensée marxiste.⁹⁵

En 1965, en parlant de Valéry, à une époque – on le verra dans les prochaines chapitres – où son point de vue sur la société réifiée a changé ou est en cours de changement, il dit :

Mais si dans le monde moderne, la vie des hommes devient, sur le plan de la consommation, de plus en plus variée et spectaculaire, la simplicité ne se généralise pas moins sur le plan de la pensée et de l'esprit. Une culture rationaliste et une civilisation technocratique qui se désintéressent de l'homme risquent de créer une production de masse non seulement de voitures et de frigidaire, mais surtout de gens auxquels on a sans doute donné la possibilité de faire des études mais qu'on a transformé en ignorants et en analphabètes diplômés. Contre ce danger, la résistance est difficile et une sorte de solidarité s'établit entre des pensées qui, il y a des dizaines d'années encore, paraissaient opposées.

Il y a peu de temps, si j'avais eu à parler de Valéry, j'aurais probablement mis en avant des réserves et des critiques. Aujourd'hui, je ressens [...] avant tout la solidarité de toute la tradition culturelle européenne devant l'essor d'une société

94 À ce sujet voir surtout l'ensemble de *SHEP*, qui résume très bien le cœur de la question.

95 L. Goldmann, « Propos dialectiques », in Lucien Goldmann, *RD*, pp. 264-265.

qui tend à ignorer de plus en plus tout aussi bien les espoirs de Goethe, de Hegel ou de Marx que les inquiétudes de Kierkegaard et les questions de Valéry.⁹⁶

Le romantisme et l'existentialisme partagent avec le marxisme et la vision du monde dialectique des inquiétudes/espérances similaires dont il faut reconnaître l'importance dans le contexte politique actuel.

On voit bien que Goldmann n'a pas changé d'avis dans l'essentiel de sa théorie : Heidegger et Valéry représentent des visions du monde que Goldmann ne partage pas. Mais dans un nouveau contexte social et théorique, l'auteur considère comme plus décisives les lignes de continuité que les différences. Je crois qu'on peut voir ici l'influence négative d'Althusser. La philosophie antihumaniste du structuralisme est lue par Goldmann comme « *Gestalt* »⁹⁷ de cette société marquée par une réification puissante. On peut ainsi comprendre pourquoi il voit dans l'idée de fondre structuralisme, donc l'antihumanisme, et le marxisme, c'est-à-dire la forme la plus avancée d'humanisme dans l'histoire, une sorte de cauchemar : la dé-paupérisation théorique de la seule philosophie valable et capable de mettre en question cette société.

On remarque que, à la différence d'autres auteurs qui lui sont proches⁹⁸, Goldmann n'a jamais beaucoup insisté sur les rapports entre fascisme-nazisme et les « philosophies du sentiment », comme il les appelle dans *Introduction à Kant*. Cette thématique – celle d'un lien entre les formes d'*irrationalisme* philosophique, pour suivre le langage de Lukács, et le nazi-fascisme – est surtout présente dans ce dernier livre, qui, comme on l'a vu, a été écrit dans le contexte de la Seconde Guerre mondiale. Il est évident que la conversion de Sartre au marxisme/communisme a rendu difficile, en tout cas, cette équation existentialisme = nazisme, notamment en France⁹⁹. Mais on peut aussi imaginer que l'hypothèse d'un rapport théorique strict entre Lukács et Heidegger soit une autre bonne raison de cette évaluation partiellement positive du second.

Cette théorie du rapport entre le philosophe allemand, toujours accusé d'une acceptation du nazisme, et le philosophe hongrois, le plus célèbre des auteurs du monde communiste, a été thématisée par Goldmann dans *Lukács et Heidegger*. Il s'agit d'une des œuvres de l'auteur les plus lues aujourd'hui et il est vrai qu'il s'agit d'un ouvrage intéressant. La théorie qui fait d'*Être et temps* une réponse romantique et réactionnaire aux thèses sur la réification proposées par Lukács a été critiquée à plusieurs reprises. Pourtant, encore récemment, un auteur comme A. Honneth a cité ce

96 L. Goldmann, « Valéry: Monsieur Teste », in L. Goldmann, *SMCC*, pp. 164-165.

97 Le concept de *figure* décrit par Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit*.

98 Voir par exemple G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau-Verlag, 1954 et T.W. Adorno, *Dialectique négative*, Payot, Paris 1978

99 Goldmann retient en tout cas que Sartre est resté existentialiste même après sa « conversion », voir par exemple L. Goldmann, « Jean Paul Sartre : *Question de méthode* » in *MSH*.

travail de façon positive¹⁰⁰. Il faut remarquer, dans ce sens, que *Lukács et Heidegger* n'est pas un vrai livre de Goldmann, c'est-à-dire qu'il n'a jamais conçu le livre comme on le lit aujourd'hui. L'auteur avait commencé à y travailler, mais il est resté totalement inachevé en raison de sa mort en 1970. La publication en 1973 de l'ouvrage ne contient, de fait, que l'incipit et des articles qui traitent de la même thématique et qui ont été écrits dans la même période.

Goldmann n'est donc pas arrivé à terminer son raisonnement. Il est pourtant intéressant de se poser la question : pourquoi écrire *Lukács et Heidegger* en 1970 ? En fait, les mêmes idées sont plus ou moins déjà contenues dans différents travaux précédents. Ainsi Goldmann a déjà théorisé le lien Heidegger-Lukács dans *l'Introduction à Kant* dans les années quarante. On peut imaginer que, si Lukács a été considéré par Goldmann comme l'« influence » qui lui a permis de ne pas tomber sur une vision pessimiste et tragique du monde, c'est à travers l'étude du cercle d'Heidelberg, de Lask, et des « influences » de Lask sur Lukács et Heidegger qu'il a lu et compris *Histoire et conscience de classe* (et *L'âme et la forme* et *Théorie du roman*). La reconstruction biographique que j'ai proposée plus haut nous aide à comprendre que le marxisme de Goldmann est un marxisme qui naît à partir de la critique à Kant proposée par Lukács.

En 1969, un an avant de mourir, Goldmann, lors d'un entretien public, proclame la crise théorique du marxisme. Goldmann, qui s'est défini marxiste pendant toute sa carrière, avait exprimé, dès les années cinquante, plusieurs fois la même analyse¹⁰¹. Mais cette fois-ci, le contexte est différent : il est marqué par la présence des chars de combat soviétiques à Prague. L'occasion de l'entretien public organisé par B. Russel se veut en effet en polémique envers l'URSS. Comme le fait remarquer Cohen, qui focalise l'incipit de sa biographie sur cet entretien de Goldmann, ce dernier admet que des mots tels que « révolution », « socialisme », « capitalisme », « démocratie », etc, doivent acquérir des nouvelles significations pour continuer à être utilisés¹⁰².

À la lecture de *Marxisme et sciences humaines*, dernier ouvrage édité par Goldmann, on voit que son intérêt est, entre autres, de voir jusqu'à quel point la meilleure tradition marxiste et humaniste est capable de lire les phénomènes sociaux contemporains, notamment Mai 68 : d'où les réflexions sur Sartre et Marcuse, la critique à Althusser, qui est le véritable ennemi de cette tradition marxiste-humaniste. Dans beaucoup d'essais de cette période, Goldmann met en question la validité de la théorie de la réification telle que la tradition marxiste l'a héritée et il en propose une actualisation sur laquelle je reviendrai dans le chapitre V.

100 A. Honneth, *La réification, petit traité de Théorie critique*, Gallimard, Paris 2007, pp. 33-51, 130. Aussi E. Balibar cite de manière positive cette lecture goldmannienne, cfr. E. Balibar, *La philosophie de Marx*, pp. 121-122.

101 Par exemple au début d'un essai dont on parlera bientôt, L. Goldmann, « Propos dialectiques » (1957) in Lucien Goldmann, *RD*.

102 M. Cohen, *The Wager of Lucien Goldmann*, p. 3.

On peut donc penser que le sens de ce retour aux origines de sa pensée, pour Goldmann, l'importance de parler à nouveau d'Heidelberg, de Lask, Lukács et Heidegger, ne sont rien d'autre qu'une tentative d'éclaircir les fondations théoriques de son marxisme et d'en mesurer la force au sein du combat polémique/politique de la période.

Je pourrais résumer en quelques paragraphes les concepts de base de *Lukács et Heidegger* et, cependant, je préfère ici m'appuyer sur l'*Introduction à Kant* et notamment sur un essai contenu dans *Recherches dialectiques* afin de montrer jusqu'à quel point, sur cette thématique, Goldmann avait les idées claires bien avant les années soixante¹⁰³.

L'essai en question est celui dont on vient de parler, qui critique un pamphlet de Revel. Après avoir expliqué, comme on l'a vu dans la citation présentée précédemment, que certains concepts heideggeriens sont, finalement, des concepts marxistes traduits en un langage « romantique », Goldmann donne deux exemples. Le premier est celui de la *différence ontologique*, à savoir la différence entre *Être* et *Étant*. Goldmann explique ainsi, par rapport au premier terme :

Une des idées fondamentales de l'épistémologie dialectique est précisément que tout concept à caractère théorique et toute réalité psychique purement cognitive, qu'il s'agisse de la perception ou de l'idée de la maison d'en face, de l'idée de la Révolution française, de l'idée de Dieu ou de n'importe quelle idée métaphysique ne peuvent être réellement comprises et jugées dans leur contenu de vérité que si on les insère dans une relation globale temporelle et dynamique entre, d'une part, le sujet pensant et le groupe social auquel il appartient, et d'autre part l'ensemble social et naturel du monde ambiant. (Il ne serait même pas erroné du point de vue marxiste d'appeler *Être* l'ensemble le plus vaste comprenant à la fois le sujet et l'objet de la pensée et de l'action. Il arrive même parfois à Lukács d'employer avant Heidegger ce terme dans le même sens).¹⁰⁴

L'idée d'*Être* d'Heidegger est donc lue comme la traduction du terme *totalité* chez Lukács. Mais que dire du concept d'*Étant* ? Goldmann explique qu'il s'agit de quelque chose d'« évidemment particulier à Heidegger »¹⁰⁵. Mais l'auteur remarque que cette différenciation aboutit finalement à démontrer l'impossibilité de toute connaissance philosophique/scientifique de ce qui est individuel, particulier :

La distinction en elle-même cependant et la conclusion qui en résulte de l'impossibilité d'une connaissance philosophiquement et scientifiquement suffisante des réalités individuelles en général et des événements – historiques ou individuels – en particulier, sur un plan purement théorique et non

103 Il est vrai, pourtant, qu'à la fin des années soixante Goldmann semble avoir développé ses arguments avec une clarté et une complétude majeures. Mais il s'agit d'un développement d'idées que l'auteur a théorisées au moins à partir de l'après-guerre.

104 L. Goldmann, « Propos dialectiques », in Lucien Goldmann, *RD*, p. 265.

105 *Ibidem*.

philosophique nous paraît être une idée fondamentale de l'épistémologie hégélienne et marxiste que Heidegger a simplement exprimée (et implicitement modifiée jusqu'à un certain point) dans le langage de sa propre philosophie.¹⁰⁶

Le deuxième exemple que Goldmann propose est celui de l'idée heideggerienne de *Stimmung*, le *sentiment* : « Là aussi, J.-F. Revel, qui fait une grande place à la pensée marxiste, ne s'est pas aperçu qu'il s'agit d'un problème philosophique que l'on retrouve presque tel quel dans le marxisme »¹⁰⁷.

On a vu précédemment comment Goldmann considère le concept de praxis comme central pour l'interprétation de ce qu'est l'homme. Et on a vu qu'il considère comme une action sociale n'importe quelle activité, du travail à la production intellectuelle d'idée, etc. Pour exprimer le même concept, dans les années quatre-vingt-dix, E. Balibar a expliqué qu'une des révolutions philosophiques les plus importantes de Marx, à partir de *Thèse sur Feuerbach* et de *l'Idéologie allemande*, a été une conception de l'activité humaine qui abolit la classique distinction ternaire : *praxis, poiesis, theoria*¹⁰⁸.

Goldmann va plus loin que Balibar. Il considère comme une activité, donc comme une *praxis* sociale – c'est-à-dire composante des activités de reproduction de la totalité sociale – non seulement les actions, le travail et le travail intellectuel, *mais aussi le sentiment*¹⁰⁹. Comme il le dit explicitement :

Les Thèses sur Feuerbach, un des textes classiques de l'épistémologie marxiste, expliquent précisément que la relation authentique et non mystifiée du sujet humain avec le monde ambiant n'a jamais – même dans la perception – un caractère purement théorique et cognitif ; Marx insiste, il est vrai, sur le caractère à la fois *actif* et *cognitif* de cette relation. Mais tous ses écrits montrent qu'il n'a bien entendu jamais ignoré son caractère *affectif* et qu'il l'a toujours conçu comme une structure *globale* dans laquelle toute tentative d'isoler radicalement une partie mène à l'idéologie et à la mystification.¹¹⁰

Et si Balibar considère l'importance de ce nouveau concept, qui n'est ni *praxis*, ni production, ni théorie, mais toujours les trois à la fois, Goldmann explique que cette situation est tellement inédite que le langage classique de la philosophie – et même les langues occidentales –, orienté par

106 *Ibidem*, p. 265-266.

107 *Ibidem*, p. 266.

108 E. Balibar, *La philosophie de Marx*, p. 82, 83.

109 Par contre il faut dire que je ne peux en conclure que Goldmann a explicité clairement la coïncidence entre action et production. Mais il s'agit d'un concept présent, sans être directement développé, en beaucoup d'endroits déjà cités dans ce travail.

110 L. Goldmann, « Propos dialectiques », in Lucien Goldmann, *RD*, p. 266.

une tradition différente, butte contre des difficultés lexicales qui sont à l'origine de certains malentendus :

Or, précisément, nos langues occidentales modernes qui sont le résultat de plusieurs siècles de culture rationaliste et empiriste basée sur une séparation radicale du cognitif, de l'affectif et de l'actif ne possèdent aucun terme pour désigner cette relation totale qui constitue l'essence même de la réalité humaine.

Nous sommes là devant un des aspects de la difficulté que pose l'exposition d'une pensée dialectique dans un langage façonné par le rationalisme et l'empirisme classiques¹¹¹.

L'auteur précise ensuite que c'est pour cette raison que les termes utilisés par les marxistes, qui sont évidemment plutôt « à consonance active ou cognitive », et ceux du langage heideggerien, « à consonance affective », sont finalement synonymes. Car l'action est toujours entendue, non seulement comme action, mais aussi comme sentiment, et l'inverse arrive pour le concept de *Stimmung*. On peut voir ici une différence importante d'attitude entre la pensée dialectique et celle que Goldmann définit comme « romantique » de l'existentialiste allemand qui mène à un usage lexical très différent. Mais pour l'auteur il ne s'agit pas d'une tentative de mystification, mais d'un « problème philosophique réel ».

Évidemment, Goldmann est très loin de dire que Heidegger est fondamentalement un marxiste. Tout simplement les différences ne sont pas là où Revel croit les voir :

En général il nous semble qu'un marxiste ne saurait, à une exception près, critiquer Heidegger au niveau des concepts philosophiques les plus généraux de sa pensée précisément parce qu'il n'a fait que transposer dans son propre langage des idées qui se trouvaient déjà chez Marx et Lukács. Une critique fondée devrait en revanche commencer au niveau de ses affirmations sur la structure de l'être, sur la nature de l'histoire, et aussi sur le problème philosophique fondamental des rapports entre l'ontique et l'ontologique.¹¹²

Et il ajoute dans une note à la même page :

En langage « heideggerien » Heidegger a raison lorsqu'il dit qu'on ne saurait comprendre l'ontique qu'à la lumière de l'ontologique ; il a par contre tort quand il semble penser que l'on pourrait comprendre l'ontologique en dehors d'une étude positive de l'ontique, l'Être autrement que par l'étude positive de l'Étant. (En langage marxiste : on ne saurait comprendre un fait historique individuel en

111 *Ibidem*, 266-267. Il faut noter que l'expression « essence » est ici utilisée par rapport à une « relation » qui est à la fois « totale » et *immanente*. Dans ce sens, d'après ce que Goldmann dit dans la citation suivante, on peut dire que le terme « essence », hérité de la tradition philosophique, n'est pas totalement adéquat. C'est pour cette raison que j'ai considéré comme fondamental de lire la position de Goldmann comme une position anti-essentialiste. On verra que la solution trouvée par Goldmann, grâce à Pascal, sera celle de définir l'essence de l'homme comme le fait de « n'avoir pas de nature ». Donc il tend à maintenir une vision *essentialiste* de l'homme, mais à condition de la lire comme non normativement/moralement opératoire.

112 *Ibidem*, p. 267.

dehors d'une conception dialectique de l'histoire ; il n'y a pas d'étude valable de la totalité historique en dehors de l'étude positive des faits historiques individuels).¹¹³

Et cela est lié au fait qu'Heidegger ne propose pas une *vision du monde* où l'action humaine a des chances de changer le monde, de se poser le problème du changement révolutionnaire du monde. Cette différence est-déjà évidente avec Kant. Dans *l'Introduction à Kant* on peut lire :

Enfin, nous croyons que la plus grande différence entre le monde de Heidegger et celui de Kant consiste dans le fait que, pour Heidegger, le monde est *donné*, tandis que pour Kant il constitue *une tâche à réaliser*.

Employant le langage de Heidegger, nous pourrions dire que, pour lui, le fait d'*être dans le monde* constitue une des catégories fondamentales de l'existence, alors que pour Kant c'est, au contraire, la *tâche de créer un monde*.¹¹⁴

Clairement, « changer » et « créer » ne sont pas synonymes. Il faut aussi se rappeler la question « Qu'est-ce que peux-je faire? » la réponse de Kant est, selon Goldmann, une réponse tragique. Mais, sans rentrer dans le détail, on peut dire que beaucoup des différences entre la position existentialiste/romantique d'Heidegger, celle tragique de Kant (et Pascal) et celle dialectique de Goldmann proviennent d'une réponse différente à cette question. Et on peut dire aussi que la position d'Heidegger qui pousse l'être humain vers une certaine impotence politique/sociale est inacceptable et dangereuse pour l'auteur, même si elle se rapproche parfois de la position « marxiste », ou du marxisme comme Goldmann l'entend.

Les deux exemples proposés par Goldmann dans cet essai – qui n'est pas, par contre, dédié à Heidegger – ne sont pas naïfs. Au contraire, ils font partie du cœur de la pensée goldmannienne, de son idée de marxisme. Et l'auteur montre ici comment trois *visions du monde* différentes partagent dans ce contexte le même esprit. Comment est-ce possible¹¹⁵ ? Il y a, en fait, des réponses sociologiques que nous verrons lorsque nous aborderons le concept de *structure mentale* et puis ceux de *signification* et de *structure significative*. En revanche, Goldmann donne des raisons contingentes qui relèvent de l'histoire de la philosophie, sur lesquelles je vais m'arrêter rapidement.

113 Goldmann explique donc son idée de totalité et du rapport entre *élément* et *tout*. Cela anticipe la tractation de l'instrument conceptuel qui est la *totalité* chez Goldmann, qui n'est pas le sujet du présent travail. Pour le moment, il suffit de remarquer que l'impossibilité de passer de *l'ontique* à *l'ontologique* chez Heidegger aboutit à l'impossibilité pour n'importe quelle action politique de changer le monde. On voit bien comment, pour Goldmann, il s'agit ici de défendre, encore une fois, l'humanisme et l'homme.

114 L. Goldmann, *IK*, p. 70.

115 Au-delà de la pensée dialectique et de celle romantique/existentialiste représentée par Heidegger, il faut toujours ajouter la *vision tragique du monde*.

Heidegger commence sa carrière comme élève de Lask et Rickert. Dans son livre de 1916 sur la théorie des catégories de Duns Scoto il fait, pourtant, une première critique du philosophe néo-kantien. Si sa logique reste importante, dit le philosophe allemand, il y a toutes les questions sur la signification de l'existence, sur l'histoire, etc. qui dépassent les potentialités du système de Lask.

Un autre jeune philosophe qui provient d'Heidelberg et devient pour quelque temps collaborateur de Lask est Lukács. Il développe dans le même habitat culturel qu'Heidegger les mêmes thématiques. Dans *L'âme et la forme* – œuvre que Goldmann considère comme « kantienne » – il esquisse pour la première fois une distinction entre deux types de vie, celles qui sont devenues *Vie authentique* et *Vie inauthentique* chez Heidegger et la question de la vie réifiée et de la lutte à la réification dans *Histoire et conscience de classe*¹¹⁶.

Le dépassement du système kantien, que Goldmann fait dans un camp de réfugiés en Suisse en lisant Lukács, est fait par le philosophe hongrois et par Heidegger à partir de leur commune expérience à Heidelberg.

Goldmann exprime déjà dans *l'Introduction à Kant* l'idée que *Être et temps* a pu être écrit comme réponse à *Histoire et conscience de classe*, ou du moins qu'Heidegger avait lu cet ouvrage. Il admet que cela n'est qu'une hypothèse. Le réel problème est qu'à partir d'un milieu commun, les deux philosophes, en interrogeant les questions de leur époque, sont arrivés à des positions similaires.

Dans *Lukács et Heidegger*, Goldmann décrit de façon plus détaillée ces interconnexions. Il explique comment *L'âme et la forme* est l'ouvrage qui a « inventé » l'existentialisme du XX^e siècle, etc.. L'essence du discours est, pourtant, la même que dans *l'Introduction à Kant* : en effet les deux philosophes viennent du même milieu culturel, Heidelberg et Fribourg, et du même milieu social, l'Europe décadente des années dix du XX^e siècle, ils dialoguent et débâtent entre eux.

Le sujet de la dispute, au final, est surtout *l'homme*, *l'homme* qui doit chercher son authenticité, qui doit se définir à partir de l'angoisse heideggerienne ou de l'espérance révolutionnaire de Lukács.

Je ne reviendrai pas en détail sur la lecture que Goldmann propose de Heidegger. J'espère pourtant avoir éclairci quelques points fondamentaux avec ces pages. Goldmann développe son

116 J'ai dit pour simplifier que Goldmann écrit tout cela dans *l'IK*. En réalité, il m'est apparu qu'aucune des éditions françaises de *Mensch, Gemeinschaft un Welt in der Philosophie Immanuel Kants* ne contient ces pages. Dans l'introduction à *LH* par Y. Ishaghpour on lit l'hypothèse que Goldmann aurait évité d'anticiper dans les éditions françaises des concepts qu'il avait l'intention de développer en suite. Je fais référence ici à la traduction italienne, dont la lecture m'est plus aisée que celle de l'original en allemand : L. Goldmann, *Introduzione a Kant*, Oscar Mondadori, Milano 1975 p. 186-187.

humanisme marxiste en regardant plus Lukács et Heidegger que, par exemple, Sartre. Ce dernier est vu comme une figure à laquelle se confronter (Goldmann dit clairement que Sartre est le philosophe le plus important de France)¹¹⁷, mais il ne « s'approprie » jamais la pensée sartrienne, dans le sens où il ne se laisse pas « influencer »¹¹⁸. Pourquoi ? Sans rentrer dans la question, qui a pour nous une importance moindre, on peut dire que Sartre n'est pas une figure suffisamment radicale pour Goldmann. Sa conversion à la cause marxiste le rend un exemple non typique de pensée existentialiste ; par contre, il s'agit d'une conversion qui ne va jamais au bout de ses conclusions théoriques (Goldmann considère toujours comme existentialiste la philosophie « marxiste » de Sartre) :

c'est-à-dire que nous sommes en accord avec J.-P. Sartre pour tout ce qui concerne sa position d'ensemble à laquelle nous ne saurions adresser qu'une seule objection importante, celle de ne pas être assez radicale et de ne pas tirer toutes les conséquences de ses propres prémisses.¹¹⁹

On a vu, aussi, les différences avec E. Fromm et on reviendra sur ce sujet, en proposant une rapide comparaison avec Bloch. Pour l'heure, il importe de poursuivre notre progression logique en rentrant un moment dans la philosophie goldmannienne en tant que telle. On a vu qu'un des concepts fondamentaux de Goldmann est celui de la coïncidence sujet-objet. Cette position, qu'il appelle « monisme », se retrouve dans tout son œuvre. On l'a déjà évoquée à plusieurs reprises. Il s'agit à présent d'y revenir plus longuement.

117 L. Goldmann, « Jean Paul Sartre : *Question de méthode* » in *MSH* p. 242. En tout cas, on sait que Goldmann projetait de réaliser, aussi grâce à l'aide de certains de ses élèves, un ouvrage dédié à Sartre. Cfr. S. Nair, M. Löwy, *Lucien Goldmann ou la dialectique de la totalité*, pp. 74-77.

118 Je fais référence ici au concept d'« influence » utilisé par Goldmann dans ses travaux plus sociologiques et duquel on a déjà parlé.

119 L. Goldmann, « Jean Paul Sartre : *Question de méthode* » in *MSH* p. 243.

CHAPITRE II

LE MONISME DIALECTIQUE DE LUCIEN GOLDMANN : UNE THÉORIE DE LA LIBERTÉ HUMAINE

2.1 SUBJECTIVITÉ-OBJECTIVITÉ, MONISME, LIBERTÉ

Dans l'essai dédié au concept de liberté, J.S. Mill explique d'une façon admirable son idée, sa définition de la notion de liberté. Il s'agit d'un moment très célèbre et très important pour la création de la pensée politique libérale. Presque tout le monde en connaît la formule : « la liberté des uns s'arrête là où commence celle des autres ». Par contre, c'est un fait moins connu que, tout au début de l'essai, Mill explique d'une façon également lapidaire ce que sa théorie de la liberté n'est pas. Je crois utile de citer ici tout le passage :

Le sujet de cet essai n'est pas ce qu'on appelle le libre arbitre – doctrine opposée à tort à la prétendue nécessité philosophique –, mais la liberté sociale ou civile : la nature et les limites du pouvoir que la société peut légitimement exercer sur l'individu.¹²⁰

On voit bien que Mill, avant de donner une définition positive de la liberté, commence par critiquer une autre vision : le point de vue selon lequel la liberté serait quelque chose qui dépasse le niveau politique, pour rentrer plutôt à l'intérieur d'une anthropologie philosophique, de la définition de l'homme et de sa lutte avec la nature. En d'autres termes, la liberté serait, selon cette pensée écartée par Mill, la capacité d'un sujet à se détacher des besoins objectifs et à s'autodéterminer. Pour l'auteur anglais, par contre, il faut parler de la liberté au sein d'une société et d'un État, donc sans rentrer dans des considérations trop abstraites.

De mon point de vue, la conception marxiste de la liberté provient plutôt de la tradition philosophique que Mill critique, dont l'idéalisme allemand a été l'exemple le plus radical¹²¹. Donc,

¹²⁰ J.S. Mill, *De la liberté*, Gallimard, Paris 1990, p. 61.

¹²¹ J'ai déjà traité ce point, avec des références à Schelling, Hegel et Marx, in G. Grassadonio, *Libertà, Prassi Soggettività. La filosofia di Marx*, pp 7-13.

et personne n'a jamais été plus clair que Hegel sur ce point là, le problème du rapport du sujet et de l'objet n'est que le problème de la liberté. On ne peut pas comprendre toute la littérature marxiste sur la thématique de la réification, donc de la transformation en objet des qualités subjectives (ou des rapports entre sujets), si on oublie qu'il s'agit d'un problème dont les racines sont celles d'une certaine conception de la liberté, qui est celle des idéalistes, mais pas uniquement. L. Goldmann s'inscrit totalement dans cette tradition. Voilà pourquoi parler de monisme, donc de la coïncidence sujet-objet, veut dire parler de l'homme et de l'humanisme. Car il s'agit de parler des libertés possibles de l'être humain.

L'expression monisme, on l'a déjà remarqué, est utilisée en opposition au dualisme, ou aux dualismes, dont l'exemple le plus typique est celui de R. Descartes, entre *res cogitans* et *res extensa*. Dans la *Phénoménologie* de Hegel, cette critique du dualisme est bien exprimée, par exemple, par la conception de la vérité en tant que sujet : « Dans ma façon de voir et comprendre la question [...] tout dépend qu'on appréhende et exprime le vrai non comme *substance*, mais tout aussi bien comme *sujet* »¹²². Évidemment il s'agit d'un passage très connu et très interprété, dont je ne propose qu'une lecture partielle et non approfondie¹²³. On peut dire, en tout cas, que le fait que la vérité soit sujet, donc que la vérité d'un concept ne soit jamais seulement une extériorité – une partie de *res extensa* – mais toujours le concept même, signifie ne laisser aucune autonomie au monde de l'objectivité¹²⁴.

L'interprétation de Marx comme un moniste n'est pas une caractéristique exclusive de la lecture goldmannienne. Plus récemment, par exemple, C. Preve a soutenu la même idée¹²⁵. Par contre, il s'agit d'une constante dans l'évolution intellectuelle de Goldmann. Déjà au début de sa démarche cette idée est présente et décisive. Par exemple, quand il s'agit d'expliquer la différence entre les sciences humaines et les sciences naturelles, dans *Sciences humaines et philosophie*, il déclare :

En réalité, nous savons aujourd'hui que la différence, entre les conditions de travail de « physiciens, chimistes et physiologistes » et celles des sociologues ou des historiens, est, non pas de degré, mais de nature ; au point de départ de la recherche physique ou chimique, il y a un accord réel et implicite entre toutes les classes qui constituent la société actuelle sur la valeur, la nature et le but de la recherche. [...] Dans ce cas, le manque d'objectivité dans un travail d'un savant ne peut être dû qu'à des défauts *personnels* [...].

Dans les sciences humaines, par contre, la situation est différente. Car si la connaissance adéquate des faits ne fonde pas *logiquement* la validité des

122 G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Flammarion, Paris 2008, p. 20.

123 Pour une des lectures les plus célèbres, bien connue par Goldmann, de ce concept voir H. Marcuse, *Raison et révolution*, Les Éditions de Minuit, Paris 1968, pp. 53-76.

124 En tout cas, Goldmann a souvent défini Hegel comme un auteur encore dualiste.

125 C. Preve, *Marx inattuale*, Bollati Boringhieri, Turin 2004, p. 32.

jugements de valeur, il est certain, par contre, qu'elle favorise ou défavorise psychologiquement cette validité dans la conscience des hommes. L'assimilation du révolutionnaire au criminel est de nature à détourner le lecteur du premier, l'existence d'une société sans classes aux temps primitifs rend plus plausible l'affirmation que les hommes pourraient construire une autre société sans classes dans l'avenir [...].¹²⁶

Cette idée de la coïncidence entre chercheur et objet de la recherche – qu'on verra être la base de l'impossibilité d'une objectivité absolue dans le cadre des sciences humaines – provient, sans aucun doute, de la conception de conscience de classe présentée dans *Histoire et conscience de classe*. Les nombreuses citations enthousiastes de Lukács nous permettent de l'affirmer avec sûreté. En particulier Lukács écrit :

Ce qui surgit avec le matérialisme historique, c'est à la fois la doctrine « des conditions de libération du prolétariat » et la doctrine de la réalité du processus total du développement historique, et cela uniquement parce que c'est, pour le prolétariat, un besoin vital, une question de vie ou de mort que d'atteindre la vision la plus parfaitement claire de sa situation de classe ; parce que sa situation de classe n'est compréhensible que dans la connaissance de la société totale ; parce que ses actes ont cette connaissance pour condition préalable, inéluctable.¹²⁷

Il faut rappeler ici ce qu'on a dit dans l'*Introduction*. Pour Goldman, trois typologies différentes de monisme sont logiquement possibles :

1. La coïncidence des deux termes se concrétise dans la soumission de l'objet au sujet et son annulation dans ce dernier.
2. La coïncidence des deux termes se concrétise dans la soumission du sujet à l'objet et son annulation dans ce dernier. Par exemple dans la pensée de Spinoza.
3. La coïncidence des deux termes se matérialise dans un équilibre entre sujet et objet. Un équilibre que Goldman définit par l'adjectif « *dialectique* »-

Il faut ajouter, que Goldman construit sa position à partir de la lecture soit de Marx, soit d'*Histoire et conscience de classe*. Mais à partir d'une lecture critique de ce dernier livre, il affirme dans différents passages des différents travaux – écrits à différents moments – une autre alternative importante :

- On peut avoir un monisme dialectique dans lequel la coïncidence sujet-objet est *absolue*.
- On peut avoir un monisme dialectique dans lequel la coïncidence sujet-objet est *relative*.

126 SHEP, pp. 38-39. D'autres passages de SHEP sont encore plus directs dans l'affirmation de la coïncidence sujet-objet, mais on les utilisera quand il s'agira de mieux expliquer la conception de *sujet collectif*.

127 G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, p. 40.

La première position est propre à *Histoire et conscience de classe* et elle a été critiquée par Lukács même dans la suite de son évolution théorique. La seconde est la position philosophique de Goldmann. Il s'agit d'un des concepts sur lequel mon travail reviendra.

Selon Goldmann, au-delà de certains aspects de la philosophie de Spinoza, le texte qui a inventé le monisme philosophique en général sont *Les thèses sur Feuerbach*. Pour cette raison, pour présenter la position de Goldmann, je préfère me concentrer sur l'analyse d'un de ses essais les plus connus. Il s'agit des pages dédiées aux onze thèses et à *L'idéologie allemande* et contenue dans *Marxisme et sciences humaines*, c'est-à-dire dans le dernier ouvrage édité par Goldmann lui-même.

2.1.2 LES THÈSES SUR FEUERBACH

Goldmann commence son discours en saluant les onze thèses comme un travail d'une valeur inestimable, bien que de modeste dimension. Si *L'idéologie allemande*, qu'il considère comme une œuvre mineure, a l'indubitable mérite de poser les fondements du matérialisme historique¹²⁸, les *Thèses sur Feuerbach* vont bien au-delà de tout cela. Goldmann, de fait, propose une différence entre matérialisme historique et matérialisme dialectique et il précise que le deuxième conserve les idées du premier, mais sans s'en contenter :

Nous avons dit plus haut que la partie intitulée «Feuerbach» de *L'idéologie allemande* comporte une des premières formulations du matérialisme historique, alors que les *Thèses* sont la première formulation du matérialisme dialectique. Précisons le sens de cette affirmation.

Le chapitre intitulé «Feuerbach» est centré sur la découverte du lien étroit entre la conscience et la réalité économique et sociale, et sur le fait qu'aucune idée, aucun système théorique, aucun mode de pensée, n'existe de manière autonome et ne saurait être compris de manière valable qu'en étant étroitement relié aux conditions historiques et passagères dans lesquelles vivent les hommes qui les élaborent et les intègrent comme partie de leur existence réelle et concrète.

Les *Thèses sur Feuerbach* supposent bien entendu cette idée centrale du matérialisme historique, mais elles vont beaucoup plus loin en développant deux des cinq idées fondamentales du matérialisme dialectique.¹²⁹

Il est important de comprendre que le but de cet essai de Goldmann n'est pas seulement historique-philosophique, c'est-à-dire une reconstruction de ce que Marx voulait dire et de comment

128 Par exemple, voir L. Goldmann, « *L'idéologie allemande* et le *Thèses sur Feuerbach* », in MESH, p. 154.

129 *Ibidem*, p. 164. Il faut peut-être préciser un point évident : quand Goldmann dit qu'il partage l'idée d'un matérialisme dialectique, ceci n'as rien à voir avec le *Diamat* soviétique.

il est arrivé à prendre cette position, mais il cherche aussi à éclaircir sa propre adhésion au marxisme. De fait, il s'agit d'un essai très polémique contre Althusser, et il aboutit à l'exhortation à être plus fidèle philosophiquement à Marx que ne l'est le penseur structuraliste.¹³⁰

Donc quand Goldmann parle des onze thèses de Marx, il parle du texte qui propose pour la première fois la base théorique de sa propre philosophie et non seulement celle de Marx. Donc les cinq points, les cinq « idées fondamentales » dont il parle – et dont il en présente le schéma – sont finalement la base de sa philosophie. Ces idées sont :

- 1) celle de l'union étroite entre la pensée et l'action, du caractère pratique, c'est-à-dire intégré de manière directe ou médiatisée à la praxis, de tout fait humain et de toute manifestation humaine [...]
- 2) celle du sujet transindividuel ou collectif [...]
- 3) le caractère inséparable du théorique et du valorisant¹³¹
- 4) l'identité totale ou partielle du sujet et de l'objet de la connaissance et de l'action.¹³²

La liste, qui s'arrête à la quatrième idée, se compose de deux idées qui seront effectivement exposées dans les onze thèses et de deux autres "quasiment" présentes. La cinquième, comme Goldmann l'explique dans les lignes suivantes, est l'idée de *totalité*, qui n'est pas prise en compte dans cette œuvre de Marx – dont le contenu, pourtant, n'est pas en contradiction avec elle.

Après une partie où Goldmann explique les différences entre sa vision et celle des structuralistes, il commence à analyser chaque thèse. Il travaille avec une traduction française « conforme » à l'édition éditée par Engels. Il faut rappeler qu'aujourd'hui on tend à considérer que le travail d'édition d'Engels, dans ce cas là, n'était pas « neutre »¹³³. Pour le moment je me contente de citer la version citée par Goldmann¹³⁴ :

130 Par contre, Goldmann se juge moins « marxiste » qu'Althusser eu égard aux idées politiques. On verra tout cela dans la suite de mon travail.

131 Ici Goldmann ajoute la note suivante : « Nous essayons d'éviter les termes *jugement de fait* et *jugement de valeur* qui supposent précisément leur séparation ».

132 *Ibidem*, pp. 164-165.

133 E. Balibar a remarqué la non neutralité des modifications apportées par Engels, voir par exemple dans la *One Day Conference* « The Citizen-Subject Revisited » du 24 octobre 2011 (department of English, SUNY Albany, New York) traduit en italien comme E. Balibar, « Dall'antropologia filosofica all'ontologia sociale e ritorno : che fare con la sesta tesi di Marx su Feuerbach ? » in E. Balibar, V. Morfino, *Il transindividuale, soggetti, relazioni, mutazioni*, Mimesis, 2014 Milano, p. 147. Édition française publiée dans la ré-édition de 2014 de E. Balibar, *La philosophie de Marx*.

134 Tout le commentaire des *Thèses sur Feuerbach* est contenu in L. Goldmann, « L'Idéologie allemande et le *Thèses sur Feuerbach* », in *MSH*, pp. 170-196. Pour limiter le nombre des notes, les prochaines citations de cet ouvrage, à l'intérieur de ce chapitre, n'auront pas une note propre, la présente valant pour toutes.

Le principal défaut de tout matérialisme passé – y compris celui de Feuerbach – est que l'objet, la réalité, le monde sensible n'y sont saisis que sous la forme d'*objet* ou d'intuition, mais non en tant qu'*activité humaine concrète*, en tant que *pratique*, de façon non subjective. C'est ce qui explique pourquoi le *côté actif* fut développé par l'idéalisme, en opposition au matérialisme, — mais seulement abstraitement, car l'idéalisme ne connaît naturellement pas l'activité réelle, concrète, comme telle. Feuerbach veut des objets concrets, réellement distincts des objets de la pensée ; mais il ne considère pas l'activité humaine elle-même en tant qu'activité *objective*. C'est pourquoi *dans l'Essence du christianisme*, il ne considère comme authentiquement humaine que l'activité théorique, tandis que la pratique n'est saisie et fixée par lui que dans sa manifestation juive sordide. C'est pourquoi il ne comprend pas l'importance de l'activité « révolutionnaire », de l'activité « pratique-critique ».

Goldmann voit dans ces quelques lignes la fixation de la position de Marx contre Feuerbach. L'accent est mis, comme il est facile de le deviner, sur la critique de la notion de sensibilité et sa substitution par celle de *praxis*. Selon l'idée qu'on a déjà vue, de la coïncidence entre *praxis*, *théoria*, *poiesis* et *pathos*¹³⁵, chaque moment de la vie humaine n'est qu'une activité sociale et le même concept est aussi bien valable pour la *sensibilité* :

Dans la mesure où cette intuition sensible est conçue sur le mode cognitif en tant qu'impression du monde extérieur elle reste encore pour Marx dans le domaine du théorique opposée à la *praxis* ou tout au moins séparée de celle-ci. Ajoutons qu'on ne change bien entendu rien à cela en appelant le théorique « pratique théorique », ce qui ne fait que modifier la terminologie. Marx et Feuerbach savent que le théorique en tant que tel comporte un certain degré d'activité : le problème est de savoir quel est le mode de liaison, quelles sont les médiations entre l'élément conscient, perceptif ou conceptuel et la pratique globale des hommes, y compris bien entendu celle de l'individu et, à l'intérieur de l'individu, l'activité du système nerveux qui en constitue une partie constitutive mais seulement une partie. Ajoutons encore qu'à aucun moment Marx ne se réfère à l'activité du système nerveux comme tel, isolé du contexte, et qu'il parle seulement de l'activité de l'individu pour souligner qu'elle ne saurait être valablement comprise qu'en tant qu'élément constitutif de la *praxis* collective.

Goldmann ajoute que cette idée ainsi expliquée n'est que la première conceptualisation du monisme marxien :

Cette première thèse est aussi particulièrement importante dans la mesure où elle constitue peut-être la première formulation philosophique explicite d'une position à la fois moniste et dialectique. On avait auparavant un certain nombre de philosophies monistes mais qui aboutissaient soit à nier la matière, soit à nier le statut spécifique de l'esprit. La plupart des philosophes restaient cependant dualistes en accordant sans doute une primauté soit à l'esprit soit à la matière

135 Pour maintenir le schéma de Balibar, je préfère traduire « sentiment » en grec.

mais en maintenant l'existence de l'autre élément, tels par exemple Descartes, Kant ou même Hegel.

[...]

La première *Thèse sur Feuerbach*, en affirmant qu'il faut remplacer l'intuition sensible par l'activité perceptive, formule pour la première fois à notre connaissance un *monisme vraiment et rigoureusement dialectique*. Au niveau de l'individu, la perception sensible apparaît en effet comme la forme la plus élémentaire du contact avec le monde extérieur. Or si nous la concevons sur un mode purement cognitif, contemplatif, en tant que reflet passif du monde extérieur, nous sommes d'emblée installés dans le dualisme. Car la perception étant psychiquement l'élément primaire à partir duquel se développent la conscience et la pensée théorique, il faudra ou bien mettre à côté de la structure cognitive une pratique à statut relativement autonome, ou bien établir le lien entre le cognitif et l'élément pratique de la théorie seulement à un niveau supérieur de développement, ce qui supposerait une rupture, une sorte de miracle. Si on veut éviter toute intervention transcendante, tout miracle, toute transformation incompréhensible, et si l'on pense que le théorique est dans sa nature même, et malgré toutes les médiations, étroitement lié à la praxis, il faut situer ce lien, dès le départ, à l'intérieur même de la perception.

La deuxième partie de cette citation est très intéressante car elle montre le radicalisme de la notion de monisme chez Goldmann. L'idée d'une *perception* séparée de – et antérieure à – l'action, c'est-à-dire d'une séparation du moment cognitif et du moment pratique, est rejetée. L'homme, selon le marxisme philosophique goldmannien, n'est, à la limite, rien d'autre qu'*action*. Cette dernière ne commence pas à partir de quelque-chose qui lui sert de support, de fondement, mais elle est plutôt le vrai et seul fondement.

Donc, sujet et objet coïncident, partiellement ou totalement, parce que le sujet est un objet qui peut intervenir subjectivement sur le monde objectif grâce à la *praxis*. Donc ce *praxis/poiesis/théoria/pathos* n'est rien d'autre que le moment auquel la coïncidence se donne dans son immédiateté.

Le commentaire sur la deuxième thèse est beaucoup moins approfondi. Si le texte marxien récite :

La question de savoir si la pensée humaine peut aboutir à une vérité objective n'est pas une question théorique, mais une question pratique. C'est dans la pratique qu'il faut que l'homme prouve la vérité, c'est-à-dire la réalité, et la puissance, l'en deçà de sa pensée, dans ce monde et pour notre temps. La discussion sur la réalité ou l'irréalité d'une pensée, isolée de la pratique, est purement scolastique.

Goldmann explique tout simplement que :

La deuxième *Thèse* pose le problème du critère de la vérité. Elle est extrêmement succincte et formule simplement la position dialectique pour laquelle c'est dans la pratique et dans la possibilité de transformer le monde social et naturel que se situe le critère de la vérité d'une pensée.

Donc, la vérité est quelque chose qui ne se montre pas au niveau académique, mais plutôt dans le théâtre de la vie sociale et politique. Mais ici, pour notre démarche, le point d'intérêt majeur est moins ce que Goldmann trouve dans la *seconde thèse* que ce qu'il dit ne pas y avoir trouvé :

Sur ce point, la différence fondamentale entre la pensée positiviste et la pensée dialectique apparaît lorsque se pose le problème de savoir dans quelle mesure la pensée intervient de *manière directe et non technique*.

Même ici, le concept de monisme est à l'œuvre. Goldmann nous explique la différence entre la conception du travail intellectuel selon une position marxiste cohérente et celle qui suit le positivisme. Pour cette dernière, la vérité est un fait intellectuel qui n'intervient sur la réalité que grâce à la *technique*. Mais on a vu que cette lecture de Marx comporte la suppression de toute différence entre *theoria*, *praxis*, *poiesis* et *pathos*. Donc, *penser* c'est toujours *agir* et toujours *produire*¹³⁶. Penser une vérité n'est jamais seulement contempler un monde ou une partie d'un monde, mais toujours même agir sur ce monde et, si on veut, produire un monde un peu différent ; produire un discours sur le monde qui rentre dans le même monde et le transforme.

Le discours autour de la troisième thèse est sûrement plus vaste. On commence, comme d'habitude, avec la citation du texte marxien :

La doctrine matérialiste qui veut que les hommes soient des produits des circonstances et de l'éducation, que, par conséquent, des hommes transformés soient des produits d'autres circonstances et d'une éducation modifiée, oublie que ce sont précisément les hommes qui transforment les circonstances et que l'éducateur a lui-même besoin d'être éduqué. C'est pourquoi elle tend inévitablement à diviser la société en deux parties dont l'une est au-dessus de la société (par exemple chez Robert Owen).

La coïncidence du changement des circonstances et de l'activité humaine ou auto-changement ne peut être considérée et comprise rationnellement qu'en tant que pratique révolutionnaire.

136 Classiquement la notion de *techne* est liée à celle de *poiesis*.

On sait bien que trois formes de monisme sont logiquement possibles. Selon Goldmann l'importance de la troisième thèse est exactement celle d'affirmer ce que quelques pages plus haut j'ai défini comme le monisme caractérisé par l'équilibre entre sujet et objet, c'est-à-dire le monisme correctement dialectique :

La troisième *Thèse* formule un des principes les plus importants de la pensée dialectique, principe qui la distingue nettement à la fois de l'idéalisme et du mécanisme : celui de la circularité du sujet et de l'objet, des conditions sociales et de l'activité humaine.

On a déjà vu que le monisme dialectique cherche à penser à la fois l'autonomie du sujet et sa dépendance au monde objectif. Goldmann se focalise cette fois surtout contre les formes de matérialisme non dialectique qui *nient* la deuxième hypothèse et *absolutisent* la première. Imaginer que l'homme n'ait aucune autonomie par rapport aux « structures » sociales objectives dans lesquelles il vit sa vie, signifie par contre ne pas comprendre comment un changement peut arriver dans le monde. Dès lors, les penseurs des Lumières, par exemple, que Goldmann considère comme des mécanistes, ont eu leurs apories. Cela est selon lui évident ne serait-ce qu'au niveau cosmologique :

Sur le plan cosmologique, les penseurs des Lumières ont été obligés de recourir au déisme qui n'est pas, comme on le pense souvent, une position de compromis mais bien le seul moyen de pousser jusqu'aux dernières conséquences une pensée qui conçoit le monde et la société sur un mode strictement mécaniste et n'admet aucun principe de régulation immanente. Le monde n'étant évidemment pas un simple mélange dû au hasard, la conscience ordnatrice qu'on refuse de mettre dans l'univers doit se situer *ailleurs*, ce qui explique pourquoi ces penseurs hostiles à toutes les formes de religion positive ont été néanmoins obligés d'admettre l'existence d'une divinité créatrice.¹³⁷

Et, évidemment, les choses ne sont pas différentes quand on parle de vie pratique :

Sur le plan de la praxis sociale le problème est analogue. Convaincus que la société dans laquelle ils vivaient était mauvaise et avait besoin d'être modifiée et améliorée, les penseurs des Lumières ne trouvaient à l'intérieur de leur système mécaniste de la vie humaine aucune possibilité de rendre compte ni de l'insuffisance de l'ordre existant ni de la possibilité de le changer.

De plus, Goldmann voit comme conséquence de cette problématique la formation de théories politiques qu'on pourrait considérer, à la limite, comme *aristocratiques*, c'est-à-dire qu'elles divisent l'humanité en deux parties :

137 L'expression qui m'intéresse le plus ici est : « principe de régulation immanente » qui introduit un concept que Goldmann va nous expliquer bientôt.

Aussi ont-ils été amenés à accepter sur le plan social, comme sur le plan cosmique, l'idée d'une intervention extérieure respectivement mauvaise ou bonne, celle de *prêtres* et de *tyrans* pour expliquer la dégradation, celle du *sage* et des *despotes éclairés* pour fonder leur espoir d'amélioration. Comme cependant tyran ou prêtre, sage ou despote étaient des hommes, la théorie se trouvait à admettre explicitement ou implicitement une dualité, l'existence de deux catégories d'hommes fondamentalement différentes : les uns passifs, produits des circonstances, n'ayant aucune influence sur les transformations historiques et les autres, un très petit nombre, libres, agissant sur la réalité sociale pour la transformer soit en bien soit en mal.

On a déjà vu dans notre analyse du passage goldmannien sur les positions de N. Sarraute et A. Robbe-Grillet que Goldmann ne considère comme ontologiquement différente aucune action humaine. Il y a, bien évidemment, des actions qui deviennent plus importantes que d'autres, mais d'un point de vue théorique que ce soit agir, penser, produire ou avoir des sentiments il s'agit en tout cas d'une action qui produit un changement dans le monde. Donc, conformément même à l'idée de totalité dont il est un défenseur, chaque action est abstraitement de la même valeur que les autres, car toutes concourent à la production de la *totalité sociale*. Et cette idée ne peut qu'être en contradiction même avec d'importantes orientations marxistes :

Il n'y a donc rien d'étonnant à constater que cette division se retrouve explicitement, c'est-à-dire théoriquement formulée, ou seulement implicitement dans toutes les formes de marxisme mécaniste. On la retrouve dans des textes comme le *Que Faire ?* de Lénine, dans la conception du parti par rapport au prolétariat de la période stalinienne, dans la théorie des ingénieurs de l'âme, on la retrouve aussi, avec un caractère non révolutionnaire mais réformiste, dans la pratique de la social-démocratie allemande, et bien entendu dans toutes les analyses d'Althusser et de ceux qui s'en inspirent. Ajoutons qu'elle est à la base de la théorie de la rupture épistémologique radicale entre l'idéologie et la science et de la théorie althussérienne de la pratique théorique.

Dans un passage, Lukács définit la position de Bloch comme politiquement de gauche, mais philosophiquement de droite. Bien évidemment, l'auteur hongrois n'aurait jamais admis qu'il existait une nuance de droite dans la philosophie inhérente au *Que faire ?* de Lénine, mais on peut dire que, dans un certain sens, ce que Goldmann demande ici n'est qu'une conception de l'homme plus *horizontale*, plus *démocratique*, donc une sorte de *philosophie de gauche*.¹³⁸

Après avoir fixé les différences entre la position marxienne (donc la sienne) et celle des monistes à la Althusser,¹³⁹ il ajoute des précisions importantes qui nous aident à mieux comprendre

138 Il faut dire que très probablement le même Goldmann n'aurait pas accepté une critique si nette de Lénine dans les années cinquante. On est ici face à l'évidence du changement de la pensée goldmannienne et même des aspects centraux de ses travaux.

139 Des monistes qui finalement maintiennent des formes de dualisme.

la première. La pensée dialectique se distingue d'autres pensées par l'« hypothèse » d'un « régulateur interne ». Il faut, selon moi, bien comprendre de quoi il s'agit. Pour expliquer ce concept, il fait référence à Diderot. Évidemment, ce dernier n'a pas formulé les principes du matérialisme historique, mais, par contre il aurait quand-même « sur le plan cosmique et naturel, formulé dans *Le rêve de d'Alembert*, l'hypothèse d'un principe de régulation interne, d'un passage spontané [...] de la matière inerte au règne de la vie ». Cette interprétation de Diderot, qui va jusqu'à dire que le « passage du déisme des *Pensées philosophiques* à l'athéisme des *Nouvelles pensées philosophiques* » – et même la conception d'un texte « hautement dialectique » comme le *Neveu de Rameau* – ne serait possible qu'à partir de cette idée de régulation, n'est qu'un développement de ce que Goldmann avait déjà expliqué dans *La philosophie des Lumières*¹⁴⁰.

L'idée est que dans la société humaine il existe quelque chose qui, face aux possibles impasses structurales, soit capable de générer un changement qualitatif de la totalité sociale¹⁴¹. Il existerait donc une tendance à résoudre les problèmes. V. Morfino, dans sa comparaison entre Goldmann et Althusser, remarque que dans la pensée de ce dernier il existe, finalement, une théorie du changement, contrairement à ce que Goldmann pense (à cause, entre autres, du fait qu'Althusser n'aurait expliqué ce moment de sa théorie que dans des textes qu'il n'a pas publiés). On reviendra sur les critiques de Morfino à Goldmann, mais il est important de noter ici que pour Goldmann il ne suffit pas d'indiquer l'existence de formes de régulation de la société ; il faut que des formes de régulation *internes* existent. Internes à quoi ? Internes aux sujets. C'est-à-dire qu'on ne parle pas de régulations externes, dépendantes des « circonstances », voire des structures sociales qui « produisent les hommes », mais du fait que les hommes puissent « produire des circonstances » nouvelles. C'est dans ce sens que Goldmann affirme :

Si nous passons cependant des problèmes cosmologiques et moraux aux problèmes de sociologie et de philosophie de l'histoire, le passage du matérialisme mécanique à la position dialectique suppose l'abandon de la détermination rigoureuse du psychisme humain par les circonstances et (si on ne veut pas tomber dans l'extrême opposé qui est par exemple l'hypothèse sartrienne de la liberté) l'adoption d'une régulation interne, d'un cercle à l'intérieur duquel la structure psychique des hommes et leur comportement sont sans doute le « produit des circonstances et de l'éducation » à condition de ne pas oublier que ces circonstances, de même que la nature et le contenu de l'éducation, sont eux-mêmes le produit du psychisme et du comportement antérieurs des hommes, psychisme et comportement qui étaient eux-mêmes le résultat de circonstances

140 L. Goldmann « La philosophie des Lumières », in *SMCC*, pp. 72-78.

141 Il est vrai que l'expression « principe de régulation interne » n'est pas utilisée souvent par Goldmann. Il est important de remarquer que cette notion d'interne/externe a du sens seulement dans un contexte où la notion de *totalité* goldmannienne n'est pas éclaircie, comme dans le cas d'un parallèle avec la pensée de Diderot. Tout cela sera plus clair dans quelques pages et j'espère expliquer pourquoi Goldmann n'a pas besoin d'insister sur cette notion. Cette dernière me permettra, cependant, de mettre en relation et en contraste les idées de Balibar et celles de l'auteur.

et d'une éducation différentes, et aussi que les hommes actuels transforment à leur tour la structure des circonstances et la nature de l'éducation qui sera donnée aux hommes à venir. La recherche s'est ainsi engagée dans un cercle à l'intérieur duquel il est impossible de choisir un commencement autrement que relatif, et justifié uniquement par les raisons pragmatiques de telle ou telle recherche particulière.

On comprend mieux, je crois, le concept d'équilibre entre sujet et objet qu'on a utilisé avant. Je retournerai sur le sujet dans quelques pages pour confronter cette idée avec celles de Morfino et Balibar. Pour le moment, il y a d'autres questions que l'expression « faire l'hypothèse d'un régulateur interne » nous oblige à poser. Qui est le sujet dont on parle, étant donné que *l'homme en général* est un concept que Goldmann considère vide ? Comment ce mécanisme régulateur fonctionne-t-il et comme est-il lié à la volonté consciente du sujet ? Et, pour terminer, si on admet l'existence de ce régulateur, qui peut arriver à modifier la société, en éliminant certains problèmes, d'où vient la garantie de son succès ? Ou mieux encore, la possibilité d'un échec, est-elle prise en considération ?

Pour mieux comprendre ces problématiques, il faut partir d'une remarque fondamentale : Goldmann est ici en train de nous expliquer avec d'autres mots des concepts qu'il avait déjà fixés ailleurs. Dans toute sa vie intellectuelle il n'a jamais cessé de s'interroger sur certaines questions et il a toujours essayé de les fixer avec le lexique le plus compréhensible possible pour ses lecteurs. Donc, pour mieux expliquer – et mieux s'expliquer – des concepts, Goldmann a utilisé parfois des mots différents pour la même problématique. Le concept de *régulateur interne* a été expliqué avec plus de précisions dans différents passages de ses écrits, notamment dans *Le dieu caché*. Évidemment je fais là une hypothèse interprétative. Curieusement, c'est ce mot « hypothèse » qui me sert de base pour ma lecture.

Goldmann parle de l'hypothèse de l'existence de ce régulateur comme fondant la pensée dialectique. Pourtant il n'explique pas pourquoi il s'agirait d'une hypothèse. En fait, on l'a déjà mentionné plus haut et on le développera par la suite, chaque *vision du monde* commence par un *pari*, un pari aussi bien pratique qu'épistémologique.¹⁴² Et cela car aucune vision du monde ne peut être fondée sur elle-même, aucune vérité ne peut être jugée à partir de sa propre « cohérence », pour utiliser les mots de Goldmann qu'on vient de citer. Même le célèbre *dieu caché* commence par une hypothèse. Il s'agit de dire que les « faits humains constituent toujours des *structures significatives* ». Cette idée n'est pas caractérisée directement comme un pari ; mais cela me semble facilement

142 Si l'idée de base du *monisme dialectique* est claire, il est évident que le pari ne peut qu'être à la fois théorique et pratique.

déductible de l'ensemble du texte. Je voudrais en tout cas m'arrêter un moment sur cette citation de la préface et la lire dans son intégralité :

L'idée centrale de l'ouvrage est que les faits humains constituent toujours des structures significatives globales, à caractère à la fois pratique, théorique et affectif, et que ces structures ne peuvent être étudiées de manière positive, c'est-à-dire à la fois expliquées et comprises, que dans une perspective pratique fondée sur l'acceptation d'un certain ensemble de valeurs.¹⁴³

La dernière partie de ce texte fait référence à l'idée qu'on a déjà rencontrée de l'impossibilité de séparer les *jugements de fait* et ceux de *valeur*. Il est facile de voir pourquoi. Si chaque étude est à la fois un moment théorique, pratique, productif et affectif, toute tentative d'objectivité sera condamnée à admettre qu'elle se fonde sur une position complexe, qui est aussi, finalement, politico-morale. On voit bien de quelle manière, sur ce sujet, deux textes écrits à des moments différents sont en consonance l'un avec l'autre. Les concepts qu'on a dégagés de la lecture goldmannienne des premières *Thèses* aident, de fait, à nous apercevoir immédiatement du monisme ici sous-entendu.

Quelques pages plus loin, toujours dans *Le dieu caché*, il explique :

Nous ne croyons pas que la pensée et l'œuvre d'un auteur puissent se comprendre par elles-mêmes en restant sur le plan des écrits et même sur celui des lectures et des influences. La pensée n'est qu'un aspect partiel d'une réalité moins abstraite : l'homme vivant et entier ; et celui-ci n'est à son tour qu'un élément de l'ensemble qu'est le groupe social. Une idée, une œuvre ne reçoit sa véritable signification que lorsqu'elle est intégrée à l'ensemble d'une vie et d'un comportement. De plus, il arrive souvent que le comportement qui permet de comprendre l'œuvre n'est pas celui de l'auteur, mais celui d'un groupe social (auquel il peut ne pas appartenir) et notamment, lorsqu'il s'agit d'ouvrages importants, celui d'une classe sociale.¹⁴⁴

Si l'on part de l'idée que la création d'une œuvre n'est pas ontologiquement une activité différente des autres, on peut appliquer ces petites indications de Goldman aux questions qu'on a posées précédemment.

Quel sujet possède en soi des capacités régulatrices ? D'après le langage goldmannien de 1956 on pourrait dire un « sujet social », « un groupe social » et, dans la plus part des cas, une « classe

143 L. Goldman, *DC*, p. 7. Pour l'instant, je me limite à citer un autre passage qui montre le lien évident entre l'expression « hypothèse » et l'expression « pari » : « Il faut donc, en sciences humaines, partir du double pari sur le caractère significatif de l'ensemble de l'histoire et sur le caractère relativement significatif des ensembles relatifs qui la constituent », *Ibidem*, p. 105.

144 *Ibidem*, pp. 16-17-

sociale ». Avec une expression devenue courante quelques années plus tard, on résume tout à l'aide d'un seul mot : un *sujet transindividuel*.¹⁴⁵

Si tout comportement humain est significatif, c'est-à-dire qu'il renvoie à quelque-chose qui n'est pas là, quelque-chose qui est une sorte de but à accomplir, cela veut dire que sa capacité à signifier n'est, en d'autres termes, qu'une capacité régulatrice interne au sujet. Donc « l'hypothèse de l'existence d'un moteur régulateur interne » coïncide finalement avec celle qui veut que les « faits humains constituent toujours des *structures significatives* ».

Si l'on revient à la deuxième question que le commentaire à la troisième *Thèse* nous a posé, il faut encore comprendre le rapport qu'il y a entre la *conscience du sujet*, individuelle et collective, et ce *mécanisme régulateur*. Est-ce que les hommes changent toujours le monde selon leur propre volonté ? Goldmann répond à ces questions notamment juste après la fin de la dernière citation de *Le dieu caché* :

L'ensemble multiple et complexe de relations humaines dans lesquelles est engagé tout individu crée très souvent des ruptures entre sa vie quotidienne d'une part, sa pensée conceptuelle et son imagination créatrice d'autre part, ou bien il ne laisse subsister entre elles qu'une relation trop médiatisée pour être *pratiquement* accessible à toute analyse quelque peu précise. Dans de pareils cas (et il sont nombreux), l'œuvre est difficilement intelligible si on veut la comprendre uniquement ou en premier lieu à travers la personnalité de son auteur. Plus encore, l'intention d'un auteur et la signification *subjective* qu'a pour lui son œuvre ne coïncident pas toujours avec la signification *objective* de celle-ci qui intéresse en premier lieu l'historien-philosophe. Hume n'est pas rigoureusement sceptique, mais l'empirisme l'est ; Descartes est croyant, mais le rationalisme cartésien est athée. C'est en replaçant l'œuvre dans l'ensemble de l'évolution historique et en la rapportant à l'ensemble de la vie sociale, que le chercheur peut en dégager la signification *objective*, souvent même peu consciente pour son propre créateur.¹⁴⁶

On voit bien ici que la distinction entre conscience psychologique et conscience attribuée suggérée par Lukács dans *Histoire et conscience de classe* est à l'œuvre. On percevra mieux cet aspect du discours quand on se penchera sur les concepts de *structures mentales*, *visions du monde*, etc. Ici on peut se contenter de remarquer que pour Goldmann cette forme de régulation n'est pas – dans toute sa totalité – contrôlée par le sujet, ni individuel, ni collectif. Le sujet individuel vit dans un complexe de médiations concrètes, qui l'empêchent normalement de saisir les problèmes avec un niveau trop élevé de conscience de soi, de réflexivité. Le sujet collectif, qui finalement n'est qu'une

145 C'est l'expression utilisée dans l'essai sur les *Thèses sur Feuerbach* et *l'Idéologie Allemande*. Je rappelle que Goldmann a déjà expliqué – dans le même texte – que cette idée est la deuxième idée fondamentale de la pensée dialectique.

146 L. Goldmann, *DC*, p. 17.

abstraction utile à une théorie pour *expliquer* les comportements humains et leurs significations, ne peut pas non plus rejoindre tout seul un niveau de conscience si élevé. De fait, si le monisme est dialectique, l'idée que « les circonstances produisent les hommes » est également valide. Donc le sujet social détermine la structure sociale, mais il est déterminé par elle de la même façon. D'ailleurs, il est *a priori* logique d'imaginer que dans une situation objective donnée il y ait la possibilité de modifier le monde selon une volonté précise. C'est la position objective, par exemple, qu'aurait la classe du prolétariat selon *Histoire et conscience de classe*. En dehors de ce cas particulier, il y a toujours, selon Goldmann, quelque-chose qui échappe au sujet, une limite idéologique qui l'empêche de voir la vraie signification des ses propres actions. Ici, on rejoint Marx, quand il explique l'existence d'une différence entre ce qu'on pense être et ce qu'on est. Si on admet, comme Goldmann, que la position d'*Histoire et conscience de classe* est « apocalyptique » et qu'aucune classe n'arrivera jamais à la coïncidence hégélienne entre *en soi* et *pour soi*, alors on peut comprendre pourquoi l'auteur a toujours insisté sur la définition de son monisme dialectique comme caractérisé par une *coïncidence sujet-objet* seulement et toujours *partielle*.

Pour terminer, la réponse au problème posé par la possibilité de l'échec est évidemment contenue dans l'idée de *pari*. La *régulation interne* de la société dépend de la tendance des sujets sociaux à parier, à faire un *pari*, pratique et théorique, sur une signification possible, sur une *idée de monde*. Logiquement, dans un pari le risque d'échec est pris en compte.

La complexité des concepts qu'on vient d'évoquer dans les dernières pages ne sera résolue qu'à la fin de mon travail. Pourtant, je crois que l'idée goldmannienne de monisme commence à être de plus en plus claire.

Le commentaire des *Thèses sur Feuerbach* continue avec la quatrième thèse. Comme toujours on commence par la citation de la dite thèse :

Feuerbach part du fait que la religion rend l'homme étranger à lui-même et dédouble le monde en un monde religieux, objet de représentation, et un monde temporel. Son travail consiste à résoudre le monde religieux en sa base temporelle. Il ne voit pas que, ce travail une fois accompli, le principal reste encore à faire. Le fait, notamment, que la base temporelle se détache d'elle-même, et se fixe dans les nuages, constituant ainsi un royaume autonome, ne peut s'expliquer précisément que par le déchirement et la contradiction internes de cette base temporelle. Il faut donc d'abord comprendre celle-ci dans sa contradiction pour la révolutionner ensuite pratiquement en supprimant la contradiction. Donc, une fois qu'on a découvert, par exemple, que la famille terrestre est le secret de la famille céleste, c'est la première désormais dont il faut faire la critique théorique et qu'il faut révolutionner dans la pratique.

Selon Goldmann ces lignes ne sont qu'un résumé des bases du *matérialisme historique*, donc de ce que Marx et Engels étaient en train d'expliquer dans les pages de la contemporaine *Idéologie allemande*. Tout simplement, selon Goldmann :

Marx, qui vient de découvrir le matérialisme historique, sait que tout changement sur le plan des idées est à la fois insuffisant et irréalisable s'il ne s'accompagne pas d'un changement dans les structures sociales concrètes. L'aliénation et les contradictions idéologiques ont leur fondement dans la vie sociale qu'il faut transformer, sinon auparavant tout au moins simultanément. Plus exactement, Marx définit très bien l'ordre de cette transformation : développement des forces productives grâce à la praxis des hommes, changement partiel de l'idéologie, prise de conscience, transformation de la réalité grâce à la pratique des hommes, transformation des superstructures. Là aussi nous sommes engagés dans un cercle où il n'y a pas d'antériorité du social sur l'idéologique ou inversement.

Donc, Goldmann remarque encore une fois la notion de circularité entre sujet et objet.

Le commentaire à la cinquième thèse n'ajoute pas grand chose à notre définition du monisme. Plus importante se révèle être la lecture de la sixième thèse. Le texte marxien est le suivant :

Feuerbach résout l'essence religieuse en l'essence humaine. Mais l'essence de l'homme n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, elle est l'ensemble des rapports sociaux.

Feuerbach, qui n'entreprend pas la critique de cet être réel, est par conséquent obligé :

1. De faire abstraction du cours de l'histoire et de faire de l'esprit religieux une chose immuable, existant pour elle-même, en supposant l'existence d'un individu humain abstrait, *isolé*.
2. De considérer, par conséquent, l'être humain uniquement en tant que "genre", en tant qu'universalité interne, muette, liant d'une façon purement *naturelle* les nombreux individus.

Marx parle ici d'« essence humaine » et il n'est pas difficile de comprendre pourquoi cette thèse a été si étudiée, interprétée, débattue. Dans son commentaire, Goldmann attaque violemment Althusser ; l'interprétation de la même thèse que ce dernier avait proposée dans *Pour Marx*, lui offre une occasion immédiate de résumer le cœur de leur polémique. Je proposerai une lecture de ce moment dans quelques pages, en m'appuyant sur le travail fait par Morfino concernant ces textes – celui de Goldmann et celui d'Althusser. Ici je voudrais me limiter à l'essentiel de la lecture que le philosophe d'origine roumaine propose de ces lignes marxiennes.

Pour Goldman, la sixième thèse est importante car c'est ici que Marx pose la question du sujet. Donc, c'est ici qu'il commence à théoriser ce que Goldman a défini auparavant comme « la deuxième idée fondamentale » de la pensée dialectique. Celle qui propose l'existence du *sujet transindividuel*. Donc, si le commentaire de la troisième thèse nous a posé la question, entre autres, de savoir qui est le sujet capable d'une régulation interne, on a déjà vu la réponse à partir des pages de *Le dieu caché*. Conformément à ce texte-là, Goldman explique ici :

Un des éléments essentiellement nouveaux apporté par la pensée de Hegel par rapport à la philosophie classique sous toutes ses formes (rationalisme, empirisme, philosophie des Lumières) a été le remplacement du sujet individuel, l'*ego* de Descartes ou des empiristes, par un sujet collectif ou tout au moins transindividuel. Le progrès non moins important qu'a représenté par la suite de la pensée de Marx par rapport à celle de Hegel a été le fait de donner un statut scientifique et positif au sujet transindividuel en indiquant qu'il ne consiste pas en sorte d'affirmation vague mais qu'il suppose chaque fois l'analyse concrète des relations économiques, sociales, intellectuelles et affectives dans lesquelles se trouvent engagés les individus qui en font partie, relations qui, bien entendu, changent au cours de l'histoire.

Goldman ajoute à cela que cette position implique une critique de la notion feuerbachienne d'*essence humaine*. Il est intéressant de lire ce passage et de proposer une comparaison avec un extrait de Lukács. Goldman commente ainsi :

Bien entendu les *Thèses* ne parlent pas de Hegel mais situent les positions marxistes par rapport à Feuerbach qui fonctionne ici, à juste titre, comme un des représentants de l'individualisme classique. L'essence humaine, dit Marx, n'est pas quelque chose d'universel, une sorte d'abstraction, un dénominateur commun, la compréhension d'une sorte de classe logique dont les individus isolés constitueraient l'extension, mais l'ensemble des rapports sociaux dans lequel se trouvent engagés ces individus, et cela veut dire un ensemble de structures significatives concrètes, économiques, sociales, politiques et intellectuelles qui s'opposent et s'englobent les unes les autres.

Dans un petit essai dédié à Feuerbach, écrit à la même époque qu'*Histoire et conscience de classe*, Lukács tient un discours très proche : « Feuerbach a supposé que l'Homme, le point de départ de sa méthode, existe réellement, au sens propre du terme ; au lieu de traiter dialectiquement le concept d'homme lui-même, de voir clairement que l'homme est quelque-chose qui *n'apparaît qu'au cours du développement historique*, que par conséquent – dans la perspective d'une critique historique – *il existe et il n'existe pas* ». ¹⁴⁷

147 G. Lukács, « Ludwig Feuerbach », in G. Lukács, *Littérature, philosophie, marxisme. 1922-1923*, Presses universitaires de France, 1978 Paris, p.131

Il y a, pourtant, une remarque très importante à faire : les deux textes partagent une vue critique envers le concept d'*essence humaine* ainsi que Feuerbach l'avait conçue ; et les deux partagent une certaine ambiguïté. Il est possible de lire ces mots soit comme une critique à toute théorie *essentialiste*, soit comme le départ d'une nouvelle ontologie de l'être humain qui procéderait, tout simplement, non d'une abstraction, mais à partir d'une compréhension de la *réalité sociale immanente*. Donc, on peut avoir soit une philosophie non essentialiste¹⁴⁸, soit un nouvel essentialisme, méthodologiquement différent de celui de Feuerbach. Lukács suit la deuxième hypothèse ; je n'ai pas le temps d'approfondir cette idée, mais il me semble que cette conception est à la base des travaux sur l'*ontologie de l'être social*, proposés par Lukács quelques décennies plus tard. Il est facile de voir une proximité entre Lukács et Bloch ou Fromm.

Dans mon introduction à la conception de l'homme de Goldmann, j'ai expliqué les différences basiques avec Fromm et j'ai déjà montré que l'auteur a toujours conçu le problème comme une critique nécessaire à toute forme d'essentialisme. Dans les prochaines pages on approfondira un moment cette idée par une comparaison avec la pensée d'E. Bloch. De cette manière, même les différences avec Lukács seront plus évidentes¹⁴⁹.

Avant cela, pour compléter mon travail sur le commentaire goldmannien des onze *Thèses*, il faut remarquer pour finir que l'auteur considère la VII, la VIII, la IX et la X comme des simples explications de concepts déjà énoncés.¹⁵⁰ La XI, par contre, avec son style lapidaire, « Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de différentes manières, mais il s'agit de le *transformer* », pose quelques problèmes supplémentaires. Il semble que Marx propose une opposition entre théorique et pratique totalement en contradiction avec tout ce qui a été dit. Goldmann explique cependant :

Nous ne croyons pas forcer le texte de Marx en disant qu'à travers cette formule lapidaire et brillante (qui est devenue depuis une des citations les plus célèbres et les plus répandues) il a voulu dire que les philosophes se sont contentés jusqu'ici

148 Je parle ici d'une position « non essentialiste » en considérant la notion d'essence de l'homme d'une manière trans historique. Goldmann défend bien une idée d'*essence humaine*, mais radicalement différente : l'*Homme* est un être sans une nature (une morale naturelle), sans définition figée, mais qui adopte – a besoin d'adopter – des natures/définitions différentes à chaque époque. C'est déjà une forme de définition de l'*essence humaine*.

149 Il est redoutable, en tout cas, que Goldmann ait aperçu les différences entre son humanisme et celui du maître hongrois.

150 Le texte de ces *Thèses* est, en tout cas, le suivant :

VII : *C'est pourquoi Feuerbach ne voit pas que l'"esprit religieux" est lui-même un produit social et que l'individu abstrait qu'il analyse appartient en réalité à une forme sociale déterminée*

VIII : *Toute vie sociale est essentiellement pratique. Tous les mystères qui détournent la théorie vers le mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la pratique humaine et dans la compréhension de cette pratique.*

IX : *Le résultat le plus avancé auquel atteint le matérialisme intuitif, c'est-à-dire le matérialisme qui ne conçoit pas l'activité des sens comme activité pratique, est la façon de voir des individus isolés et de la société bourgeoise*

X : *Le point de vue de l'ancien matérialisme est la société "bourgeoise". Le point de vue du nouveau matérialisme, c'est la société humaine, ou l'humanité socialisée*

sur le plan conscient et explicite de leurs théories, de vouloir seulement interpréter le monde, qu'ils nous ont donné ainsi une image insuffisante, et par cela même erronée et très souvent conservatrice ou réactionnaire, de la réalité humaine, alors qu'une philosophie valable et consciente, se situant au niveau déjà atteint par l'analyse marxienne, telle qu'elle vient d'être développée dans les dix *Thèses* précédentes, doit prendre conscience du caractère pratique, révolutionnaire et progressiste ou conservateur et réactionnaire, humaniste ou anti-humaniste, de toute philosophie, intégrer cette prise de conscience consciemment et explicitement et choisir à partir de là en connaissance de cause une attitude théorique correspondant réellement à une pratique favorisant un changement progressiste et révolutionnaire.

2.2 E. BLOCH, LES *THÈSES* ET L'« AD-VENANT »

La onzième thèse pose à Bloch le même problème interprétatif qu'à Goldmann¹⁵¹. Dans *Le principe espérance*, il utilise quelques pages pour expliquer que la critique de la philosophie n'est pas une critique de la discipline tout court, mais plutôt de la philosophie contemplative, notamment celle de la gauche hégélienne¹⁵². Cela pour montrer la cohérence entre cette dernière thèse et les dix précédentes. Bloch, de fait, propose une lecture des thèses focalisée sur le rapport entre pratique et théorie qui ressemble à celle de Goldmann. Il faudra en voir à la fois les similitudes et les différences.

On a remarqué que Goldmann considère que la portée révolutionnaire des *Thèses* consiste dans l'affirmation de la possibilité pour l'homme, grâce à sa pratique, ses actions, de changer le monde et, potentiellement, de le *révolutionner*. Bloch n'est pas loin de ce point de vue. Pour lui, les *Thèses* découvrent le « point d'appui d'Archimède », car la pensée marxienne refuse de se limiter à la contemplation du monde qui est et qui a été, mais elle « s'attaque essentiellement à l'Ad-venant ». Elle devient « science partout valable de l'événement et de la transformation »¹⁵³. Une pensée qui possède cette conscience est capable de soulever le monde, exactement comme l'Archimède découvreur du levier.

Mais, qu'en est-il de ce concept d'« Ad-venant » ? Il est possible de le préciser en se penchant de plus près sur l'interprétation que Bloch propose du texte marxien. Selon Bloch les onze thèses s'occupent de quatre thèmes principaux dont il propose la liste et dédie à chacun un paragraphe. il s'agit de : « l'intuition et l'activité », « l'Aliénation, sa Cause réelle et le Matérialisme véritable » et

151 Pour une introduction à la figure d'Ernst Bloch, Arno Münster, *L'utopie concrète d'Ernst Bloch, Une biographie*, Éditions Kimé, Paris 2001.

152 E. Bloch, *Le principe espérance*, TOME I, Gallimard 1976, pp. 330-338.

153 *Ibidem*, pp. 341, 342.

« la *Preuve* et l'*Épreuve* » ; le dernier thème consiste en la onzième thèse, c'est-à-dire avec le problème du changement du monde qu'on vient d'évoquer. Finalement il s'agit de la synthèse des autres thèmes ; on essaie, donc, de suivre le raisonnement de Bloch.

Le premier point sert à introduire la notion de *travail*, qui fondamentalement est une traduction dans le système blochien de la *praxis* de Goldmann¹⁵⁴. Bloch souligne la phrase de Marx sur les mérites de Feuerbach, c'est-à-dire le fait de « ne pas se satisfaire » de ce que Bloch définit comme une « activité cérébrale ». Le matérialisme philosophique est donc le grand mérite de l'humanisme de Feuerbach : l'*homme* est enfin considéré en tant que matière. Mais si l'homme est « posé » sur « ses pieds », il est encore incapable de marcher. Cela car Feuerbach, dans sa critique de l'idéalisme, se rattache à une vieille tradition qui fait de l'activité théorique de l'homme, non une action, production, c'est-à-dire donc un *travail*, mais plutôt une *contemplation*. L'idée d'une *activité humaine* reste, pour lui, philosophiquement inconcevable. Il s'agit, selon Bloch, de l'idée classique, battue en brèche à l'époque moderne par la classe bourgeoise, qui est la première classe dominante de l'histoire à concevoir sa propre activité comme un travail – même si son point de vue est idéologique et partial.¹⁵⁵ C'est le sens que Bloch donne au passage de Marx selon qui l'idéalisme aurait le mérite d'avoir développé l'idée d'activité. L'auteur de *Le principe espérance* remarque la continuité entre ce discours et le chapitre dédié à la *Phénoménologie de l'Esprit* dans les *Manuscrits de 1844*, où Marx reconnaît à Hegel l'énorme mérite d'avoir affirmé que le travail humain est le moteur de l'histoire, même si l'idéaliste allemand ne concevait le travail qu'« abstraitement » et en tant que travail mental/théorique.

Bloch, donc, sans grande différence avec Goldmann, affirme que Marx aurait accepté le côté matérialiste de Feuerbach, mais en gardant l'idée que l'homme est capable d'intervenir sur la réalité, bien que dans certaines limites objectives. Cette capacité d'intervention sur la réalité – cette forme de *régulation interne* de la société pourrait-on dire – prend le nom de *travail*. Travail que Bloch définit comme « cette relation d'oscillation constante entre le sujet et l'objet »¹⁵⁶.

On peut remarquer ici qu'à ce niveau la lecture de Bloch et celle de Goldmann sont vraiment proches. Le *travail* est finalement le médiateur entre le *sujet* et l'*objet* et on a même chez Bloch une sorte de critique presque explicite de la différence entre *praxis*, *theoria* et *poiesis*. D'ailleurs, E. Balibar, dont on a vu qu'il avait conçu cette idée de coïncidence entre ces trois moments de la vie humaine dans le célèbre *La philosophie de Marx*, en retournant récemment sur les *Thèses sur*

154 Il est évident que Bloch a conceptualisé ce concept bien avant Goldmann. On dit qu'il s'agit d'une « traduction » seulement car on expose la théorie du premier après celle du second.

155 Comme *travail* et comme *production*.

156 E. Bloch, *Le principe Espérance*, p. 310.

Feuerbach, a reconnu l'importance absolue de l'interprétation que Bloch offre dans ces pages du *Principe espérance*.

Tout cela était l'analyse que l'auteur allemand propose des thèses I, III et V.¹⁵⁷

Or, prêtons attention au deuxième point traité, selon Bloch, par les onze *Thèses*. Il s'agit de la question « l'Aliénation, sa Cause réelle et le Matérialisme véritable » qui est selon lui le cœur des thèses 4, 6, 7, 9 et 10. Le titre proposé par Bloch montre déjà combien cette interprétation ne suit pas le même chemin que Goldmann. Ce dernier, on l'a vu, ne parle pas dans ce contexte du problème de l'aliénation et se concentre plutôt dans son travail, sur une lecture de la nature humaine qui soit à la fois matérialiste, humaniste et anti-essentialiste. Bloch est clair dès le début de son argumentation : « On pose ici que toute considération sur l'humain doit partir de l'aliénation ».¹⁵⁸ Feuerbach avait critiqué le phénomène de l'aliénation religieuse ; et cette critique aurait dû, grâce à son anthropologie, re-découvrir l'humain, le vrai *Humain* qui se cachait sous les comportements et les croyances religieuses. Mais cette idée d'Humain est trop abstraite, selon Bloch et Marx l'aurait bien vu. Si Feuerbach avait critiqué Hegel pour son abstraction, « sa réification de concepts », lui même est tombé dans une erreur similaire, en n'imaginant l'humain que comme abstraction de l'individu isolé, comme « une abstraction inhérente à l'individu isolé ». Pour cela, Marx, dans la *thèse VI* aurait dit, comme on l'a vu : « Mais l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, il est l'ensemble des rapports sociaux ».

Feuerbach, enfant de son époque et de son individualisme bourgeois, a donc, selon Bloch, commis l'erreur de ne considérer l'*essence de l'Homme* que comme une abstraction de l'individu bourgeois.¹⁵⁹ En soumettant les individus à une idée abstraite, il s'est rapproché de la Stoa, pensée philosophique qui, pour des raisons historiques et sociologiques bien différentes, avait imaginé aussi une idée d'*humain* abstraite de l'individu :

Or les individus des temps modernes sont des capitalistes et non les piliers privés de la Stoa, et leur lieu universel n'est pas l'antique œcumène qui devait rassembler tous les peuples, mais – en vertu précisément de l'idéalisation de l'antique *Polis* – l'universalité des droits bourgeois de l'homme, dominé par le Citoyen abstrait, idéal d'un genre humain moral. On y retrouve malgré tout d'importantes analogies déterminées par les facteurs économiques (sans quoi il n'aurait pu être question de néo-stoïcisme aux XVII^e et XVIII^e siècles) : ici comme là-bas, la société est atomisée en individus et dominée par un genre abstrait, un idéal abstrait d'humanité, de qualité humaine.¹⁶⁰

157 Bloch préfère les placer dans l'ordre suivant : V, I, III.

158 *Ibidem*, p. 316.

159 Ce que je définis ici comme « essence de l'Homme » est exprimé par Bloch avec « l'humain ».

160 E. Bloch, *Le principe espérance*, p. 317.

Cette conception même est l'objet polémique de Marx. Bloch saisit, de la même manière que Goldmann, l'idée marxienne de l'impossibilité d'accepter l'idée d'homme, l'essence humaine pensée en tant que humanité abstraite, sur quoi se base la philosophie de Feuerbach :

C'est pourquoi la thèse VI s'en prend aussi bien à la conception feuerbachienne d'une humanité en soi, en dehors de l'histoire, que – dans le même ordre d'idées – au concept générique anthropologique qui recouvre une humanité conçue comme une universalité reliant par un lien purement naturel la multiplicité des individus entre eux.¹⁶¹

On pourrait en conclure que, finalement, même si Bloch commence par évoquer un concept absent dans la lecture de Goldmann des *Thèses* – car l'aliénation est un concept que l'auteur franco-roumain a utilisé ailleurs –, la conclusion à laquelle ils parviennent est la même, c'est-à-dire une critique du concept d'essence humaine, au moins dans le sens d'une ontologie de l'être humain. Et pourtant, le discours de Bloch continue avec ces mots : « Marx conserve toutefois la notion d'humanité en tant que notion de *valeur* ; ce qui ressort clairement de la thèse dix ».

Comment expliquer ce glissement par rapport à la lecture de Goldmann ? Quand on a vu le texte du jeune Lukács sur Feuerbach, j'ai précisé qu'on pouvait le lire de deux manières différentes. La première suit l'anti-essentialisme de Goldmann, l'idée d'un humain non ontologiquement définissable¹⁶² ; la seconde oppose à l'anthropologie de Feuerbach, une autre, qui reste une forme d'ontologie, mais qui se base sur un travail immanent sur l'humanité réelle. Et c'est ceci le sens que Bloch donne à l'expression « humanisme réel » de la thèse X.

Balibar, en lisant la thèse VI, remarque que la lecture de Bloch s'oppose à celle d'Althusser exactement sur ce point. Et il affirme que la lecture de Bloch aurait le mérite de connecter, mieux qu'Althusser, le texte de *Thèses* aux autres textes marxistes de la période.

Bloch, selon Balibar, « maintient qu'il existe deux anthropologies successives, de même qu'il existe deux types de matérialisme, et au fond aussi deux types d'humanisme, dont l'un demeure abstrait, parce qu'il se fonde sur l'idée d'attributs éternels de l'homme, tandis que l'autre, suivant les mots mêmes de Marx, est réel et traite des transformations historiques de la société qui engendreront un « homme nouveau ». ».¹⁶³

161 *Ibidem*, p. 318.

162 Je rappelle qu'il s'agit d'une critique au sens normatif de l'expression « essence humaine », voir par exemple l'usage de cette notion critiqué par Althusser. Goldmann a une position sur l'essence humaine qu'il faudra préciser dans les prochaines pages.

163 E. Balibar, « Dall'antropologia filosofica all'ontologia sociale e ritorno », in AA.VV, *Il Transindividuale*, Mimesis, Milano 2014, p. 151. Cet essai a été publié en français en 2014 comme complément de E. Balibar, *La philosophie de Marx*. Le passage que je viens de citer est à p. 202. Quand il est possible je citerai la version française. Il faut pourtant avouer qu'il y a certaines différences entre les deux versions.

Et avec sa lecture sociologique, celle dédiée au pseudo-stoïcisme de Feuerbach, Bloch explique aussi bien les racines de la création de cette essence de l'homme – de racines de classe –, que l'importance de critiquer cet humanisme sans en perdre les connotations positives :

Bloch ne se contente donc pas d'indiquer que l'humanisme abstrait a une dimension de classe, il signale aussi pour nous la difficulté qu'il y a à critiquer *tout* humanisme ou discours anthropologique sans se départir pour autant d'une perspective *universaliste* (y compris, bien entendu, l'universalisme d'un projet socialiste ou communiste).¹⁶⁴

Et Balibar ne peut que conclure qu'aussi bien la critique de l'essence de l'homme par Althusser, que l'humanisme blochien sont deux positions à tenir en considération dans le débat actuel.

La lecture d'Althusser, même s'il partage avec Goldmann une critique de l'ontologie humaine, aboutit à des considérations très différentes. On y reviendra dans quelques pages. Il n'est ici question que de mieux comprendre la position de Bloch. On a vu qu'il critique la notion d'humanité chez Feuerbach, mais en même temps il la conserve à partir d'une autre base philosophique. Donc il maintient une ontologie, une ontologie qui a une importance surtout au niveau moral, « en tant que notion de *valeur* ». Mais quel fondement philosophique imagine-il de donner à cette ontologie ? La lecture de Balibar, qui insiste sur un parallélisme très original entre Althusser et Bloch, nous introduit un plan du discours fondamental, celui du temps :

Ces interprétations sont antithétiques, mais il est intéressant de voir que Bloch et Althusser soulignent tous deux l'importance pour comprendre Marx d'un schème de la temporalité qui inclut objectivement le futur dans le présent à titre de possibilité subversive – à ceci près que pour Bloch ce schématisme caractérise l'*histoire*, l'*expérience*, alors que pour Althusser il caractérise la *théorie* (ou, comme il dira aussi, le *discours*).¹⁶⁵

Donc il y aurait un *futur* qui est déjà présent dans le *présent*. On pourrait imaginer que l'idée de Bloch soit de n'imaginer le présent que comme *acte* et le futur comme *potence*. Cette idée est conforme à la lecture que Lévinas propose de Bloch¹⁶⁶ ; mais pour éviter tout malentendu, Balibar ajoute en note :

Notons que ce schématisme de l'anticipation est très différent de l'idée traditionnelle, héritée de Leibniz, d'un présent « gros de l'avenir » auquel il donnera naissance de façon spontanée où violente. C'en est même le contraire. Il conviendrait évidemment de rapporter cette convergence au fait que Bloch et

164 *Ibidem*. P. 203 de l'édition française.

165 *Ibidem*, p. 150. P. 200 de l'édition française.

166 E. Lévinas, « Sur la mort chez Ernst Bloch », in E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée* (II édition), Librairie Philosophique J. Vrin, 1986, Paris, 74-76.

Althusser (de façon indépendante) ont fait de la « non-contemporanéité à soi » la structure typique du présent.¹⁶⁷

Donc c'est dans cette ambiguïté temporelle qu'on doit chercher le lieu à partir duquel Bloch construit son ontologie. Dans la continuation de son paragraphe sur la question anthropologique dans les thèses, c'est à dire la deuxième partie de sa quadripartition, il affirme que la notion d'« humanisme réel » a été abandonnée par Marx dans les ouvrages postérieurs aux *Thèses*, pour éliminer toute forme d'ambiguïté, en quittant le langage bourgeois et en en créant un autre qui convienne à la révolution prolétaire. Mais il ne s'agit pas d'abandonner l'humanisme ; au contraire :

C'est en mettant tout l'accent sur la valeur constituée par une opposition réellement humaniste, c'est-à-dire par un « humanisme réel », qui ne vaut que comme humanisme socialiste et n'est admis que comme tel, que la thèse 10 affirme « Le point de vue de l'ancien matérialisme est la société bourgeoise ; le point de vue du nouveau matérialisme c'est la société humaine où humanité socialisée ». L'Humain ne se trouve donc pas partout, dans toute société, « en tant que généralité immanente, muette, ne reliant tous les individus que par un lien purement *naturel* », il ne fait d'ailleurs partie d'aucune généralité existante, mais suit plutôt un processus difficile, il ne sera gagné que par le communisme et se confondra avec lui. C'est la raison pour laquelle le point de vue nouveau, celui du prolétariat, renonce si peu à la notion de valeur de l'humanisme qu'il la place au contraire, enfin, dans le contexte qui est le sien ; plus le socialisme est scientifique, et plus il est concrètement centré sur *le souci de l'homme, plus il vise par des moyens concrets à la suppression de l'aliénation*.¹⁶⁸

Donc l'humain n'est pas partout et il ne se donnera que quand l'aliénation sera éliminée. On voit, donc, l'importance du concept d'aliénation pour Bloch et pourquoi il le considère comme central pour l'interprétation des *Thèses*. Ce n'est qu'une critique de l'aliénation qui peut nous aider à construire une ontologie de l'homme, non le contraire. On ne peut pas faire une théorie ou une analyse de l'aliénation actuelle à partir d'une anthropologie philosophique abstraite à la Feuerbach : on doit partir d'une critique immanente de la réalité, et montrer à partir de cela les « potentialités » de l'humain, en ce sens perçu comme « valeur ». C'est à partir de ces possibilités, qui se donnent dans la lutte et qui donc sont aléatoires, que l'ontologie de l'homme devient possible.¹⁶⁹ C'est-à-dire, à partir, de ce concept d'*Ad-venant* qu'on a évoqué tout-à-l'heure.

Si on revient un moment sur le concept de travail/praxis, on voit bien comment, finalement, l'homme n'est qu'un sujet – grâce au travail qui lui permet de rentrer subjectivement dans le monde

167 E. Balibar, « Dall'antropologia filosofica all'ontologia sociale e ritorno », in AA.VV, *Il Transindividuale*, p. 150 note 9. P. 200 et note 12 de l'édition française.

168 E. Bloch, *Le principe espérance*, p. 318.

169 Il faut rappeler la note de Balibar dans ce contexte : le futur n'est pas présent de maintenant et on ne peut pas qu'en attendre la « naissance ». Le futur, l'humain sont l'objet des combats politique actuels.

– qui ne peut se trouver lui-même, son être véritablement sujet, que dans l'*Utopie*, dans l'*Ad-venant*, donc par la lutte pour la révolution. Lévinas a très bien compris ce moment si important de la philosophie de Bloch. Dans son essai dédié aux théories du philosophe allemand il explique ce passage en ces termes :

Concevoir ainsi la vérité, c'est dénoncer comme purement idéologique – ressortissant d'un savoir inachevé, de la science de l'être inachevé – la notion d'un être qui serait, de toute éternité, réel ou qui se déroulerait dans un temps imitant dans sa mobilité une éternité immobile de l'achèvement. Poser la praxis comme conditionnant la vérité, c'est prendre au sérieux le temps ; c'est entendre par avenir ce qui vraiment n'est pas advenu et ne se préexiste pas en aucune façon : ni comme impliqué dans les plis de l'explicite, ni comme profond dans le mystère de l'intimité, ni comme Dieu ramassant le temps dans sa transcendance, ni comme *Deus sive Natura*. Dieu sans transcendance certes, mais contenant l'avenir dans l'éternité de la Nature. L'avenir de la praxis n'a encore lieu à aucun titre. Il est avenir d'utopie dans l'ouverture de la pure expérience. Sans elle l'activité qui parachève l'être – c'est-à-dire l'humanité – ne pourrait ni commencer ni continuer dans sa longue patience de science et d'effort.¹⁷⁰

Finalement, le paragraphe de Bloch sur le troisième point présent dans les *Thèses*, celui qui porte sur la mise à l'épreuve de la théorie, approfondit les concepts du premier, c'est-à-dire ce que Goldmann désigne par l'expression « monisme ». Le rapport théorie-praxis n'est pas celui pensé par le point de vue bourgeois, celui pour lequel chaque idée doit trouver une confirmation expérimentale et chaque théorie peut trouver une application pratique, qui est séparée de l'acte cognitif initial. Il n'y a pas une technique séparée de la théorie pure. Mais chaque pratique, en tant que travail, est déjà une entrée dans l'être. Si pour la pensée classique, la théorie était la « clé » pour la compréhension du réel, pour Marx elle devient le « levier » pour le soulever (dans le sens physique, mais surtout dans le sens lié au concept de révolte).¹⁷¹ Et donc, conclut Bloch : « La pensée juste et l'acte juste ne font donc finalement qu'un. L'activité en même temps que l'attitude partielle s'y trouvent au départ et resurgissent à la fin comme conclusion vraie »¹⁷².

La comparaison entre la lecture de Goldmann et de celle de Bloch sur les onze thèses nous éclaire, je crois, autant sur les similitudes entre les deux pensées que sur leurs importantes différences. Tous les deux fondent leur humanisme à partir :

1. d'une affirmation de la possibilité active du sujet d'intervenir sur le réel
2. d'une limitation de cette possibilité à partir de notations historiques et sociales

170 E. Lévinas, « Sur la mort chez Ernst Bloch » in E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, pp. 74-76.

171 E. Bloch, *Le principe espérance*, 324

172 *Ibidem*, pp. 324, 325.

3. d'une critique à toute forme d'humanisme abstrait d'une interprétation immanente des faits réels

Mais à la question de comment garder l'humanisme sans une idée abstraite d'homme, fixée au delà de l'histoire, Bloch répond avec l'idée de l'*Ad-venant*, avec une ontologie du non-encore, c'est-à-dire en donnant un sens ontologique et normatif à l'*Utopie*¹⁷³ ; Goldmann, au contraire, n'accepte aucune ontologie dans le sens classique du terme et il fait recours à la notion de *pari*. Le futur est toujours la catégorie fondamentale et l'espérance est toujours un moment clé. Mais, la fondation philosophique est profondément différente.

On a déjà proposé, de façon introductive les différences entre l'humanisme de Fromm et celui de Goldmann. On peut considérer ces extraits du *Principe Espérance* comme une fondation plus approfondie philosophiquement de la position exposée par Fromm dans son petit livre sur Marx. Et, en ce sens, je crois avoir éclairci un peu mieux l'originalité de la position de Goldmann par rapport à ses deux collègues.

Dans un travail collectif que j'ai déjà cité plusieurs fois, Balibar et Morfino ont proposé des commentaires très intéressants. L'ancien élève d'Althusser, on vient de le voir, a travaillé sur la *thèse VI* en se confrontant avec l'ancien maître (et ami) et avec Bloch. La choix de ne pas s'intéresser à Goldmann dans un essai dédié à l'interprétation des *Thèses sur Feuerbach* est étonnant, notamment si le travail collectif porte le nom, traduit de l'italien, « Le transindividuel ». Cela explique probablement le choix de Morfino de placer après cela un article dédié à la critique d'Althusser par Goldmann – centré sur le même essai extrait de *Marxisme et sciences humaines* dont on a parlé – et sur le concept de transindividuel et la différence entre la conception goldmannienne et celle développée par l'école althusserienne. Il est donc intéressant d'analyser ces deux articles, que ce soit simplement pour comprendre l'actualité possible du discours goldmannien, ou pour nous introduire à la notion de sujet transindividuel.

173 Cette position est évidemment partagée par Lukács dans le petit essai sur Feuerbach que j'ai cité auparavant. De fait, le philosophe hongrois continuait son discours avec ces mots : « Marx, dès sa période dite feuerbachienne, a renversé dialectiquement Feuerbach. Il considère le critère de l'homme comme racine en tant que critère par rapport auquel il faut apprécier la vie de l'homme dans la société ; il apparaît alors que l'homme n'existe pas et ne peut pas exister dans la société actuelle », G. Lukács, « Ludwig Feuerbach », p. 131. On remarque la proximité stylistique et conceptuelle de ce passage et du célèbre passage de la *Lettre à Ruge* de Marx, quand il parle du « rêve d'une chose ».

2.3 BALIBAR OU GOLDMANN? LE PARI SUR LA LIBERTÉ HUMAINE

Pour comprendre vraiment l'idée d'humanisme de Goldman, donc l'idée d'humanisme qu'il a développée dans sa carrière, avec toutes les nuances dont on a déjà parlé avant, il faut probablement le rapporter à un discours qui essaie d'être à la fois marxiste et anti-humaniste. L'essai de Balibar développe un point de vue de ce type, en essayant de reporter à une référence plus précise aux textes marxistes le discours que Althusser avait proposé dans le *Pour Marx*. La figure de Bloch, finalement, lui sert à montrer quelles sont les apories non résolues par l'ancien « maître ». Selon le commentaire d'Althusser à la sixième thèse, même si Marx utilise l'expression « essence humaine », l'idée est celle de critiquer aussi bien n'importe quel humanisme que n'importe quelle tentative d'anthropologie philosophique. Par contre, cette lecture, pour démontrer l'existence d'une coupure épistémologique avec les écrits précédents, aurait dû montrer des occurrences de ce nouveau point de vue dans les écrits marxistes de la même période. Balibar n'estime pas que ce travail ait été accompli. Mais il ne peut non plus accepter le discours ontologique de Bloch ou n'importe quelle autre lecture humaniste. Et cela, en acceptant – et on l'a vu – que la lecture de Bloch semble plus en cohérence avec ce que Marx écrit dans *La sainte famille* ou *L'idéologie allemande*.

Balibar divise son analyse du texte en trois parties : la première qui vise à expliquer la « pars destruens » du discours de Marx ; la deuxième qui reconstruit la « pars construens » et une dernière qui essaie d'en trahir des conclusions théoriques. Cette analyse se caractérise par un énorme travail sémantique et de reconstruction historique-philosophique des problématiques. Il s'intègre à l'intérieur de la lecture de Marx que l'auteur avait proposée dans le célèbre *La philosophie de Marx*, mais le but est d'aller même un peu au-delà de ce dernier¹⁷⁴.

La *pars destruens* commence avec une enquête attentive sur la signification exacte du mot « essence » dans l'expression « essence humaine ». Marx utilise plus exactement le mot *Wesen*, traduisible soit par « essence » soit par « être ». La différence entre essence et être nous renvoie à la philosophie grecque et en général à l'histoire de la philosophie. La tradition qui fait référence à Aristote a toujours pensé l'essence en tant que genre :

Chaque individu est un représentant du type, et on peut le concevoir *séparément* comme formé (ou « créé » d'après ses propriétés essentielles : en conséquence, tous les individus « partagent » une même relation à ce type mais, dans cette relation qui leur est « commune », ils demeurent pourtant *isolés* les uns des autres, car (même si c'est de façon plus ou moins parfaite) chacun porte en lui le *type entier* (qui peut évidemment être social ou moral plutôt que simplement physique). C'est donc seulement *a posteriori*, quand ils ont déjà été constitués comme individus « génériques », qu'ils peuvent *entrer en relation* les uns avec les

174 D'ailleurs, j'ai déjà mentionné que cet essai a été intégré à la troisième édition de *La philosophie de Marx*.

autres de différentes manières : mais ces relations sont par définition accidentelles, elles ne définissent pas leur essence.¹⁷⁵

D'autre part, cette idée est entrée en crise déjà avec Kant :

Notons cependant que, de Kant à Feuerbach, l'idéalisme allemand s'est employé à *corriger* cette représentation métaphysique en lui ajoutant l'idée que, dans le cas de l'*espèce humaine*, se distinguant en cela de toute autre, les individus possèdent une autre attribution essentielle, tenant à la *conscience* qu'ils ont de leur relation au genre commun. Les êtres humains ne se définissent pas seulement par une *appartenance* au genre humain, mais par la conscience qu'ils ont de cette appartenance (idée dont Marx s'était lui-même abondamment servi dans des textes antérieurs).

Ce qui leur permet aussi d'édifier une communauté morale à partir de cette conscience. En ce sens on peut dire que leur « être en commun » ou leur « essence communautaire » (*Gemeinwesen*) est toujours déjà présent en puissance dans leur « essence générique » (*Gattungswesen*). Il est loisible de voir dans ce correctif « humaniste » une influence oblique, au sein de la tradition métaphysique, de l'*autre lignée* de pensée de l'individualité, celle que signale justement l'usage par Marx du mot *inwohnend*.¹⁷⁶

Mais, de cette manière on rentre dans une autre tradition selon Balibar. C'est la tradition de Saint Augustin, par exemple, qui veut que la vérité de l'homme soit à l'intérieur de lui-même. Il s'agit d'une vision plus connotée au niveau moral et, surtout, normatif. La critique de Marx serait, donc, plutôt vouée à bouleverser cette conception de l'homme.

Balibar me semble avoir parfaitement raison. Et pourtant, il faut dire qu'il ne fait que rendre explicite ce qui me semble être déjà clair : il est difficile de penser que Marx ait été vraiment intéressé par un débat sur une définition du genre humain de type biologique ou similaire. Il est évident qu'il vise à l'usage moral et politique qu'on peut faire de la notion de « humain ».

Des pensées très différentes ont accepté ce point de vue, en le déclinant de différentes façons à chaque fois originales. Balibar ne s'intéresse pas aux tentatives fondées sur des approches psychologiques. Par contre il devient « plus intéressant pour nous d'envisager des variantes *transcendantales*, qui affrontent comme telle la question politiquement la plus décisive, qui concerne les relations (et les tensions intrinsèques) entre *verticalité* et *intérieurité*, ou entre *transcendance* et *immanence*, inhérentes à la problématique de la subjectivité et du sujet. ». Et il ajoute : « c'est donc seulement par référence à ce second modèle et à la tradition qu'il recouvre, qu'on peut pleinement saisir la dimension « subjective » de la critique marxienne. »¹⁷⁷.

175 E. Balibar, article cité, in *Il transindividuale*, p. 155. P. 213 de l'édition française

176 *Ibidem*. P. 213-214 de l'édition française.

177 *Ibidem*, p. 156. P. 215 de l'édition française.

Donc cette idée d'essence impliquerait, selon Balibar, une « verticalité » : dans son intériorité l'homme est assujéti à une transcendance, une transcendance qui est normative. Dans la pensée médiévale, par exemple, cela est expliqué théologiquement. Kant, avec l'impératif catégorique, arrive à concilier cette exigence avec l'esprit moderne qui n'accepte plus le concept classique de souveraineté.

Selon Balibar, Marx reconnaît en Feuerbach une idée d'essence humaine qui ressemble à la conception kantienne. Mais il s'agirait d'une essence « muette », car il n'est capable de représenter l'humanité que comme genre (donc de manière aristotélicienne). Pourquoi ? Balibar fait l'hypothèse que Marx estime que l'idée qui « possède » de l'intérieur l'humain – dans la pensée de Feuerbach – ne soit que « l'idée de la propriété (privée), dont Marx suggère ailleurs qu'à l'époque bourgeoise elle s'est substituée à Dieu en tant que « vérité intérieure » et source d'injonction souveraine pour l'homme »¹⁷⁸

La *pars construens* est évidemment le moment de son discours le plus intéressant pour Balibar. En tant qu'hégélien, Marx a opposé aux conceptions abstraites de Feuerbach la « réalité effective » de l'homme. Cette réalité n'est pas *Realität*, donc Marx ne veut pas être « true to the facts », c'est-à-dire fidèle aux données. Il utilise plutôt l'expression *Wirklichkeit* :

Ce qui ne veut pas dire seulement qu'il faut indiquer ce que l'essence humaine *est effectivement*, mais ce qu'elle devient *quand elle est effectuée*, c'est-à-dire *produite*, en tant que résultat des opérations matérielles et historiques – point sur lequel, on l'a vu en particulier avec Bloch, Marx ne se lasse pas d'insister dans l'ensemble des Thèses, en ayant recours aux concepts caractéristiques de praxis et de *Tätigkeit* ou activité. Et même davantage : il faut penser ce qui identifie l'essence avec une effectuation ou un processus de réalisation « en acte ».¹⁷⁹

Conformément à cela, Balibar affirme que même l'idée de *Wesen* doit être pensée à partir de la philosophie d'Hegel et donc de l'*Aufhebung*. Sa conclusion peut sembler étrange. Il accepte, finalement, la lecture d'Althusser qui veut que Marx ne propose rien d'autre qu'une critique de toute conception de l'essence humaine. Il justifie pourtant cette idée par la philosophie hégélienne et les indications de Bloch :

Alors ce que vise la critique marxienne n'est pas seulement *une représentation (encore) abstraite* de l'essence humaine, à laquelle on opposerait une conception concrète de l'essence, mais c'est la notion même d'une essence de l'homme qui est une « abstraction ». Althusser a donc raison sur ce point, mais c'est Bloch qui en donne la clé en rapprochant systématiquement l'invention de la catégorie de *praxis* dans les *Thèses* du mot d'ordre de Marx dans la même période : « réaliser

178 *Ibidem*, p. 157. P. 217 de l'édition française.

179 *Ibidem*, p. 158. P. 219-220 de l'édition française.

la philosophie », ce qui ne se pourrait pas si elle n'était pas simultanément « niée » ou « relevée » (*aufgehoben*) en tant que simple philosophie. Comme on sait, l'inverse aussi est vrai pour Marx : la philosophie ne peut être « niée » sans être simultanément « réalisée » (ou sans *devenir réalité*, entrer dans le réel).

Et il poursuit:

À quoi j'ajouterais simplement ceci : dans le contexte de la VI Thèse, puisque la forme typique de la philosophie à laquelle s'en prend Marx est le discours anthropologique, on doit pouvoir dire que l'*anthropologie en tant que figure philosophique* (ou comme dirait Althusser, « problématique ») doit être à la fois niée (*aufgehoben*) et réalisée (*verwirklicht*).¹⁸⁰

Jusqu'ici, on peut remarquer une forte consonance avec le discours de Goldmann. La critique de Balibar à la notion d'*essence humaine* – ou mieux, sa lecture de la position que Marx aurait eu dans les *Thèses* – mène finalement à l'impératif de réaliser cette humanité. On pourrait presque dire que la différence entre Balibar qui préfère critiquer tout humanisme et toute anthropologie et Goldmann qui se définit humaniste et qui dit « Le principal objet de toute pensée philosophique est l'homme, sa conscience et son comportement. À la limite, toute philosophie est une anthropologie »¹⁸¹ n'est que extérieur, presque esthétique. Les choses sont pourtant plus complexes. Ce choix anticipe un contraste théorique fondamental qui doit encore, tout simplement, apparaître à nos yeux. En ce sens là, il est intéressant de voir la suite du discours de Balibar.

La phrase clé de la thèse VI est celle qui veut que l'« essence humaine » ne soit dans son *Wirklichkeit* rien d'autre que « l'ensemble des rapports humains ». Après avoir expliqué dans la *pars destruens* l'expression « essence » dans sa complexité historique et philosophique, en montrant que finalement Marx en proposerait une critique, on peut s'attendre que Balibar nous explique la signification de l'expression « rapports humains ». Mais, avant d'affronter ce problème, je préfère résumer son analyse du mot « ensemble ». Il fait l'hypothèse – d'ailleurs il serait compliqué d'avancer quelque-chose de plus qu'une hypothèse – que le choix de Marx d'utiliser un mot étranger ne soit pas « innocent » ou fortuit. De fait, au lieu d'employer une expression allemande, l'auteur de Trèviri a préféré emprunter au français le mot « ensemble », qui n'est donc pas traduit dans la traduction française déjà proposée. Ce choix, selon Balibar, viserait à éviter des mots qui pourraient suggérer des liens avec l'idéalisme aux yeux d'un possible lecteur.¹⁸² Ainsi, Marx aurait choisi un mot français pour éviter toute confusion avec la notion de totalité hégélienne, c'est-à-dire qu'il aurait développé une conception de *totalité* ouverte, non rigidement et téléologiquement définie.

180 *Ibidem*, p. 159. P. 220 de l'édition française.

181 L. Goldmann, *DC*, p. 16.

182 Je rappelle, en tout cas, que les *Onze thèses* n'étaient pas pensées pour la publication.

On pourrait imaginer que le contraste avec Goldman commence à ce niveau. Le penseur franco-roumain a été toujours un défenseur de la « totalité » hégélienne, et de son emploi dans *Histoire et conscience de classe*. Pourtant, il faut dire que Goldman a beaucoup travaillé sur la définition de *totalité* pendant sa carrière. Je n'aurai pas ici la possibilité de bien éclaircir ce point, mais si on tient en considération le fait que Goldman dit clairement de ne pas considérer la *totalité* comme un concept, mais plutôt comme une *catégorie*, on comprend facilement que beaucoup des préoccupations de Balibar sont prises en compte – sans que cela mène, bien évidemment, à une coïncidence entre les deux discours¹⁸³.

Pour revenir à l'expression « les rapports sociaux », Balibar propose une interprétation très intéressante et attentive. Je ne peux cependant en présenter ici que les grandes lignes. L'essence du discours est qu'il s'agit d'une problématique compliquée par des situations sémantiques qui lui sont inhérentes. Premièrement, le mot *rapport* et son synonyme *relation* ne traduisent pas parfaitement les termes allemands originaux. De plus, il ne faut pas oublier que le concept de « rapport social » avait été conçu au début du XIX siècle par des sociologues français, et que cette tradition est tenue en compte et par Hegel et par Marx. Mais la complication plus importante se situe ailleurs : il est difficile de ne pas lier cette thèse aux théories marxistes qui s'ensuivirent. Ainsi, on tendra à lire « rapports sociaux » comme synonyme de rapports « économiques », introduisant dans les thèses les idées du matérialisme scientifique de l'*Idéologie allemande*¹⁸⁴ ; Et on tendra aussi à interpréter la *X thèse* – notamment le passage sur l'essence humaine – comme l'idée que le problème de Feuerbach serait celui de ne pas voir que la vraie essence de l'homme c'est l'homme socialisé, l'homme qui vit dans le communisme. Il s'agit d'une lecture plausible selon Balibar et il remarque que l'édition d'Engels, avec une petite modification de l'original marxien, aura aidé cette interprétation :

Les corrections proposées par Engels sont très révélatrices : elles font venir au jour un contenu politique latent, mais au risque de déplacer les implications théoriques. Il semble qu'Engels craignait que l'apposition « *die menschliche Gesellschaft* » = « *die gesellschaftliche Menschheit* » ne soit pas perçue comme tautologique. D'où – n'oublions pas non plus la date : 1888 – l'introduction d'un contenu explicitement socialiste par la transformation du second membre en « *die vergesellschaftete Menschheit* » : humanité socialisée, c'est-à-dire une société (ou un « monde » social) dans laquelle les individus ne sont plus *séparés* de leurs conditions d'existence collectives par l'institution de la propriété privée. Sur cette base nous comprenons que les individus (bourgeois aussi bien que prolétaires) soient projetés dans un genre de vie « abstrait », qui fait de l'égoïsme ou de l'individualisme la forme de vie normale ou naturelle, *aliénant* les êtres humains en les coupant des relations à autrui dont dépend, en fait, leur existence pratique

183 Sur la question *totalité* comme catégorie et non comme concept voir *LH*.

184 Donc son relatif « réductionnisme » économique et son ontologie sociale.

et affective. Une telle séparation est aussi inévitablement une « scission du moi » (*Selbstzerrissenheit*) insupportable : c'est la forme d'aliénation que les religions cherchent à composer de façon imaginaire en projetant dans l'au-delà l'espoir d'une reconstitution de la communauté (IV thèse). Et pour achever cette clarification, Engels met aussi entre guillemets l'adjectif « *bürgerliche* » : façon d'indiquer que si le terme conserve le sens technique qu'il a dans la philosophie d'Hegel (aujourd'hui traduit le plus souvent par « société civile », par opposition à la « société politique, c'est-à-dire l'État), la société dont il parle avait aussi un caractère *bourgeois*, ou qu'il s'agissait d'une société dans laquelle les rapports sociaux sont dominés par la logique de la propriété privée, qui est la cause de l'individualisme et de l'aliénation.¹⁸⁵

Et la conclusion est que :

On peut alors expliciter complètement l'argument impliqué dans la X thèse : le « matérialisme ancien » (auquel Feuerbach appartient encore) ne sera jamais en mesure de surmonter l'aliénation qu'il dénonce éloquemment, parce qu'il s'agit toujours d'une philosophie « bourgeoise » qui suppose un individu « naturellement » séparé des autres (ou référé *isolément* à l'essence humaine) ; un « nouveau matérialisme » au contraire – celui qui a pour catégories fondatrices les rapports sociaux constitutifs de l'humain, et la *praxis* ou le mouvement de transformation pratique déjà à l'œuvre dans toute forme de société – posera que *l'humanité revient à son essence* (à son mode d'être authentique) en *reconnaissant* sa propre détermination « sociale » au lieu de la dénier, de la refouler et de la contredire. Ce qui signifie que l'humain était toujours déjà « social » par ses *conditions matérielles* ou formait *en soi* un ensemble de rapports sociaux, mais qu'il était *pour soi* aliéné et intérieurement scindé, contredisant son essence dans son idéologie et dans ses institutions – une contradiction que la société « civile bourgeoise » moderne pousse évidemment à l'extrême. Il faut que cette contradiction soit maintenant résolue, et que la société se réconcilie avec elle-même, en éliminant *pratiquement* ses propres « productions » aliénantes – autrement dit qu'elle est à la fois pleinement « humaine » et effectivement « sociale ».¹⁸⁶

Pourtant, l'hypothèse de Balibar est que la position de Marx est moins explicite et le « social » humain est indiqué plutôt comme possibilité et non comme ontologie. Les lignes de Balibar sont à cet égard très nettes :

Marx suggérerait qu'un rapport authentique des sujets à leur propre « être » ou « essence » (*Wesen*) aurait pour conséquence inévitable de transformer de fond en comble notre intelligence de ce que signifie « être (un) humain », parce qu'il montrerait que l'humain est essentiellement « social », où le social est à la fois *une condition de possibilité* de toute vie individuelle (« l'homme est un animal social », comme disaient les continuateurs médiévaux d'Aristote) et une *réalisation idéale* des aspirations éthiques de l'homme (en d'autres termes une vie

185 E. Balibar, article cité in *Il transindividuale*, p. 163. Pp. 227-228 de l'édition française.

186 *Ibidem*, p. 164-165. Pp. 228-229 de l'édition française.

« communiste »). Engels suggère que l'histoire est un *processus de socialisation* dont surgissent pour finir les conditions permettant de transformer la nature humaine d'une façon révolutionnaire. Cette redistribution de l'aspect éthique et de l'aspect historique des catégories du « social » et de l'« humain » entre les registres complémentaires des *moyens* (historiques) et de la fin (éthique) a aussi pour effet d'injecter dans les formules de Marx une ontologie sociale qui n'y est pas nécessaire (ou qui n'y figure pas *littéralement*). En conséquence, réduisant ce qui faisait l'indétermination des formules de Marx, elle restreint leurs possibilités d'interprétation.¹⁸⁷

La position de Bloch – ou bien celle de Lukács – visant une ontologie sociale de l'être humain n'est donc pas une erreur d'interprétation évidente. Mais elle suit l'hypothèse d'Engels, tandis que Balibar préfère une autre lecture. On voit bien, comme il arrive à justifier la position anti-humaniste d'Althusser, en cherchant de tenir en compte aussi des positions effectives de Marx. En ce sens, Balibar explique, comme on l'a déjà anticipé, que Marx aurait en suite accepté les idées que Engels suggère avec son édition. Il reste que les potentialités philosophiques des thèses vont au-delà du matérialisme historique de l'*Idéologie allemande*. Il est évident, déjà, que Goldman n'accepterait jamais l'idée d'une rupture entre les *Thèses* et les ouvrages successifs de Marx, même s'il défend l'idée que l'*Idéologie allemande* souffre de quelques limites théoriques. Mais dans le fond, les différences entre les deux lectures – celle de Goldman et celle de Balibar – ne semblent pas trop fortes. On pourrait dire que, d'un côté, le discours de Balibar donne une consistance théorique nouvelle et différente à la critique goldmannienne de l'ontologie de l'être humain. On verra bientôt que Morfino n'est pas d'accord avec cette interprétation.

Pour l'instant, il est plus important de voir comment Balibar termine son discours. Il conclut sa lecture de la *pars costruens* de la thèse VI, avec une acceptation *de facto* de l'interprétation d'Althusser :

Écrire que « dans sa réalité effective [l'essence humaine] n'est pas une abstraction qui vient habiter [ou s'incarner dans] l'individualité singulière [isolée des autres], mais l'ensemble [ouvert, indéterminé] des rapports sociaux », c'est accomplir un geste à la fois théorique et performatif qui transforme le sens des termes dont il se sert en même temps qu'il les emploie. En s'appliquant de façon matérialiste » au problème anthropologique, le terme d'essence acquiert aussi une signification paradoxale aux yeux des philosophes, « anti-otologique » plutôt qu'ontologique au sens traditionnel, qui en inverse les conséquences : au lieu d'unifier une multiplicité d'attributs pour en faire une totalité, il ouvre un champ indéfini de métamorphoses et de transformations historiques. Les individus dont il indique la communauté d'essence sont essentiellement, pour parler comme Spinoza, des *modes* du rapport social qu'ils produisent activement,

187 *Ibidem*, p. 165-166. P. 230 de l'édition française. Le texte contenu entre crochet est, dans ce cas, de Balibar.

et ils entrent en relations avec tous les autres en même temps qu'avec leurs conditions naturelles.¹⁸⁸

Il conclut le discours en introduisant le problème fondamental de la subjectivité : « cette critique montre ainsi la possibilité d'une alternative *générale* aux diverses notions d'individualité et de subjectivité héritées de la métaphysique occidentale, mais elle évite en même temps d'y substituer une nouvelle figure même sécularisée de l'"être suprême" ou de l'"essence de toutes les essences" »¹⁸⁹. Mais, quand il faut arriver à des conclusions, la position althusserienne semble trop étroite. Il est vrai, dit Balibar, que n'importe quelle anthropologie philosophique doit s'appuyer sur une ontologie et que la thèse VI en montre l'impossibilité ; il est même vrai que des solutions à la Bloch, donc d'une ontologie sociale (ou même d'un social ontologique/ontologisé) sont inacceptables. Il reste quelque chose qui finalement n'est pas satisfaisant. Dans la critique de tout humanisme, il a fallu utiliser la notion d'humain. Il en retient la solution de découvrir une idée différente de l'humain :

Mais il restait à éclaircir l'énigme, au moins verbale, tenant au fait qu'une fois de plus nous nous trouvons dans l'obligation de parler de l'« homme » ou de l'humain dans le moment même où nous tentons de soustraire notre discours à l'humanisme théorique, c'est-à-dire à toute possibilité de définir l'humain *avant* d'avoir décrit la multiplicité des *voies différentes* de mettre les hommes en rapport ou de se rapporter à l'humain – tâche par définition inachevable. Je ne vois, en réalité, qu'une seule façon de surmonter cette difficulté, qui est de tirer toutes les conséquences du fait que les « êtres humains » (ou les « hommes » selon l'usage classique) *n'existent qu'au pluriel*. Ce qui ne revient pas seulement à affirmer (thèse d'Hannah Arendt) qu'une pluralité faite de personnes ou de singularités constitue la condition humaine comme telle, ni même (thèse d'Antonio Negri) que la figure de l'existence humaine dans la société et dans l'histoire est la *multitude*, mais que les rapports sociaux au sens fort, associant les êtres humains les soustrayant à l'« isolement (sinon à la solitude...), sont aussi ceux qui *rendent irréductibles leurs différences* – que ce soient des différences de classes (comme le veut le marxisme classique) ou d'autre encore – qu'on peut dire tautologiquement « anthropologiques » – pas nécessairement cohérentes entre elles¹⁹⁰

Donc, l'humain se dit au pluriel et finalement, il s'agit d'un pluriel qui se décline à partir des classes sociales. Balibar introduit ici la notion de sujet transindividuel, même s'il nomme le concept ailleurs dans l'essai. Mais, c'est à ce moment qu'il commence à rentrer dans le cœur problématique des *Thèses*. Quel est le sujet dont Marx parle ?

188 *Ibidem*, p. 167. P. 235 de l'édition française.

189 *Ibidem*. P. 235 de l'édition française.

190 *Ibidem*, p. 169. Pp. 237-238 de l'édition française.

En d'autres termes, les rapports sociaux sont toujours intérieurement déterminés comme différences, transformations, contradictions et conflits, de façon suffisamment radicale pour ne laisser subsister comme « communauté » ou comme « être-en-commun » (*Mitsein*) que les différences et l'hétérogénéité même qu'ils créent. Ce qui veut dire aussi : les différences ne relèvent pas de l'isolement, de l'individualisme, ou du particularisme, mais du *rapport* comme tel. *Les différences mettent en rapport*. Mais ceci revient à expliquer que les rapports sociaux sont des « pratiques » (ou que l'essence de la société est la praxis, comme Marx l'affirmait fortement dans les *Thèses*). Car le trait distinctif des rapports (et aussi la raison pour laquelle, au second degré, ils doivent s'articuler entre eux, agir les uns sur les autres, sans pour autant former un seul « tout »), c'est la façon dont ils *en transforment d'autres*, dont ils sont *transformés par d'autres*, et finalement dont ils *transforment la modalité du rapport* lui-même.

Ainsi que l'indique Marx, « rapport » et « praxis » sont des termes strictement corrélatifs, le second n'étant pas moins métamorphique ou *veränderbar* que le premier, ce qui apparaît dès que la notion de réalité effective est coupée de son idéal (théologique et spiritualiste) de « complétude », et se retrouve pensée suivant le modèle d'une « infinité ouverte ». ¹⁹¹

Donc, comme pour Goldmann, c'est dans la possibilité de transformer la réalité que se situe l'existence d'un sujet collectif. Balibar explique en note, un autre concept important qui nous aide à comprendre sa notion de « totalité » :

Cela explique aussi, d'après moi, pourquoi il n'est pas suffisant de mettre en relation la primauté des *relations sociales* avec l'émergence d'une anthropologie historique (ou, au cas de cet enjeu, culturelle) : car une telle anthropologie (dont on retrouve l'incomparable prototype dans la description hégélienne des « époques » de l'histoire humaine comme constructions d'idées *spirituelles* de l'humain) relativise seulement (chronologiquement, géographiquement) la validité de n'importe quelle définition de l'*essence humaine*, mais ne touche pas le fait qu'une telle définition doit être commune à chacun dans la société prise en considération, ou subordonner à son intérieur toutes les oppositions et différences. ¹⁹²

191 *Ibidem*, pp. 169-170. Pp. 238-239 de l'édition française.

192 *Ibidem*, note 21. Je n'ai pas trouvé la même note dans l'édition française du texte, qui est d'ailleurs postérieure à celle italienne. J'ai décidé de traduire moi-même ce passage en français. Je recopie ici aussi la version en Italien : « Questo spiega anche, a mio vedere, perché è insufficiente mettere in relazione il primato delle 'relazioni sociali' con l'emergenza di un'antropologia storica (o, per questa posta in gioco, culturale): perché una tale antropologia (il cui praticamente insuperabile prototipo risiede nella descrizione hegeliana delle 'epoche' della storia mondiale come costruzioni di successive idee 'spirituali' dell'umano) relativizza solo (cronologicamente, geograficamente) la validità di qualsivoglia definizione dell' 'essenza umana', ma non rimuove assolutamente il fatto che una tale definizione deve essere comune a ognuno nella società considerata, o subordinare al suo interno tutte le opposizioni e le differenze ».

On voit bien que cette idée de totalité est systématiquement anti-hégélienne. Et à ce niveau, comme il a été dit, le rapport avec Goldmann est problématique, sans constituer nécessairement une rupture totale.

Or, si on se souvient la position de Goldmann, du moins telle que je l'ai expliquée, l'hypothèse de fond est qu'il existerait dans la société un mécanisme intérieur d'auto-régulation. Balibar, reconnaît que la problématique est exactement celle-ci. Quel est l'équilibre entre la subjectivisation externe, donc le déterminisme social – la détermination sociale du sujet –, et la capacité du sujet à modifier la réalité ? Si ni la solution de Lukács ni celle d'Althusser ne sont acceptables, alors que faire ? La position d'Hegel est probablement la plus forte que l'histoire de la philosophie ait confiée à Marx. Comment la critiquer ?

Comment faire pour critiquer cette construction à la fois spiritualiste et téléologique sans retourner purement et simplement à une représentation mécanique et naturaliste qui élimine le côté subjectif en construisant les rapports sociaux comme relations externes, mais aussi, du même coup, en faisant des *termes* qui les supportent (qu'il s'agisse d'individus ou de collectifs : nations, cultures, classes, etc.) autant d'éléments passifs, « naturels », artificiellement autonomisés par rapport à ce qui les « met en relation » ? Mais inversement, *pourquoi dénoncer le *prima de l'extériorité** (sous les formes de spatialité, de la matière, de la dissémination, de la contingence...) que tous les spiritualismes ont en horreur, et que la tradition matérialiste au contraire revendique, en essayant d'y implanter sa propre conception de l'activité ou même de la subjectivité ? *Pourquoi, en somme, « subjectivité » et « intériorité » seraient-elles des notions interchangeables ?*¹⁹³

La solution de Balibar est que les deux interprétations, celle « intérieuriste » et celle « extérieuriste » sont toutes les deux plausibles. Finalement, il semble pourtant que Balibar reste lié à une lecture plus althusserienne, où c'est l'extérieur qui détermine la subjectivisation. C'est à ce niveau là que les discours de Balibar et de Goldmann rentrent en conflit.

On a vu que Goldmann n'accepte pas l'alternative entre intérieur et extérieur. C'est dans le concept même de monisme que l'idée d'un intérieur absolu trouve sa négation. De fait, je l'ai déjà remarqué, il ne faut pas penser que l'existence d'un principe de régulation interne entraîne l'absence de toute détermination. Finalement, l'idée même, fondamentale dans la sociologie goldmannienne, que chaque phénomène artistique/historique/social doive être à la fois « compris et expliqué », *compris* dans son raisonnement intérieur et *expliqué* socialement, veut dire que le sujet a une autonomie relative qui ne rentre pas en contradiction avec sa détermination sociale. Ou bien, s'il y a une contradiction, il s'agit d'une contradiction dialectique.

193 *Ibidem*, p. 172. P. 241 de l'édition française.

La différence entre le choix de se définir comme humaniste chez Goldmann et celui de critiquer tout humanisme chez Balibar n'est pas esthétique. Pour Goldmann, même si on ne peut pas définir l'ontologie humaine, l'anthropologie reste un moment fondamental. Comment est-ce possible ? Pour comprendre ce point il faut admettre que Balibar reste lié à la tradition althusserienne aussi par un autre aspect : son discours se pense extérieur aux dynamiques qu'il essaie d'expliquer. Au contraire, Goldmann se dit conscient de parler à partir d'un point de vue particulier, d'être *Gestalt* d'une *vision du monde*. Chaque *vision du monde* parie sur une humanité possible, sur une signification particulière du mot « humain ». Pour Goldmann, la différence entre la *vision du monde dialectique* (et celle tragique) et les autres est, entre autres, la conscience de son être fondé sur un *pari*. C'est pour cela qu'on retrouve, parmi les catégories fondamentales de la dialectique, l'espérance et le futur.

C'est alors dans l'idée de *pari* que se concentre le cœur des différences entre la lecture de Balibar et celle de Goldmann. On pourrait concorder avec l'idée que le *pari pascalien* comme un moment de la dialectique hégélo/marxienne ne soit pas quelque-chose de rigoureux à l'intérieur des études marxologiques. D'un point de vue philosophique, il est pourtant une façon très originale d'aller au-delà de l'opposition intérieur/extérieur. D'ailleurs, Goldmann essaie quand-même d'imaginer une linéarité dans la production intellectuelle de Marx, tandis que Balibar en vient à dire que Marx aurait accepté une idée d'ontologie sociale paupérisant la portée philosophique des *Thèses*¹⁹⁴.

L'homme se définit, pour Goldmann, à partir d'un pari. Si on verra bientôt les caractéristiques de ce "concept", il faut préciser ici le sens de la phrase « se définir à partir d'un pari » : il ne s'agit pas d'une tentative de définition ontologique. « L'homme n'est que *praxis* », mais il est impossible de définir à priori le type de « pratique » dont on parle : sur ce point sont d'accord et Balibar et Goldmann. Pour Goldmann cette pratique est orientée toujours vers un futur. Elle implique une idée de monde (ou de totalité), une idée d'homme, une idée de sens de la vie et une idée de possibilité d'intervenir dans le réel (donc une morale, une éthique). Elle implique, donc, les quatre questions dont je parlais au début de mon travail. Chaque sujet se définit à partir de la réponse à ces quatre questions, et il s'agit d'une réponse pratique, d'un pari. Or, Goldmann parle lui-même à partir d'un pari. C'est pourquoi ce n'est pas le discours scientifique, ou philosophique, qui définit l'homme par la possibilité de parier ; c'est le sujet – le sujet social – qui existe dans le moment où il fait un pari. Il n'y a aucune *essence humaine*, mais il existe la nécessité des humains d'exister en tant que sujets,

194 Fondamentalement, si on accepte la position de Balibar, on devrait admettre que Lukács et Bloch soient de vrais marxistes, tandis que la critique à l'ontologie humaine est un position qui rentre en conflit avec tous les travaux de Marx, sauf les deux pages des *Thèses*, et même celles-ci uniquement dans la rédaction originale de Marx. À la limite, je crois qu'il y a plutôt une tension qui traverse toute l'œuvre de Marx.

de rentrer dans l'existence, de se définir. Si on veut « jouer » avec un vocabulaire hégélien, le sens de l'humanisme de Goldmann est l'idée que la dialectique part de la découverte qu'on ne peut parier consciemment (et non réaliser avec certitude) sur une idée d'homme, sur une possibilité d'être homme, qu'à partir de la négation de toute ontologie humaine.

Finalement, Goldmann se définit humaniste parce que il parie sur l'idée que l'homme soit capable, dans certaines situations, d'une certaine *autonomie relative*. Il sait bien que Althusser a raison de dire que les structures sociales déterminent le sujet. Mais cette *détermination* n'est pas univoque. Les sujets à leur tour modifient la structure sociale et la nature de cette capacité d'intervention a la forme aléatoire d'un pari. Le libre arbitre, pour revenir à l'expression de *Mill*, *n'est pas absolu*, mais il existe. Et Goldmann l'a toujours précisé, même si d'autres aspects de sa philosophie ont changé¹⁹⁵.

195 Il faut préciser encore une fois que même l'idée d'humanisme n'est pas restée totalement stable. On rappelle que, par exemple, pendant les années cinquante la critique aux humanismes naïfs – l'existentialisme, par exemple – était considérée décisive par Goldmann, tandis que dans les années soixante il considérait ces différences avec d'autres penseurs humanistes comme quelque-chose de relativement important, face à l'anti-humanisme gagnant.

CHAPITRE III

QUEL SUJET ? QUEL HUMAIN ? LECTURES DU CONCEPT DE TRANSINDIVIDUEL DE GOLDMANN

3.1 MORFINO LIT GOLDMANN : LE SUJET TRANSINDIVIDUEL

Ma comparaison entre Balibar et Goldmann rencontre au moins un problème : elle est en évidente contradiction avec la lecture proposée par Morfino dans l'essai qui, dans l'ouvrage collectif *Il transindividuale*, suit celui de Balibar. En passant, on rappelle aussi que ce dernier a été traduit de l'anglais à l'italien par le même Morfino¹⁹⁶.

Le philosophe italien considère – à juste titre – que la notion de transindividuel est propre à la tradition althusserienne. Dans cette mesure, son objectif est d'expliquer les critiques que Goldmann adresse à Althusser, en montrant les faiblesses et démontrer que la notion de *transindividuel* à laquelle fait référence Balibar¹⁹⁷ n'a rien à voir avec celle de Goldmann.

Après avoir reconstruit la position de Goldmann sur le sujet transindividuel, Morfino commence une importante analyse des arguments de Goldmann contre Althusser, en en proposant des contre-arguments possibles. Il faut admettre que je trouve ces pages très intéressantes pour ce qui concerne la compréhension du projet althusserien et les limites des certaines critiques de Goldmann à l'encontre du philosophe structuraliste. Par contre, l'interprétation de la philosophie de Goldmann me semble achopper sur un malentendu de base, c'est-à-dire l'idée que le philosophe franco-roumain ait une conception du sujet *essentialiste*.

De fait, Morfino utilise ce célèbre passage de *Pour Marx* :

La VI thèse sur Feuerbach dit même que « *l'homme* » non abstrait est l'« *ensemble des rapports sociaux* ». Or, à prendre cette expression à la lettre, comme une définition adéquate, *elle ne veut rien dire*. Qu'on essaie simplement d'en donner une explication littérale, et on verra qu'on n'en sortira pas, à moins

196 On rappelle aussi que Balibar et Morfino sont les deux directeurs éditoriaux de cet ouvrage collectif.
197 E. Balibar, *La philosophie de Marx*, pp. 69-71.

de recourir à une périphrase de ce genre : « si on veut savoir quelle est la réalité, non pas qui correspond adéquatement au concept d'homme, ou d'humanisme, mais qui est indirectement en cause dans ses concepts, c'est non pas une essence abstraite, mais l'ensemble de rapports sociaux ». Cette périphrase fait aussitôt apparaître une *inadéquation* entre le concept d'homme et sa définition : ensemble des rapports sociaux. Entre ce deux termes (homme/ensemble de rapports sociaux) il y a sans doute un rapport, mais il n'est pas lisible dans la définition, *ce n'est pas un rapport de définition, ce n'est pas un rapport de connaissance*.

Pourtant cette inadéquation a un sens : un sens *pratique*. Cette inadéquation manifeste désigne une *action à accomplir*, un *déplacement* à effectuer. Elle signifie que pour rencontrer et trouver la réalité à laquelle on fait allusion en cherchant non plus l'homme abstrait mais l'homme réel, il faut *passer à la société*, et se mettre à l'analyse de l'ensemble des rapport sociaux.¹⁹⁸

pour expliquer que « Le sujet transindividuel dont Goldmann parle, qui devient à partir de la thèse VI de Marx le centre de tout son structuralisme génétique, semble être mis hors jeu en tant que notion idéologique ». Morfino utilise l'expression « sembla », « il semble », mais non parce qu'il pense que ce n'est pas vrai. Simplement, Balibar utilise le même concept et il faut, par conséquent, montrer qu'il s'agit d'un cas d'homonymie, et que les deux « sujets transindividuels » ne sont pas du tout la même chose.

Mais on voit bien que toute l'argumentation d'Althusser ne fragilise pas la position de Goldmann. Pour ce dernier il n'existe pas une définition d'homme, une ontologie humaine. Donc la distance que Morfino voit entre la position de Goldmann et celle de Balibar n'est pas réelle, ou mieux elle se situe ailleurs, comme je l'ai déjà montré.

Morfino, avec une remarquable précision, continue sa dissertation avec la liste des reproches que Goldmann fait à Althusser. On se limite ici à aborder la question de la *genèse*. Goldmann, en différents endroits de son œuvre, mais particulièrement dans l'essai sur les onze *Thèses* et *l'Ideologie allemande*,¹⁹⁹ explique que l'idée structuraliste de société, donc l'idée d'une absence de l'influence des sujets dans la structuration de la même société, ne peut pas, pour définition, expliquer les *changements sociaux* et les *genèses historiques* des phénomènes politiques. Morfino pense que déjà dans les livres d'Althusser lus par Goldmann, il y a des passages qui auraient pu battre en brèche cette lecture interprétative. En tout cas, c'est dans une lettre du 1966 à Diaktine,

198 L. Althusser, *Pour Marx*, Maspero, 2015, Paris, p. 254 in V. Morfino, « L'enjeu Marx Freud ; il transindividuale tra Goldmann e Althusser », in E. Balibar, V. Morfino *Il transindividuale*. Il s'agit du même passage qui a été utilisé par Balibar dans sa confrontation Bloch-Althusser. De plus, le même passage est cité et critiqué par Goldmann, dans le souvent cité (par moi et par Morfino) article sur *Les thèses* et *l'Ideologie allemande*, voire Lucien Goldmann, *MSH*, pp. 187-191.

199 Qui est, comme j'ai déjà anticipé, la font principale du discours de Morfino.

publiée beaucoup plus tard, qu'Althusser aurait éclairci sa position. Il est évident que Morfino a trouvé un lieu où Althusser critique, effectivement, la notion de genèse. Par contre, l'analyse de ce passage d'Althusser nous montre, selon moi, les raisons de Goldmann, plutôt que ses faiblesses. On lit d'abord, tout au long du passage cité par Morfino :

Qui dit genèse dit : reconstruction du procès par lequel un phénomène A a été effectivement *engendré*. Cette reconstitution est elle-même un procès de connaissance : elle n'a de sens (de connaissance) que si elle *reproduit* (reconstitue) le procès réel qui a *engendré* le phénomène A.

Vous voyez tout de suite que qui dit genèse dit dès le début que le procès de *connaissance* est *identique* dans toutes ses parties, et dans leur ordre de succession au procès d'engendrement réel. Cela veut dire que le procès de connaissance est en tout et pour tout immédiatement *superposable* au procès d'engendrement réel. Cela veut dire, pour parler un langage moins abstrait, que celui qui fait la genèse d'un phénomène A peut *suivre à la trace*, dans toutes ses phases, *depuis son origine*, le procès d'engendrement réel, sans aucune interruption, c'est-à-dire sans aucune discontinuité, lacune ou rupture [...].

Ce recouvrement *immédiat* et intégral, sans aucune interruption, du procès réel par le procès de connaissance, *implique* cette idée, qui semble aller de soi, que le sujet du procès réel est un seul et même *sujet, identifiable* depuis l'origine du procès jusqu'à la fin.

[...]

Toute pensée génétique est littéralement obsédée par la recherche de la « naissance », avec tout ce que comporte d'ambiguïté ce mot, qui suppose entre autres tentations idéologiques, l'idée (le plus souvent implicite et méconnue) que ce qui doit être observé dans sa naissance même *porte déjà son nom*, possède déjà son identité, est déjà identifiable, donc dans une certaine mesure existe déjà en quelque sorte *avant sa propre naissance* pour pouvoir naître !

[...]

De là l'exigence d'une autre *logique* que celle de la *genèse*, mais précisément pour *penser* cette réalité. J'ai depuis longtemps attiré l'attention sur la nécessité de constituer cette nouvelle logique, et c'est la même chose que de définir les formes spécifiques d'une dialectique matérialiste.²⁰⁰

Donc Althusser, pour résumer, croit que dans l'idée de *genèse* il y a toujours, plus ou moins cachée, l'idée de *finalisme* et de *téléologie*. Pour cette raison, il demande la création d'une autre

200 L. Althusser, *Écrits sur la psychanalyse, Freud et Lacan*, Stock/Imec, Mesnil-Sur-L'Estrée 1993, pp. 83-89. cité in V. Morfino, « L'enjeu Marx Freud ; il transindividuelle tra Goldmann e Althusser », in AA.VV., *Il transindividuale*, p.194, 195.

logique, non hégélienne, qui puisse expliquer le changement et la naissance des phénomènes, sans avoir recours à la notion de *genèse*.

D'abord, il faut dire que la conclusion du discours est totalement prise en compte par Goldmann. Ce dernier n'a jamais accusé Althusser de ne pas voir le problème de l'origine des phénomènes et des transformations sociales. Goldmann pense simplement que ce point reste forcément aporétique chez Althusser et que le structuraliste ne peut que renvoyer la solution du problème à un avenir incertain²⁰¹. Finalement, c'est exactement ce qu'Althusser fait dans le passage cité.

Il est encore plus intéressant de se pencher sur d'autres passages du texte althusserien. L'idée de *genèse* requiert-elle nécessairement une vision finaliste de l'histoire ? Cela me semble une simplification grossière de la part d'Althusser – qui, d'ailleurs, n'a pas publiés ces lignes –, car il y a eu dans l'histoire différentes façons de penser la question. Surtout, ce n'est pas l'idée que Goldmann a proposée.

De plus, il ne faut pas confondre une vision téléologique de l'histoire avec l'idée que dans la société il existe des moments téléologiques. On prend, par exemple, l'idée de travail conçue par Lukács, dans le *Prolégomènes à l'ontologie de l'être social* et on y trouve un usage de l'expression « téléologique » très particulier. Après avoir défini le « travail » comme « le fait ontologique fondamental de l'être social », il explique exactement la nature de cette « pratique » :

Comme Marx l'a montré, celui-ci consiste en une position téléologique consciemment accomplie qui, lorsqu'elle part des faits correctement connus au sens pratique et qu'elle les utilise correctement, est en mesure de faire naître des processus causaux, de modifier des processus, des objets etc. de l'être qui autrement ne fonctionneraient que de manière spontanée, et même de donner naissance à des objets qui n'existaient pas avant. [...] C'est le travail qui introduit donc dans l'être l'interaction reposant sur une base dualiste, mais unitaire, entre téléologique et causalité.²⁰²

Fondamentalement, le travail est une *pratique* qui possède en elle même une finalité, car il a un but explicite. Cette idée de finalité sert à Lukács pour exprimer la différence entre le *travail* et d'autres actions qui sont plutôt spontanées. Tout « travail » involontaire de notre corps, par exemple, n'est pas un vrai « travail ». Rien de tout cela, en tout cas, n'implique la nécessité de penser que cette téléologie interne au *travail* puisse transcender le *travail*, même pour aboutir à une idée finaliste de l'histoire.²⁰³

201 Toujours dans le même essai de Goldmann sur les *Thèses*, par exemple, il explique cette critique en citant explicitement un passage de *Lire le Capital*, L. Goldmann, *MSH*, pp. 180, 181 et notamment la note 1 à page 180.

202 G. Lukács, *Prolégomènes à l'ontologie de l'être social*, p. 46.

203 « Le processus de l'histoire est causal, non téléologique, pluriel et non univoque, jamais unilatéral, ou simplement rectiligne ; c'est toujours une tendance de développement mise en mouvement par des interactions et des

Dans le langage de Goldmann, dire qu'une action a un but qui « transcende » la réalité, signifie dire qu'elle est « significative ». Le sujet sociale tend toujours à comprendre sa nature, sa réalité et son histoire au sein d'un discours téléologique, dans une temporalité où ses propres valeurs puissent se réaliser entièrement. Parfois la temporalité est le présent (pour les visions du monde des classes dominantes), parfois c'est le futur, parfois c'est *jamais dans ce monde matériel* (voir la pensée tragique), parfois c'est même le passé (certaines formes de romantisme). Mais il s'agit toujours de visions idéologiques fondées sur un pari. L'histoire est partiellement modifiée par ces *actions téléologiques* mais elles ne la déterminent pas totalement. C'est l'idée de monisme qui est à l'œuvre ici, l'équilibre entre subjectivisme et objectivisme dont on parlait tout-à-l'heure. Il est donc impossible que le sujet et ses actions orientées téléologiquement puissent déterminer l'histoire dans sa totalité. Cette impossibilité est soulignée aussi par la conception de la coïncidence *partielle* du sujet et de l'objet. La totalité significative des pensées et des actions de tout sujet social – même le prolétariat – peut coïncider avec la totalité réelle, avec la véritable structure matérielle de la société.

Ainsi, il est vrai que chez Goldmann, genèse et téléologie sont deux concepts intimement liés, mais non dans le sens où l'on aboutirait à une vision finaliste de l'histoire. Si l'on veut, il s'agit plutôt de penser, et non seulement d'invoquer, une nouvelle logique des faits sociaux, qui soit différente de la logique hégélienne, donc d'une logique où il y a une téléologie finaliste, où la fin est déjà présente dans le début et il ne reste qu'à l'explicitier.

Il est évident que pour continuer ce travail autour de la notion d'homme chez Goldmann, il reste à éclaircir le concept de sujet transindividuel.

3.1.2 STRUCTURES MENTALES ET VISIONS DU MONDE : LE SUJET TRANSINDIVIDUEL

La notion de *sujet transindividuel* est la base de toute la sociologie de la culture élaborée par Goldmann. Pour cette raison, on sera obligé ici d'introduire des concepts, notamment la notion/catégorie de *totalité* et l'idée de *structure significative*, qui vont rester non suffisamment approfondi dans mon travail pour les motifs déjà annoncés auparavant. Il s'agit, aussi, d'une des thématiques goldmannienne les plus débattues et il est possible de prendre en examen différents travaux d'autres auteurs sur le sujet.

Par exemple, l'essai de Morfino – dont on vient de parler – commence par une analyse de cette notion goldmannienne. Au-delà des certaines limites, dont la plupart ont déjà été explicitées auparavant, il s'agit d'un bon travail de schématisation qui peut nous aider à aborder la question. En

interrelations réelles des différentes complexes actifs », *ibidem*, p. 72.

outre, Morfino propose une ligne interprétative de la notion de transindividuel chez Goldmann qui mérite d'être prise en compte. L'essai commence par deux affirmations très importantes, fondées sur une lecture attentive de certaines parties de l'œuvre goldmannienne :

- Que dans les travaux de Goldmann il n'existe pas une définition de transindividuel, et pourtant il utilise ce terme dans un contexte théorique bien précis, qu'on peut essayer de reconstruire²⁰⁴.
- Qu'il s'agit d'un concept que Goldmann *a développé* dans sa maturité.

Je ne peux qu'être d'accord avec ces affirmations²⁰⁵. Pourtant, il demeure un certain nombre de points à élucider. Par exemple, sur le dernier point, Morfino n'est pas totalement clair. Il affirme que Goldmann utilise le terme *transindividuel* pour la première fois en 1964 et, dans le reste de l'essai, l'auteur italien continue à citer des œuvres où le terme est utilisé ; donc toute l'analyse ne prend pas en compte les travaux précédents de Goldmann, qu'il s'agisse de *Sciences humaines et philosophie* ou du *dieu caché* ou d'autres. Or, on ne comprend pas si, selon Morfino, il y a eu une évolution importante dans la pensée goldmannienne à partir de 1964 ou non ; cette question est pour nous incontournable, car Morfino reconnaît que le *sujet transindividuel* est utilisé par Goldmann comme synonyme de *sujet collectif* et que cette dernière notion était très clairement présente dans tous les travaux de Goldmann, même les plus anciens. Il faut dire que, contrairement ce qu'affirme Morfino, Goldmann utilisait déjà le terme « trans-individuel »²⁰⁶ dans les années cinquante ; en revanche, il est vrai qu'à partir des années soixante le terme sera beaucoup plus utilisé. Or, il est évident que si Goldmann a décidé d'utiliser plus souvent l'expression « transindividuel » dans les dernières années de sa vie, ce ne peut être un hasard ; il faudrait en expliquer les raisons et montrer l'évolution (ou la continuité) de certaines idées dans les différentes périodes d'activité intellectuelle de Goldmann. La conclusion selon laquelle il n'y aurait chez Goldmann aucune définition de transindividuel, alors que dans le travail le plus important de sa carrière – *Le dieu caché* – il affirme clairement l'impossibilité de définir certains concepts méthodologiques sinon grâce à un travail sociologique/philosophique concret, travail que Goldmann effectue dans le même texte – avec sa célèbre analyse du sujet social *noblesse de robe* –, est une affirmation qui n'a de sens que dans la mesure où l'auteur n'a jamais expliqué clairement pourquoi il a ajouté l'idée de *transindividualité* à la définition de *sujet social*²⁰⁷.

204 V. Morfino, « L'enjeu Marx Freud ; il transindividuale tra Goldmann e Althusser », in AA.VV, *Il transindividuale*, p. 179.

205 Je suis d'accord avec ces affirmations ainsi formulés. On va voir que, par exemple, le concepts de transindividualité est déjà présent dans *DC*, mais pas aussi développé que dans les travaux du dernier Goldmann.

206 Avec le tiré.

207 Je crois que ce qu'intéresse vraiment Morfino n'est que la notion de *transindividualité*. Dans ce sens il est obligé de reconstruire l'ensemble de la pensée goldmannienne dans le contexte où cette expression est plus utilisée. Si je peux me permettre de jouer un peu avec la terminologie de Goldmann, l'analyse du philosophe italien a le limite de n'être pas « génétique » : il manque une analyse, même minimale, du contexte social et de l'évolution interne de l'épistémologiste du penseur franco-roumain. Ceci est parfaitement excusable à l'intérieur d'un petit essai, mais pour

Pourtant, il faut admettre que le choix de Morfino de ne se concentrer que sur les derniers travaux de Goldmann lui permet de simplifier son analyse et de consacrer plus de temps à la reconstruction de la position de Goldmann qui l'intéresse le plus, celle où il critique Althusser. Le problème du rapport entre les différentes époques de l'œuvre goldmannienne concerne bien plus mon travail que celui de Morfino : il est normal que ce dernier soit moins attentif à certains aspects.

En tout cas, Morfino définit le position de Goldmann comme « rigorosamente monista, strutturalista e genetica »²⁰⁸. L'hypothèse principale dont le penseur franco-roumain partirait est celle que chaque comportement humain ait un caractère de structure significative ; la méthodologie goldmannienne prend le nom de structuralisme génétique. Mais ce structuralisme ne parle pas des structures comme d'objets fixes ou immuables. Au contraire, le travail du chercheur serait celui d'étudier les processus de structuration et de déstructuration. Morfino nous propose une citation de Goldmann très précise à ce propos :

Il serait [...] plus exact de dire que la réalité sociale et historique à un moment donné se présente toujours comme un mélange extrêmement enchevêtré, non pas de structures, mais de processus de structuration et de déstructuration dont l'étude n'aura un caractère scientifique que le jour où les principaux d'entre ces processus auront été dégagés avec suffisamment de rigueur.²⁰⁹

Donc l'un des concepts fondamentaux chez Goldmann est celui de *genèse* et le meilleur moment pour étudier une structure est celui du passage d'une structure à une autre. Un terrain privilégié pour la recherche sont les activités artistiques et pour cette raison Goldmann développe principalement une sociologie de la culture. À l'intérieur de cette sociologie, un rôle important est reconnu à la question du sujet. Mais Goldmann s'oppose et à la tradition du sujet individuel – proposé par des penseurs aussi différents entre eux que Descartes, Sartre, Locke, Hume, Kant, Husserl, etc – et à la distinction entre *sujet empirique* et *sujet transcendantal*. L'alternative choisie est celle du *sujet collectif*, du *sujet social*, du *sujet transindividuel*.

Il est vrai que Freud a proposé, avec sa psychanalyse, une forme très intéressante de structuralisme génétique censée étudier plutôt les sujets individuels. Goldmann le reconnaît, mais – au-delà de certaines limites méthodologiques de Freud, comme par exemple l'absence de la

mon travail il est important de tenir compte de ces limites.

208 V. Morfino, « L'Enjeu Marx-Freud e il transindividuale tra Goldmann e Althusser », in E. Balibar, V. Morfino, *Il transindividuale*, p. 179.

209 L. Goldmann, « La sociologie de la littérature : statut et problème de méthode », in *MSH*, p. 85. Cité par Morfino (qui attribue ce passage à un autre essai du même livre) in V. Morfino, « L'Enjeu Marx-Freud e il transindividuale tra Goldmann e Althusser », in AA.VV, *Il transindividuale*, p. 180

catégorie de l'avenir²¹⁰ – il affirme que pour étudier les phénomènes culturels, pour les comprendre et les expliquer mieux, il faut s'adresser aux sujets sociaux.

Morfino continue avec toute une reconstruction de ce qu'il définit comme « l'ontologia del transindividuale », fondée sur une lecture de l'essai goldmannien sur les *Thèses* et *l'Idéologie allemande*. J'ai déjà expliqué mes réserves vers son interprétation : selon moi, le simple fait de parler d'ontologie dans ce contexte est une erreur²¹¹. Pourtant, l'auteur italien nous propose aussi une définition de certains aspects de la conception de *transindividualité* chez Goldmann que je trouve très importants. Morfino retrouve un autre concept, strictement lié à celui de transindividualité, c'est-à-dire l'idée de *intrasubjectivité*, que Goldmann préfère à celui d'intersubjectivité car ce dernier parle de rapports entre sujets individuels où l'individualité des sujet particuliers est toujours pensée en tant qu'absolue. L'auteur italien nous propose une longue citation de Goldmann très claire à ce propos :

Si la libido, malgré tout le développement et les modifications apportées par l'apparition de la conscience, de la fonction symbolique et du langage, restait toujours individuelle, le comportement correspondant au besoin de maîtriser la nature pour améliorer les conditions de vie changeait du tout au tout ; avec la communication et le langage se développait, en effet, la possibilité d'une division du travail qui réagissait à son tour sur la fonction symbolique, et ainsi de suite – c'est que ce que Piaget a appelé le choc en retour – engendrant quelque chose d'entier d'entièrement nouveau et inconnu jusqu'ici : *le sujet constitué par plusieurs individus*.

Si, [...] je soulève une table très lourde avec mon ami Jean, ce n'est pas moi qui soulève la table, et ce n'est pas Jean non plus. Le sujet de cette action, au sens le plus rigoureux du mot, est constitué par Jean et moi (et, bien entendu, pour d'autres actions on devrait ajouter d'autres individus en nombre beaucoup plus grand), c'est pourquoi les relations entre Jean et moi ne sont pas des relations sujet-objet, comme dans le domaine de la libido, du complexe d'Œdipe par exemple, ni des relations *intrasubjectives*, c'est-à-dire des relations entre individus qui sont chacun des éléments partiels du véritable sujet de l'action.

210 Freud n'étudie les sujets, selon Goldmann, qu'à partir de leur histoire passée. Pourtant, on a vu que l'avenir a une importance fondamentale dans le « génétisme » proposé par Goldmann.

211 Voir, par exemple, ce que Goldmann dit à propos de l'ontologie lors d'un entretien en Yougoslavie : « Mais le mot ontologie comme je vous l'avais dit à propos du terme idéologie tout à l'heure est surchargé de signification et de perspectives particulières; lorsqu'on parle d'ontologie on pense le plus souvent ou bien à certaines formes d'ontologie non historiques, ou bien, dans la mesure où il s'agit d'une philosophie de l'histoire comme c'est le cas chez Heidegger à une philosophie de l'histoire basée sur l'idée d'élite, réactionnaire, opposée au progrès et étrangère à tout humanisme. Si on parle d'ontologie, on pourrait donc peut-être justifier ce terme dans la mesure où il s'agit des lois générales de l'histoire et de la condition de l'être humain dans la communauté et dans la nature, donc de l'être comme totalité mais à condition de savoir aussi qu'il y a toutes sortes d'ontologies et que l'ontologie qui nous intéresse est celle, beaucoup plus précise qui correspond à une philosophie scientifique de l'histoire. Or, pour les raisons déjà indiquées, je crois, dans ce cas-là, que le terme « matérialisme dialectique » est préférable. », L. Goldmann, « Structuralisme, Marxisme, Existentialisme. Entretien avec Lucien Goldmann », édition française in *L'homme et la société* N. 2, 1966.

Mais, pour que nous puissions soulever la table ensemble, il faut que nous puissions la désigner, et désigner tout une série d'autres choses ; il faut donc qu'il y ait une pensée théorique. Aussi, tout ce qui sera dit sur le plan de la théorie sera-t-il, dans la mesure où il reste lié au comportement qui prend pour objet, soit le monde naturel ambiant, soit d'autres groupes humains, un domaine où le sujet sera transindividuel, et où toute communication entre Jean et moi concernant la table que nous sommes en train de soulever reste une communication à l'intérieur du sujet, une communication, nous venons de le dire, *intrasubjective*.²¹²

Donc, les rapports entre êtres humains peuvent avoir un caractère différent de celui de la *libido* freudienne ou du rapport sujet-objet. Il existe aussi, à côté de ces derniers, des rapports où chaque individu participe à une *totalité* subjective qui est autant déterminée par les individus constituants qu'elle les détermine en retour.

Morfino termine en montrant que la conscience des groupes sociaux se constitue selon Goldmann exactement avec cette idée de participation des individus à la collectivité « Le sujet transindividuel dont Goldmann parle et qui est devenu le centre de tout son structuralisme génétique semble être mis hors en tant que notion idéologique. »²¹³. Or, cette conscience n'arrive jamais réellement à une cohérence interne effective, mais toutefois, selon Morfino, Goldmann retient que chaque chef-d'œuvre de la littérature arrive à formuler cette cohérence, qui change selon le sujet social d'appartenance, « su un piano immaginario »²¹⁴. Pour cette raison et ces bases théoriques, Goldmann aurait fondé sa « sociologia dialettica della letteratura »²¹⁵.

Il faut dire que Goldmann retient que ces réflexions épistémologiques sont valables pour toute science humaine et que toute forme d'art et même certaines actions historiques ont cette capacité à se rapprocher de cette « cohérence ». Et il faudrait admettre, aussi, que Morfino n'explicite pas, à mes yeux du moins, la nature de cette cohérence.

Pour notre démarche, donc, le texte de Morfino, même avec mes corrections, ne semble pas suffire à définir la question du sujet transindividuel chez Goldmann. Il nous est en tout cas utile pour différentes raisons. D'abord il a remarqué une certaine discontinuité linguistique entre différentes époques des travaux goldmanniens ; il a aussi remarqué le fait que Goldmann n'a jamais défini la notion de sujet social/transindividuel avec beaucoup de précision ; il nous a

212 L. Goldmann, « Le sujet de la création culturelle », in MSH, pp. 101-102, cité in V. Morfino, « L'Enjeu Marx-Freud e il transindividuale tra Goldmann e Althusser », in E. Balibar, V. Morfino, *Il transindividuale*, pp. 184-185.

213 En original : « il soggetto transindividuale di cui parla Goldmann, che dalla VI tesi marxiana diviene il centro di tutto il suo strutturalismo genetico sembra essere messo fuori gioco in quanto nozione ideologica », *ibidem* p. 187.

214 *Ibidem*.

215 *Ibidem*.

expliqué la définition des rapports intra-subjectifs. Ce dernier point nous introduit à une des catégories les plus importantes de la philosophie goldmannienne, celle de *totalité*.

Pour terminer, Morfino insiste aussi sur l'importance de la notion de temporalité. Goldmann n'étudie pas des structures dans leur immobilité, mais il est toujours intéressé par le mouvement, le changement des structures. Il reste en tout cas à comprendre la nature de ce *mouvement*²¹⁶.

3.2 UNE AUTRE LECTURE DE L'IDÉE DE SUJET SOCIAL CHEZ GOLDMANN

On l'a déjà dit, la thématique du sujet social/transindividuel est tellement centrale dans la pensée de Goldmann que tous ses lecteurs l'ont toujours approchée d'une manière ou d'une autre. Mary Evans, dans son *Lucien Goldmann, an Introduction*, par exemple, lorsqu'il s'agit de parler de la méthodologie goldmannienne dans les sciences humaines, concentre ses efforts sur les rapports entre la production culturelle et l'existence de ces types de sujets. Sa lecture, contrairement à celle de Morfino, traverse toute la production intellectuelle de l'auteur, sans s'arrêter aux derniers travaux. Evans est convaincue – et je suis tout-à-fait d'accord avec elle – que pour comprendre la méthode de Goldmann on ne peut pas s'arrêter aux livres et aux articles méthodologiques : toute son œuvre, dans sa complexité est nécessaire.²¹⁷

La sociologue anglaise insiste, dans cette perspective, sur la forte continuité entre les différentes époques de la démarche intellectuelle goldmannienne :

Les deux principales sources pour approfondir le point de vue de Goldmann sur les sciences sociales sont *Sciences humaines et philosophie* et *Marxismes et sciences humaines*. Presque dix-huit ans séparent ces deux travaux, mais il y a une remarquable cohérence entre eux.²¹⁸

Auparavant, j'ai déjà montré que cette interprétation est vraie seulement pour certains détails, parce qu'il est impossible de nier l'évolution de certains concepts, instruments intellectuels et attitudes. Il est pourtant correct que jusqu'à un certain niveau il existe une « remarkable consistency » dans la méthodologie.

La suite de l'analyse d'Evans est très intéressante pour deux raisons différentes : d'un côté elle nous offre un schéma très bien reconstruit de l'épistémologie goldmannienne ; de l'autre elle semble oublier l'un des moments décisifs, c'est-à-dire la question du *pari*.

216 Il est intéressant à ce propos de remarquer que l'une des occurrences du terme « trans-individuel » dans *DC* est exactement à la fin du chapitre dédié au *pari*. On peut considérer tout cela comme symptomatique de la sous-évaluation de la notion goldmannienne de *pari* par Morfino, cfr. *DC*, p. 337.

217 M. Evans, *Lucien Goldmann, an Introduction*, p. 36,

218 *Ibidem*, p. 37. Les citations de M. Evans ont été traduites par moi.

Pour caractériser les différences entre le structuralisme génétique et les autres structuralismes, on a vu que Morfino se concentre beaucoup sur la notion de « génétique ». La même idée est partagée par Evans qui affirme, au début de son chapitre sur la méthodologie de Goldmann, que :

Ce qui distingue Goldmann des autres marxistes (et de beaucoup autres structuralistes) est son assertion qui n'est pas suffisante de comprendre la fonction générale d'un phénomène social, mais aussi déterminer précisément pour qui (ou quoi) fonctionne-t-il.²¹⁹

Goldmann, on l'a déjà vu, concentre son travail surtout sur l'analyse sociologique de littérature (philosophique ou romanesque/théâtrale)²²⁰. Son idée est qu'il y ait une certaine relation entre les œuvres littéraires et la vision du monde d'un sujet social. On a vu, par exemple, qu'il défend l'idée selon laquelle le vrai auteur d'un ouvrage *tragique* serait un sujet social plutôt qu'un sujet individuel. Pourtant, l'analyse de Morfino n'a pas éclairci suffisamment ce moment.

Evans nous aide à mieux comprendre toutes ces questions. Elle explique, d'abord, que la plupart des travaux méthodologiques de Goldmann suivent les deux principaux travaux *positifs*, c'est-à-dire *l'Introduction à Kant* et au *dieu caché*. Ces derniers contiennent d'importantes affirmations de méthodologie, mais, selon M. Evans, elles sont conçues « in terms of a highly specific context and a somewhat idiosyncratic methodology ».²²¹

Tout cela nous permet de commencer à comprendre pourquoi, comme il a été remarqué par Morfino, la notion de sujet transindividuel n'est introduit par Goldmann qu'à partir des années soixante. Evans continue sa lecture en introduisant exactement la notion de sujet transindividuel :

Un inébranlable principe de toutes les affirmations de Goldmann sur l'analyse sociale de la culture est que le sujet de la recherche, qu'il soit un roman, une pièce ou de la philosophie, est à la fois social et individuel : ce que Goldmann décrit avec le terme de « transindividuel ». Ainsi, il n'est pas intéressé par la pensée d'un individu, mais par la structure mentale collective, que l'individu exprime dans ses ouvrages, d'un groupe auquel l'auteur ou philosophe appartient.²²²

Il est évident que ce paragraphe prend une position un peu différente de celle de Morfino : le sujet transindividuel ne serait plus le sujet social, mais quelque chose qui n'est ni seulement « social », ni seulement « individuel », mais toujours les deux en même temps. Pourtant, on a vu que Goldmann utilise cette expression parfois en tant que synonyme de *sujet social*. La résolution

219 *Ibidem*, p. 39. Je vous renvoie à mes considérations sur la critique qu'Althusser propose de cette idée finaliste de génétique.

220 Pourtant il existe même des travaux dédiés, par exemple, à la peinture de Chagall, L. Goldmann, « Sur la peinture de Chagall, réflexions d'un sociologue », in *SMCC*.

221 M. Evans, *Introduction à L. Goldmann*, p. 43.

222 *Ibidem*, p. 42.

de cette apparente contradiction est très simple. Comme l'ont remarqué Löwy et Naïr, l'expression *sujet social* comporte une ambiguïté, due à l'usage fait par l'école de Durkheim. Pour Goldmann il est important de ne pas concevoir ce concept comme quelque-chose qui transcende les individualités, mais – et Evans l'explique très bien – comme le résultat de ce qu'il y a de social dans l'individualité. Les éclairantes remarques de Morfino autour de la notion de rapports intra-subjectifs sont très utiles pour bien comprendre cette idée, qui peut sembler ambiguë de prime abord.

On a déjà vu que le travail de l'écrivain serait celui d'exprimer de la manière la plus cohérente possible la position social, la *structure mentale* ou, si l'on veut, la *vision du monde* d'un sujet social/transindividuel. Et on s'est déjà posé la question du type de cohérence dont on parle.

Selon Goldmann, une œuvre littéraire peut représenter une vision de monde, non à partir de son contenu, mais de sa forme, de sa structure. Et quand il parle de structure, il s'agit en l'espèce d'une *structure significative*, c'est-à-dire du lien entre sujet et monde. Ce concept est déjà clair et évident dans *Recherches dialectiques*. Dans un essai contenu dans ce livre, par exemple, Goldmann décortique cette question à l'aide de références précises aux travaux de Piaget. L'idée est qu'un sujet social construit sa structure mentale à partir de son rapport avec la totalité pratique dont il fait partie. J'aimerais bien étudier mieux ces concepts dans un travail futur. Pour l'instant, il est suffisant de voir l'ensemble du contexte sans rentrer dans le détail :

L'auteur [Piaget] lui-même constate deux faits, d'une très grande portée philosophique. A savoir :

1) Que les différentes interprétations possibles de l'intelligence se réduisent à 6 groupes fondamentaux, 3 statiques et 3 génétiques, correspondant :

a) à la primauté du sujet

b) à la primauté de l'objet, et

c) à l'unité du sujet et de l'objet

2) Que cette classification n'est pas spécifique à la psychologie de l'intelligence, ni même à la psychologie tout court, mais qu'elle vaut aussi sans le moindre changement pour la biologie, pour l'épistémologie, et nous nous permettons d'ajouter – Piaget ne le fait pas – pour les sciences sociales et historiques.²²³

Une œuvre littéraire tend à reconstruire cette structure mentale, à la reproduire. Le génie est celui qui est capable de reproduire dans son travail une logique où les valeurs subjectives et leur impact sur le monde imaginaire qui y sont décrits sont « homologues » à la situation vécue

223 L. Goldmann, « La psychologie de Jean Piaget », in *RD*, p. 119.

matériellement par un sujet social. C'est en ce sens que l'auteur d'une œuvre littéraire est toujours à la fois individuel et social. Evans explique ce concept en s'appuyant, entre autres, sur une citation de Goldmann, où il affirme que les ouvrages de Racine ou ceux de Genet sont évidemment le fruit du travail individuel de ces auteurs ; et pourtant, pour comprendre le sens de ces ouvrages nous avons besoin de faire référence à un sujet social. Certes, on a droit de se poser la question de savoir pourquoi entre tous les jansénistes, seul Racine est arrivé à ce point de cohérence ; mais cette question, qui ne peut avoir de réponse qu'issue d'une recherche psychologique, n'est pas la question essentielle²²⁴.

Les exemples de Racine et Genet ne sont pas fortuits, évidemment : tous les deux ont été objet d'une recherche positive par Goldmann. Donc, la cohérence entre travail littéraire et structure mentale dont Morfino parlait n'est qu'une cohérence formelle, abstraite du contenu effectif. Pour cette raison, par exemple, Goldmann peut définir certaines tragédies racinienne comme « profondément jansénistes, bien que Racine soit en conflit avec Port-Royal »²²⁵. Evans me semble avoir bien compris tout cela :

Il faudrait remarquer ici que Goldmann n'est pas en train d'affirmer seulement que Racine est le représentant de la noblesse de robe [...], mais il désigne le groupe (le « sujet collectif ») dont les aspirations, doutes et peurs ont donné forme, unité et cohérence aux pièces de Racine. Le sujet de tous les ouvrages de Goldmann est, ainsi aussi bien individuel que social. Il est individuel au sens où le sociologue prend comme objet de ses analyses les travaux faits par une seule personne. [...] Mais il n'est pas concerné par l'auteur en soi – ce n'est que l'auteur comme membre d'un groupe social, et, dans un sens plus vaste, comme membre d'une société qui l'intéresse.

[...] Ce que l'auteur fait est de mettre ensemble, jusqu'au point maximal de cohérence, la pensée collective du groupe social auquel il appartient. C'est en ce sens que les pièces ou les romans d'un auteur individuel sont complètement sociaux : l'auteur possède une vision du monde dont l'origine est social et sa part dans le processus créatif est celle de développer, sous une forme fictive, les problèmes et les contradictions qui ne pourraient ne jamais être résolus dans la vie réelle. L'exemple plus complet des analyses goldmanniennes sur la littérature est *Le dieu caché*, dans lequel il isole un groupe social (la noblesse de robe) dont la vision du monde (celle du jansénisme) a offert la base intellectuelle des pièces de Racine. Les jansénistes, eux-même, ne pouvaient pas résoudre ce qui leur

224 L. Goldmann, « Structure : Human Reality and Methodological concept » in R. Macksay, F. Donato, *The Language of Criticism and the Science of Man*, John Hopkins Press, Baltimore 1970, p. 108, cité in M. Evans, *Lucien Goldmann, an Introduction*, p. 43.

225 DC, pp.351, 352. Pour être plus clair, il est possible, par exemple, qu'une œuvre ait un contenu révolutionnaire, mais qu'il soit homologues de structures significatives conservatrices, réactionnaires ou quand-même romantique. Pour utiliser des références un peu plus *pop*, les chansons des CCCP – célèbre group punk italien des années quatre-vingts – mêmes s'il sont idéologiquement communistes et révolutionnaires, tendent à assumer une position vis à vis du monde clairement romantique. La récente conversion à droite de l'auteur des textes, Giovanni Lindo Ferretti, est, finalement, moins surprenante qu'on ne le pense habituellement. Cette aptitude, d'ailleurs absente dans certaines chansons, est évidente par exemple in *Svegliami, Morire et Maciste contro tutti*.

semblait être la question fondamentale de l'existence sociale, voire celle du conflit entre obligations sociales et loyauté morale et religieuse ; d'autre part, Racine a exactement pu montrer comment les conflits causés par l'acceptation des enseignements de Jansen pouvaient se manifester dans la vie sociale.²²⁶

Il faut dire, pourtant, que la sociologue anglaise propose plutôt une simplification du rapport entre travail culturel et *structure mentale*. On a déjà remarqué, d'ailleurs, que pour Goldmann ce discours sociologique n'est pas valable seulement pour la littérature, mais il permet de lire les actions humaines historiques les plus importantes, qu'elles soient culturelles où, par exemple, politiques. Il faut ajouter que le rapport entre littérature et structure mentale dépasse la figure du génie et de l'homologie entre classe et œuvre²²⁷. La position d'Evans ne me semble pas distinguer d'évolution de la pensée goldmannienne – dont on parlera ensuite – dans ce contexte et elle se contente d'affirmer ce que Goldmann dit dans *Recherches dialectiques*.²²⁸

À la lumière de ce qui précède, il faut admettre que la simplification d'Evans ne change pas l'essence du discours goldmannien. D'ailleurs, sa lecture a des qualités inoubliables, dont les majeures sont, à mon avis, la parfaite compréhension de la nature instrumentale de la notion de *vision du monde*, et donc même de celle de *sujet collectif*, et l'importance dans ce contexte du vieil essai de Lukács *Théorie du romans*.

Par « nature instrumentale de la notion de *vision du monde* », je veux dire que la nature de ce concept n'est pas à penser comme ontologique. Comme il n'existe pas un sujet collectif séparé des – ou transcendant les – individus, il n'existe pas vraiment (au moins matériellement) une *conscience attribuée* – pour utiliser l'expression de Lukács – à côté de la conscience *psychologique* des individus. Mais la *vision du monde*, la *conscience attribuée* est un concept méthodologiquement

226 M. Evans, *Goldmann, an Introduction*, pp. 43-45.

227 Goldmann ré-utilise, dans ce contexte, certains des concepts fondamentaux d'*Histoire et conscience de classe* : la *conscience attribuée* et la *conscience psychologique*. Gabel voit dans cette manière de travailler de Goldmann, une « attitude manichéenne », proche du « marxisme dogmatique », car de cette manière on ferait coïncider la conscience de classe avec une idée sociologique donnée (qui n'est jamais produite par la classe ouvrière), en sacrifiant « obligatoirement l'autonomie de la conscience de classe » qui au contraire peut être « le "fruit immédiat" de la lutte sociale ». De cette manière, les dogmatistes (et Goldmann), aurait la possibilité de diviser tout en deux, en séparant le bon socialisme du mauvais, le scientifique de l'idéologique, etc. Gabel, qui est un auteur très proche et un ami de Goldmann, continue en note sans pitié : « En ce qui concerne le problème de la fausse conscience, cette conception "cognitivo-manichéenne" a été défendue par Goldmann dans son exposé du Congrès de Stresa et ailleurs [...]. Dans ces textes Goldmann reste lukàcsien mais sa pensée est bien plus tributaire de *La Destruction de la Raison* que d'*Histoire et Conscience de Classe*. L'expression "cognitivo-manichéenne" est bien entendu nôtre ; ailleurs nous avons désigné, moins heureusement, la conception de Goldmann comme l'interprétation rationaliste de ce phénomène. Mais Goldmann s'est borné à formuler une théorie qui sous-tend de façon implicite la plupart des entreprises de critique idéologique du marxisme orthodoxe : au lieu de montrer une liaison structurelle (*Seinsgebundenheit*) entre conscience et être, on se borne à dénoncer l'erreur de l'adversaire. ». Sans rentrer trop dans les détails, il me semble que Gabel, ici, oublie l'importance du *pari* dans l'usage goldmannien des catégories lukàcsiennes. J. Gabel, « Korsch, Lukacs et le problème de la conscience de classe » in *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, No. 3 (Mai-Juin) du 1966, pp. 673-676

228 Il suffit de lire l'introduction à *PUSDR*, pour s'apercevoir des différences avec, par exemple, « La nature de l'œuvre » dans *RD*.

fondamental. Il n'est qu'une abstraction utile pour rendre compte de la cohérence de certaines structures. Même si on a dit que logiquement il n'existe qu'un nombre limité de formes mentales possibles (et Goldmann a plusieurs fois essayé de les dénombrer), cela ne veut pas dire qu'à chaque fois on peut prendre l'une de ces formes abstraites et la superposer sur les données sociologiques pour voir si elle est celle est la bonne²²⁹. Au contraire, la vision du monde il faut toujours la reconstruire à nouveau, à partir des phénomènes étudiés. De fait, Goldmann, qui avait lui-même étudié auparavant la pensée tragique de Kant, se refuse dans *Le dieu caché* à rentrer dans les détails de la pensée tragique en tant que telle ou d'appliquer les concepts dégagés pour comprendre Pascal, Racine et les jansénistes sur d'autres auteurs tragiques comme Nietzsche ou Shakespeare²³⁰.

À mon avis, il s'agit d'une autre application de la notion non ontologique d'humanisme. Si on pouvait prévoir exactement le comportement humain à partir d'une liste figée de structures, une lecture sociologique très superficielle aurait suffi à reconstituer la position sociologique de n'importe quelle classe et finalement, on aurait pu donner une définition définitive de l'être humain : l'homme est un être dont la structure mentale est toujours l'une de celles qui ont été ainsi soigneusement listées, etc. Au contraire, l'étude d'une vision du monde est toujours l'étude positive des certaines *structures significatives* créées par des hommes à un moment précis de l'histoire dans un contexte social précis. Pour cette raison, la sociologie de la littérature devient un moment fondamental de la démarche goldmannienne.

À partir d'un travail positif, en revanche, il devient possible de rapprocher entre eux des penseurs ou des écrivains en apparence très différents. En apparence, car les contenus élaborés sont peut-être très différents, et rapprochés seulement par la forme, la structure qu'il fallait dégager.

Evans n'arrive pas à élaborer tout cela ; elle se contente de citer Goldmann :

Qu'est-ce qu'une vision du monde ? Nous l'avons déjà écrit ailleurs : ce n'est pas une donnée empirique immédiate, mais au contraire un instrument *conceptuel* de travail indispensable pour comprendre les expressions immédiates de la pensée des individus. Son importance et sa réalité se manifestent même sur le plan empirique dès qu'on dépasse la pensée ou l'œuvre d'un seul écrivain. On a, depuis longtemps, signalé les parentés qui existent entre certains ouvrages philosophiques et certaines œuvres littéraires : Descartes et Corneille, Pascal et Racine, Schelling et les romantiques allemands, Hegel et Goethe. D'autre part, nous le montrerons au cours du présent ouvrage, des positions analogues dans la structure d'ensemble, et non pas seulement dans le détail, se retrouvent

229 Avec ceci je ne veut pas dire que pour Goldmann la « conscience de classe » est une abstraction arbitraire. Bien au contraire, elle permette – et il serait impossible d'y arriver sans elle – de comprendre l'essence des phénomènes étudiés.

230 Cfr. *DC*, pp- 56-57.

lorsqu'on rapproche des textes en apparence aussi différents que les écrits critiques de Kant et les *Pensées* de Pascal.²³¹

Donc, un grand écrivain ou un grand penseur est celui qui arrive à rendre cohérent un point de vue qui dans la réalité social n'est que « raw material ».²³² Ce point de vue, qui est le point de vue d'un groupe social, prend le nom de *vision du monde*. Et Evans remarque, toujours en citant Goldmann, que cette dernière n'est que : « cet ensemble d'aspirations, de sentiments et d'idées qui réunit les membres d'une groupe (le plus souvent, d'une classe sociale) et les oppose aux autres groupes »²³³.

Au regard de *Théorie du roman*, il s'agit d'un livre fondamental parmi ceux qui ont « influencé » Goldmann.²³⁴ On remarque toujours à juste titre l'importance d'*Histoire et conscience de classe* ; on fait la même chose avec *L'âme et la forme* dont l'auteur prend la définition de pensée tragique. Par contre on oublie trop souvent l'importance de *Théorie du roman*. Evans dans le chapitre sur la méthodologie goldmannienne cite le livre car il est la source d'une des thématiques les plus importantes des théories de l'auteur, celle du *personnage problématique*. Pourtant, on oublie ainsi précisément l'importance méthodologique de ce petit livre, importance qui ne peut pas être limitée à l'introduction de cette figure. Heureusement, ailleurs Evans reconnaît le rôle de ce travail de Lukács.²³⁵

Le philosophe hongrois dans le célèbre *Histoire et conscience de classe* explique l'idée de l'origine sociale des idéologies de classe – sans oublier le rôle actif que le sujet conserve, en tout cas –, mais c'est dans le précédent *Théorie du roman*, qu'il développe une façon de travailler sur la littérature capable d'en faire sortir la structure subjective interne. C'est dans ce livre encore pré-marxiste que Lukács analyse des romans à partir du rapport entre le sujet du protagoniste et le monde : est-il capable de le comprendre ? Pense-t-il pouvoir le changer ? Cette dernière hypothèse restera-elle une utopie ? Différents romans sont lus dans par cette interprétation et même la différence, par exemple, entre le roman et l'épopée est expliquée à partir du rôle du sujet dans la structure narrative.

231 DC, p. 24, cité in M. Evans, *Lucien Goldmann, an introduction*, p. 45. Il y aurait en tout cas des réserves à émettre sur la précision de la traduction anglaise, qui me semble introduire des termes qui sont absents dans le texte original, voire le terme « hypothesis ».

232 M. Evans, *Lucien Goldmann, an introduction*, p. 46.

233 DC, p. 26, cité in M. Evans, *Lucien Goldmann, an introduction*, p. 46.

234 On rappelle ici qu'est-ce qu'on a dit auparavant sur l'usage du termes « influence » par Goldmann même.

235 Par exemple, in M. Evans, *Lucien Goldmann, an introduction*, p. 75.

C'est peu ou prou le travail que Goldmann propose quand il essaie d'établir la structure d'une œuvre, même philosophique. Et c'est à partir de cela qu'il peut proposer, par exemple, l'explication des différentes « périodes » des tragédies de Racine en conclusion du *dieu caché*.

Dans leur essai, publié au lendemain de la mort de Goldmann, Sami Nair et Micheal Löwy suivent jusqu'à un certain point la même lecture qu'Evans²³⁶. Une première différence peut être trouvée dans l'usage plus large de la « catégorie » de totalité, qui est évidemment centrale dans l'explication de la nature du concept de *structure significative*.

Il y a, pourtant, une autre différence, encore moins négligeable, entre les deux essais : si M. Evans présente le concept de sujet transindividuel et celui de structure mentale comme fondamentaux au niveau épistémologique, les deux élèves de Goldmann ajoutent l'importance de l'adoption de cette épistémologie à l'intérieur d'un contexte d'engagement politique. L'étude des structures mentales, la création d'une authentique *sociologies des visions du monde*, n'est rien d'autre, finalement, qu'une tentative de compréhension de sa propre position dans le monde, des ses propres combats. Nair et Löwy n'oublient jamais de nous rappeler qu'un des propos inachevés de Goldmann a été l'élaboration d'une étude sociologique du marxisme, une explication marxiste des différentes évolutions à l'intérieur du marxisme philosophique et politique²³⁷. D'ailleurs, on sait qu'un des premiers travaux de Löwy a été une reconstruction sociologiquement fondée de la pensée du jeune Marx²³⁸.

Oublier ce niveau, celui de l'engagement politique, voudrait dire oublier le concept même de monisme. Chaque pensée est toujours action, production et sentiment. Le travail de Goldmann n'est rien d'autre qu'une tentative de montrer ce lien, cette identité *theoria/praxis/poiesis/pathos*, à l'intérieur des sujets de sa recherche ; mais le but final de cette tentative est de montrer, avant tout, la façon dont cette identité se donne dans la pensée dialectique, donc dans la *vision du monde* que Goldmann considère comme la sienne. Face à un monde qui voit la victoire du stalinisme, du rationalisme bourgeoise/capitaliste et, à cause de ces derniers, d'un humanisme romantique avant 1960 et d'un anti-humanisme ensuite, cette tentative ne peut que se manifester en tant qu'intellectuelle. Mais, justement, Löwy et Nair nous montrent bien le lien entre l'épistémologie goldmannienne, ses travaux positifs et l'évolution politique. Il est évident, par exemple, que les essais de *Marxisme et sciences humaines* sont une sorte d'explication problématique de l'adhésion

236 Il s'agit d'un travail précédent celui de M. Evans, donc j'utilise l'expression « suivre » dans le sens de « dire un peu près la même chose ».

237 Je montrerai dans le VI chapitre de mon travail comment l'auteur ait abordé d'une façon très rigoureuse cette problématique vers la fin des années 60, sans arriver, pourtant, à compléter le démarche.

238 M. Löwy, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*. Il s'agit d'une ouvrage résultant d'une thèse doctorale dont le directeur était le même Goldmann. On verra dans le VI chapitre de mon travail que Goldmann la citera, de façon parfois partiellement polémique, à l'intérieur de certains essais écrits à la fin des années 60.

de Goldman au PSU et aux théories du réformisme révolutionnaire.²³⁹ Cette thématique est centrale même quand il s'agit de montrer les différences philosophique avec Althusser – Goldman ne le dit pas clairement, mais la position de son adversaire est « fonctionnelle » à son adhésion au PCF. On n'aura pas la possibilité d'approfondir ce sujet, mais le concept de *fonction* a dans le contexte de la sociologie goldmannienne une importance égal à celle d'*homologie*. On peut déjà anticiper que le travail d'Evans, qui reste très important, semble toujours passer un peu à côté ce thème, décisif même au niveau épistémologique .

Comme on a pu le relever précédemment, Löwy a récemment remarqué ce qui dans son petit essai de jeunesse faisait encore défaut. Il s'agit d'une analyse du rôle philosophique du *pari pascalien* à l'intérieur de ce contexte philosophique. Qu'est-ce finalement qu'une *vision du monde* ? Rien d'autre que le résultat d'un pari épistémologique-pratique. Et c'est le coté pratique qu'il ne faut pas oublier : l'action culturelle d'un génie n'est pas seulement formellement homologue à une forme mentale, mais elle est une *action* qui participe en soi, en tant qu'action, à la vie de la classe (ou du sujet social). Il doit avoir un rôle dans le combat, être fonctionnel. Et s'il n'a pas de fonction social, alors ce ne peut être qu'une forme d'homologie de l'impossibilité pratique pour la classe/sujet social de jouer davantage un rôle politique dans la vie sociale. C'est le cas, d'ailleurs, des *Pensées* de Pascal.

239 Dans le VI et le VII chapitre on aura la possibilité d'approfondir aussi bien la reconstruction marxiste du marxisme, esquissée par Goldman à la fin des années 60 que sa conception du socialisme autogestionnaire.

CHAPITRE IV

LA CONDITION PARADOXALE EN TANT QUE ESSENCE DE L'HOMME

4.1 LE PARI EN TANT QUE NOTION ÉPISTÉMOLOGIQUE ET EXISTENTIELLE : ENTRE DIALECTIQUE ET TRAGÈDIE

Quand on lit Goldman, des livres écrits sur Goldman ou même des ouvrages dédiés à des thématiques similaires aux siennes, on constate au moins trois façons différentes d'aborder le problème du *pari*. Souvent l'idée de *pari* est liée à l'importance d'y fonder une pratique/théorie politique fortement anticapitaliste, sinon révolutionnaire. Il y a aussi l'idée que l'action de parier est la base (consciente ou inconsciente) de toute *vision du monde*. Il y a, finalement, l'idée que le pari est un moment épistémologiquement important pour toutes les sciences humaines. Ces trois façons d'aborder le pari me semblent fondamentalement liées les unes aux autres. Mais rarement les autres auteurs parlent du problème dans toute sa complexité, en préférant se concentrer sur une seule idée du pari. Noam Chomsky, par exemple, a parlé du *pari pascalien* – sans citer Goldman – surtout dans son sens politique²⁴⁰. Sur cette interprétation particulière du *pari pascalien*, celle qui le lie à un engagement politique – donc l'idée développée, entre autres surtout par Bensaïd²⁴¹ – on en parlera davantage dans les prochaines pages. Ici, je voudrais me focaliser surtout sur les deux autres manières de comprendre le pari.

L'importance épistémologique du pari est reconnue par un autre penseur contemporain important et il ne serait pas excessif d'y voir une dette envers la démarche intellectuelle goldmannienne. Je parle d'Edgar Morin. Il suffit de lire certaines pages de son *Introduction à la pensée complexe*, où il ne cite jamais Goldman, pour s'apercevoir du rôle clé joué par le pari et sa proximité avec l'approche goldmannienne de cette notion. D'ailleurs, il faut souligner qu'à la fin des années soixante, aussi bien Morin que Goldman, militaient dans le même parti – le PSU – et que ces formes de marxisme hétérodoxe sont un peu le milieu où le sociologue français s'est formé. De

240 N. Chomsky, J. Bricmont, *Raison contre pouvoir, le pari de Pascal*, L'Herne, Paris 2009.

241 D. Bensaïd, *Le pari mélancolique*, Fayard, Paris 1997.

plus, il y a quelques années, dans une interview réalisée par Patrick Cingolani, Morin a longuement développé l'importance du pari à l'intérieur de la culture occidentale, où il a explicitement cité Goldman et son pari sur le marxisme, qu'il considère comme un échec²⁴².

Je crois cependant préférable, plutôt que de chercher les liens entre l'épistémologie de la complexité de Morin et le structuralisme génétique de Goldman, de se concentrer sur une compréhension plus profonde de ce dernier et d'éclaircir le rôle exact qu'y joue le *pari*.

Le prochain paragraphe, centré aussi sur le concept de *pari* chez Goldman, s'inspirera plus ou moins directement d'un article que j'ai publié il y a quelques années avec le titre, en italien, *Dialettica o tragedia ? Lucien Goldman e la scommessa sul significato possibile delle azioni umane*. Quelques remarques devront cependant être formulées²⁴³, car évidemment ma position a légèrement évolué.

Dans un autre essai plus récent, j'ai parlé du pari chez Goldman et de tous ses liens avec la théorie épistémologique et la position politique qui sont les siennes. Mais une tentative de ce type semble à mes yeux trop abstraite. Pour être clair, il est évident, à partir de tout ce qu'on a déjà dégagé de la pensée goldmannienne, que l'idée de *pari* a trois façons, trois manières d'être utilisée²⁴⁴. En tout cas, Goldman construit cette idée à partir de ses travaux sur la pensée tragique. Pour cette raison, il me semble impossible de comprendre vraiment l'essence du pari, sans rentrer dans la thématique de sa rencontre avec la pensée tragique. On verra que la *compréhension* de tout cela n'est pas possible sans rentrer dans le champ de l'*explication*. Je me verrai donc contraint, à certaines étapes de mon développement, de proposer des lignes d'interprétation sociologique de la structure interne à la pensée goldmannienne. Je vais expliquer ici le sens et la nécessité de ce travail.

Pourquoi Goldman s'est-il intéressé à la pensée tragique ? On connaît la réponse de Löwy et Cohen : en réponse aux situations historiques contingentes. Le stalinisme et les changements sociaux internes à la société moderne – qui ont relativisé les possibilités révolutionnaires du prolétariat – ont rapproché la position subjective de Goldman, sa position dans le monde, à celle dite tragique²⁴⁵.

242 L. Cingolani, E. Morin, « Ora l'Europa Sociale e un Presidente scelto dal popolo » in *Corriere della Sera* du 31 décembre 1998.

243 Par exemple, à cet époque, ma position sur l'humanisme non essentialiste de Goldman n'était pas suffisamment approfondie.

244 Il y en a une quatrième : celle du pari comme moment fondateur de la condition humaine, qui est le lien théorique entre les trois autres manières. Cette idée est l'objet de tout ce chapitre de mon travail.

245 Löwy concentre son attention plus sur la question du stalinisme que sur d'autres éléments.

Jacques Leenhardt a proposé une lecture différente. En polémique avec Löwy, il pense que la proximité de Goldmann avec la pensée tragique va au-delà des conjonctures²⁴⁶. Il est très intéressant d'étudier de près l'argumentation de Leenhardt, car elle est opposée à la lecture de l'humanisme de Goldmann que j'ai dégagée dans ces pages²⁴⁷.

La polémique de Leenhardt avec Löwy se base sur une problématique très générale : Löwy ne voit pas, selon l'auteur, que Goldmann n'est pas seulement intéressé à la pensée tragique, mais qu'il est lui-même un penseur tragique. Qu'est-ce que la pensée tragique ? Goldmann la définit, à partir de la définition de Lukács²⁴⁸ – et, j'ajouterai, celle de Hegel dans la *Phénoménologie*²⁴⁹ – comme « le refus radical » de ce monde « comme seule chance et seule perspective de l'homme ».

En suivant cette idée, Leenhardt commence son essai par une réflexion. Pourquoi Goldmann a-t-il décidé d'étudier Racine et Pascal ?

Ces œuvres de pensée et de littérature avaient retenu son attention non par quelque hasard mais parce qu'elles présentaient un combat acharné et solitaire pour des valeurs radicales dans un monde habité par le compromis. C'était donc à un combat perdu d'avance que se livraient ces auteurs, et cependant juste. C'est dans cette situation paradoxale que je vois la grande attirance que la vision tragique du monde exerça sur Goldmann, et c'est elle par conséquent qui me fournira l'axe de ma lecture.²⁵⁰

Or, cette idée est partagée par tout lecteur de Goldmann, en commençant par Löwy lui-même. C'est la suite du raisonnement de Leenhardt qui pose problème :

Les réflexions que je mènerai ici impliquent le caractère exemplaire et emblématique, aux yeux de Goldmann, de ce combat mené par des acteurs qui eurent à lutter sur deux fronts : celui des valeurs absolues, comme puissance d'orientation de la pensée et du comportement, et en tant que telles intemporelles, et celui de l'efficacité, dont le présupposé est l'existence de forces sociales agissantes dont il faut gagner la coopération afin de garantir le succès de l'action entreprise.

246 L'auteur entre en polémique avec l'essai de M Löwy, publié dans l'œuvre collective *Le structuralisme génétique : Goldmann*, « Goldmann et Lukács, la vision tragique ». Sur ces points je crois que les positions plus récentes de Löwy, donc celles de l'essai publié en 2010, me semblent être restées les mêmes.

247 L'essai en question est J. Leenhardt, « Actualité de Goldmann : l'anthropologie paradoxale », in *Anamnese N. 06*.

248 G. Lukács, *L'âme et les formes*, Gallimard, Paris 1974, p. 246.

249 Je n'aurai pas le temps d'approfondir la question, mais il me semble évidente la forte proximité entre la description de la *conscience tragique du monde* faite par Goldmann et celle de la *conscience malheureuse* proposée par Hegel à la fin du IV chapitre de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Cette proximité est acceptée, par exemple, par P. Chardin, voir P. Chardin, *Le roman de la conscience malheureuse : Svevo, Gorki, Proust, Mann, Musil, Martin du Gard, Broch, Roth, Aragon, Droz*, Genève 1982, p. 33. Il est remarquable que Hegel à l'intérieur du VII chapitre définit la conscience malheureuse comme « tragique » en contraposition à la conscience *comique*.

250 J. Leenhardt, « Actualité de Goldmann : l'anthropologie paradoxale », in *Anamnese N. 06*, p. 41.

La vision tragique du monde est symptomatique d'un moment historique ou d'un type de situation, où la recherche des valeurs absolues se heurte au principe de réalité qui est prêt à les laisser de côté afin de rendre possible le compromis qui garantira l'efficacité.²⁵¹

Donc la pensée tragique est la pensée menée par des valeurs absolues face à une situation sociale et historique où ces valeurs semblent totalement irréalisables. On verra que cette interprétation est fondamentalement exacte ; par contre, Leenhardt semble parler de « valeurs absolues », non pas au sens du point de vue d'un groupe social, mais plutôt comme si ces valeurs étaient « absolues » ontologiquement, des valeurs toujours valables au-delà de l'histoire. Cette idée est confirmée par la suite de son raisonnement : il remarque que Pascal construit une position qui se joue entièrement sur un paradoxe. L'homme vit dans un monde injuste. Mais il ne peut ni céder aux « sirènes » de ce monde, ni se retraiter dans la solitude pour le fuir. C'est la condition de l'homme qui « lui impose d'assumer pleinement de vivre dans cette obscurité ». Il s'agit, comme pour Saint Augustin, d'un devoir qui s'inscrit dans la « vérité anthropologique de l'homme ». Leenhardt définit cette anthropologie comme « paradoxale ». ²⁵²

Or, le problème est celui de savoir si Goldmann partage ou non cette anthropologie. En remarquant que le *pari* est considéré par l'auteur comme un élément non seulement janséniste, mais aussi bien kantien et propre au matérialisme dialectique, Leenhardt argumente pour l'affirmative, « ce qui est d'abord étudié et posé à partir de l'œuvre de Pascal, devient le fondement d'une posture anthropologique générale »²⁵³. Je crois avoir déjà esquissé les linéaments de mon idée sur le statut de cette *posture anthropologique*, qui selon moi se caractérise par une idée non *ontologique* de l'anthropologie. Leenhardt me semble ne pas partager exactement ce passage de mon exposition. Goldmann aurait adhéré à des valeurs universelles et absolues, donc a-historiques. Finalement, Goldmann aurait adhéré à la vision tragique du monde en tant que tel. Mais comment un penseur athée pourrait-il adhérer à une tradition – celle de Saint Augustin, des jansénistes, de Pascal – qui est profondément croyante ? La réponse de Leenhardt est la suivante :

Goldmann suppose, pour expliquer le passage d'une vision eschatologique religieuse à une vision matérialiste et dynamique proprement civilisationnelle au sens que Elias donne à ce terme, qui porte en elle-même la laïcisation du sentiment intime de la perte et du manque. Symbolisée par la Chute dans le discours chrétien, celle-ci devient idéal de la communauté humaine dans le discours matérialiste et socialiste contemporain, besoin d'une communauté que l'évolution de la civilisation individualiste moderne est incapable de remplir.²⁵⁴

251 *Ibidem*, pp. 41-42.

252 *Ibidem*.

253 *Ibidem*, p. 43.

254 *Ibidem*, p. 44. En note, Leenhardt propose un parallèle entre la structure *vision tragique du monde* chez Goldmann et la notion de « romantisme aristocratique » utilisée par Norbert Elias dans ses études sur la mise en place de la

Cette idée renvoie, selon Leenhardt à l'idée d'une « trans-historicité » de la « structure tragique de la pensée »²⁵⁵. La conséquence est que :

La condition humaine, qui est explicitée dans le discours chrétien à travers le mythe de la Chute, trouve l'équivalent de cette explication dans l'anthropologie paradoxale dont Goldmann découvre la logique dans le *Pensées* de Pascal et dont la pensée dialectique sera l'héritière. Le caractère paradoxal de cette anthropologie s'entend d'abord de la structure logique de son fondement : une connaissance pleine et entière ne porte en droit que sur la totalité, et celle-ci échappe par définition au savoir dans la mesure où le sujet connaissant fait partie de l'objet de son savoir. Ainsi donc, logiquement, nulle connaissance parfaite n'est possible, ou, dit d'une autre façon, toute connaissance est partielle et paradoxale.²⁵⁶

Leenhardt admet qu'il y ait une homologie entre la situation historique dans laquelle Goldmann vit et celle de Pascal et des jansénistes. Le prolétariat n'est plus une classe révolutionnaire et dans les années cinquante rien ne semble ouvert à des possibilités véritablement et radicalement révolutionnaires. Le monde où « le prolétariat n'est plus le sujet vrai et actif » n'est qu'un monde dépourvu de tout sens : « l'histoire n'a plus de sens ».²⁵⁷ Et la démarche goldmannienne se configure, à cet égard, comme une prise de position en faveur d'une révolution, de certaines valeurs, impossibles à réaliser dans le présent, donc comme une prise de position tragique :

Or, dans ce moment historique qui pourrait être celui du doute, le propre de la réponse de Goldmann est de s'arracher à l'histoire, ou mieux de la relire en se plaçant à une hauteur telle qu'elle apparaîût elle-même dans sa contingence. C'est ce qui lui permet d'affirmer que cette impasse est conjoncturelle et ne saurait justifier quelconque compromis. Seule l'affirmation têtue et obstinée de l'absolue valeur de l'homme, de la communauté humaine et socialiste reste valable, quelles que soient les circonstances. Ceci explique l'apparition sous la plume de Goldmann de l'expression qui pourrait paraître paradoxale de « foi marxiste », de pari sur l'avenir.²⁵⁸

Or, dans l'essai de Löwy avec lequel il rentre en polémique, il y a une tentative différente de lire le rapport entre Goldmann et la pensée tragique. En tant que marxiste, la vision du monde de l'auteur ne peut pas être tragique : elle est dialectique. Löwy explique cela au niveau de la *compréhension* avec l'idée que la tragédie ne connaît que l'éternité et le présent ; la pensée dialectique, au contraire se caractérise par la valorisation des catégories du futur et de l'espérance. C'est pour cette raison que Löwy, au niveau explicatif, fait une liste des raisons « conjoncturelles » derrière l'intérêt goldmannien pour Pascal, Racine et les jansénistes. Il ne voit pas, selon Leenhardt, qu'il n'y a de

monarchie absolue.

255 *Ibidem*, p. 45

256 *Ibidem*.

257 *Ibidem*, p. 46,

258 *Ibidem*.

conjoncturel que cet intérêt, derrière lequel se cache la véritable adhésion structurelle à une *vision du monde* :

Michael Löwy pense au contraire, dans le texte auquel je me suis référé, que la dimension de l'avenir est, par définition, absente de la pensée tragique, laquelle ne connaîtrait que les catégories de *présent* et d'*éternité*, pas celle de l'*avenir*. En bonne logique, la pensée tragique est à ses yeux étrangère au matérialisme dialectique et au socialisme comme projet historique. Pour comprendre l'importance que Goldmann accorde malgré tout à la pensée tragique, il est donc obligé d'expliquer cette séduction d'ordre épistémologique par une analyse qui se développe au plan historique et conjoncturel, notamment par la perte de l'espoir révolutionnaire.²⁵⁹

Et sur l'idée de futur et d'espérance, il ajoute :

Cette perspective d'analyse, de caractère historique, accorde un statut méta-anthropologique, et donc une autonomie décisive, à la valeur *avenir*. Or, comme j'ai déjà essayé de le montrer, pour la *vision tragique*, la catégorie de l'avenir est soumise elle aussi à l'anthropologie du paradoxe. L'homme doit faire *comme s'il* y avait un avenir, sans savoir véritablement ce qu'il en est. C'est tout le sens du *pari sur l'avenir*, lequel implique que nul ne peut le tenir pour assuré. En conséquence de quoi, le pari ne peut nullement être remis en cause par le peu de crédibilité qui pèse sur le sujet historique « prolétariat » que le discours communiste avait chargé de la réalisation de cet avenir. Ce n'est donc pas pour des raisons conjoncturelles que Goldmann reste attaché à la notion de pari.

[...] En rendant conjoncturelle et relative l'adhésion de Goldmann à l'anthropologie paradoxale, il [Löwy] en réduit la portée alors qu'elle me semble au contraire concerner l'ensemble de sa pensée et même constituer le fondement.²⁶⁰

La conclusion est que, bien sûr, il y a un rapport entre les conjonctures historiques et la pensée goldmannienne, mais :

Il n'est pas nécessaire de postuler que Goldmann a totalement échappé à ce genre de pressions qu'exerce l'histoire concrète sur la pensée de l'histoire, ce qui relativise le différend théorique avec Löwy. Mais précisément l'anthropologie goldmannienne replace ces moments de confiance plus que de croyance, ces conjonctures où l'espoir en la réalisation temporelle des valeurs prend le pas sur la foi, sur l'horizon d'une anthropologie qui, elle, ne varie pas. C'est pourquoi aussi la perte d'espoir dans le rôle historique du prolétariat ne changera pas l'attitude de Goldmann. Selon les époques, au cours des dernières années de sa vie, il tentera bien de retrouver un support concret à cet espoir (la nouvelle classe ouvrière de Serge Mallet par exemple, ou les couches intellectuelles à partir du théâtre de Jean Genet) mais la déception ne l'empêchera jamais de relancer

²⁵⁹ *Ibidem*.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 47

l'exigence du pari. Par rapport à ce fondement théorique et anthropologique, l'espoir concret n'est en quelque sorte qu'une satisfaction secondaire. Le socialisme et la démocratie [...] sont l'objet d'un pari et politiquement d'un « effort », non d'une nécessité écrite dans le marbre de l'Histoire.²⁶¹

Or, toute la lecture de Leenhardt me semble très intéressante et souvent parfaitement raisonnable. Il y a, en tout cas, plusieurs remarques à faire :

- Que il y ait une *anthropologie paradoxale* derrière la philosophie de Goldmann me semble une intuition très juste et même évidente ; à condition de comprendre la nature de cette anthropologie. La nature du paradoxe est exactement l'idée de ne pas être une anthropologie classique, une anthropologie essentialiste/ontologique. J'ai déjà expliqué rigoureusement pourquoi je crois que l'essence de la *condition humaine* est celle de parier sur une forme possible de cette propre essence, c'est-à-dire le fait d'avoir besoin d'une ontologie, d'une définition, d'une signification, sans la posséder à priori. Quand Leenhardt parle de l'adhésion goldmannienne à des valeurs éternelles, il oublie que Goldmann lui-même a dit que dans la condition humaine il n'existait rien d'éternel²⁶². De plus, Leenhardt me semble concevoir l'idée du paradoxe intérieur à la condition humaine comme celui d'un sujet soumis à un système de valeurs qui lui impose à la fois de fuir le monde et de ne pas le fuir (l'expression de Goldmann est, comme on verra, « dire oui et non au monde »). Watzlawick dans ses travaux – d'ailleurs orgueilleusement anti-marxistes – définit la condition paradoxale d'une façon similaire, c'est-à-dire par le fait de subir des ordres qui sont intérieurement paradoxaux²⁶³. Selon le psychologue américain, par exemple, c'est le cas de l'enfant qui subit l'ordre de sa mère « sois toi-même » ou « je veux que tu fasses de cette manière parce que je veux que tu sois autonome », etc. Et un comportement apparemment « fou » du sujet peut finalement se révéler comme une façon de résoudre pratiquement le paradoxe. En ce sens, le *pari* tragique peut être lu comme une façon d'affronter une situation qui ne peut pas être résolue dans le monde, en soumettant tout à un principe normatif placé au-delà du monde matériel : donc la pensée tragique, pourrait-on dire, résout sa *paradoxalité* intérieure avec une action performative, le *pari*, qui crée une vérité et une réalité nouvelles à partir d'elle-même²⁶⁴. Mais dans le cas du *pari non tragique* de Goldmann, l'idée est que l'homme, qui n'a pas une essence ontologique, a besoin de se penser humain et de se construire avec un

261 *Ibidem*, p. 48.

262 Voir la précédente citation du débat avec Robbe-Grillet et Sarraute.

263 Je fais ici référence à la théorie du *double bind* décrite par exemple dans le célèbre P. Watzlawick, J.H Beavin et D.D. Jackson, *Une logique de la communication*, Éditions du Seuil, Paris 1972 (édition originale en anglais américain de 1967).

264 On verra par la suite que Goldmann préfère dire que le pari tragique permet de rester cohérent dans le paradoxe et que la possibilité de *dépasser* ce dernier est une exclusivité de la pensée dialectique. Il faut dire que même dans les travaux de l'école de Palo Alto, les comportements « psychopathologiques » sont capables de permettre de vivre dans le paradoxe, non de le résoudre et de le dépasser, au sens hégélien des termes.

projet, donc de fonder une ontologie de l'humain et une normativité. Le *pari* est l'acte performatif qui permet au sujet de sortir de sa propre paradoxalité et de construire une certaine autonomie subjective. Et ce moment est présent dans chaque sujet social, même dans les classes dominantes. Ceci est ma lecture de l'humanisme théorique de Goldmann, mais il faut encore comprendre à partir des textes et les expliquer à partir de quelques hypothèses sociologiques²⁶⁵.

- Leenhardt a tout-à-fait raison de considérer Goldmann comme un auteur tragique. Il me semble seulement qu'il ne voit pas qu'il donne à « vision tragique du monde » une définition différente. Tous les raisonnements de Löwy sur la différence de conception de la temporalité entre pensée dialectique et pensée tragique sont empruntés directement au *dieu caché*. On verra bien dans les prochaines pages que, selon Goldmann, la différence entre les deux visions du monde est précisément celle-là. Il est vrai que la tragédie garde une certaine espérance et une vision positive du futur, mais il ne s'agit pas d'un futur « intramundan ». C'est exactement parce qu'il n'y a pas de futur dans ce monde, que l'espérance devient quelque chose qui ne s'oriente que vers l'au-delà. La pensée dialectique se fonde sur la même anthropologie paradoxale, mais en gardant une idée du futur, elle espère encore améliorer la société et s'engage, même au prix de certains compromis. Parce que la position du réformisme révolutionnaire de Mallet est vécue par Goldmann (et je le montrerai) comme un compromis, tandis que Leenhardt considère le rapprochement de Goldmann à Mallet comme la preuve d'une position politique « têtue », allergique à tout compromis avec le réel. Donc, on peut définir Goldmann comme un penseur tragique seulement à condition de donner à *pensée tragique* une nouvelle définition, qui la réduit à la simple adhésion à une anthropologie paradoxale²⁶⁶.
- Dire que la pensée tragique est « trans-historique » est correct, mais non dans le sens d'une non-historicité. On a vu que Goldmann pensait que les *visions du monde* possibles sont en nombre limité. Différents groupes sociaux ont exprimé leur subjectivité avec des structures tragiques, avec leur manière originale d'être tragique. La simple foi en un futur où la communauté humaine soit réconciliée avec elle-même est la preuve qu'on ne considère pas la tragédie comme condition éternelle de l'être humain. Mais, il reste que la pensée tragique

265 Dans un cours d'épistémologie que j'ai eu la chance de suivre à Rome, Claudio Del Bello a proposé une lecture très originale du concept de paradoxe dans Watzlawick et l'école américaine de Palo Alto. Il s'agit de l'hypothèse que finalement ces chercheurs – fortement anti-marxistes et anti-hégéliens – n'auraient pas vu que leurs théories se rapprochaient du marxisme, car à la limite une autre manière de définir une « condition paradoxale » peut être « contradiction réelle ». C'est pour cela que je parle d'« outrepasser le paradoxe », car finalement la logique de l'acte performatif qui répond à une situation pratique est une *logique* classiquement *dialectique*.

266 Et on verra que, selon Goldmann, la dialectique est justement considérée comme une vision du monde qui *dépasse* le paradoxe.

est logiquement une des *visions du monde* possibles et donc qu'elle est logiquement « trans-historique ».

- Il est sûrement correct de penser que les conjonctures historiques ont orienté la pensée de Goldmann. Mais les tentatives d'explication jusqu'à aujourd'hui me semblent un peu naïves. Affirmer que la perte par le prolétariat de son rôle révolutionnaire est l'*explication* d'une hypothétique adhésion à la pensée tragique ou au moins d'un rapprochement à celle-ci n'apporte pas grand chose. Goldmann était-il le *Gestalt* de la pensée prolétarienne ? Et ensuite, quand le prolétariat perd son rôle, que se passe-t-il ? Goldmann devient-il un auteur sans sujet social qui commence à en chercher un nouveau ? Mais, un auteur ne cherche pas de subjectivité à représenter, il exprime des réalités déjà existantes. Et ce n'est pas au niveau de ses propres intentions qu'on doit chercher sa correspondance avec un sujet social, mais au niveau des structures cohérentes dégagées dans ses travaux. Cette dimension du problème, dans son ensemble, me semble manquer cruellement dans le texte de Leenhardt. Et si on veut appliquer une vision du monde à la pensée goldmannienne, si on veut le faire en utilisant sa méthode, il faut travailler d'une façon un peu plus rigoureuse sur le plan *explicatif*. On dira, à juste titre, que l'analyse de Leenhardt s'appuie tout simplement sur les analyses menées par Goldmann dans *Pour une sociologie du roman*. Il est vrai, de fait, que dans ce texte, par exemple dans l'introduction, Goldmann propose l'idée que le « roman » soit une forme « authentique de création culturelle sans qu'on puisse la rattacher à la conscience – même possible – d'un groupe social particulier »²⁶⁷. Mais je crois qu'il fallait lire ce texte en suivant aussi l'évolution successive par laquelle Goldmann passera dans les essais de *La création culturelle dans la société moderne*. On verra mieux tout cela dans les prochains chapitres.

Pour terminer, je trouve très juste la remarque de Leenhardt sur l'importance capitale du *pari* dans le contexte de l'épistémologie goldmannienne : cette idée que « la catégorie de l'avenir est soumise elle aussi à l'anthropologie du paradoxe » est difficilement contestable et en droite ligne avec les thèses que je mène dans le présent travail. D'ailleurs, on a vu que Löwy a avoué, il y a quelques années, avoir méconnu l'importance du *pari* comme moment central et non accessoire ou conjoncturel de la tentative intellectuelle goldmannienne. Pourtant cette anthropologie, selon ma lecture, est une vraie anthropologie sans en être une. Comme on l'a dit, elle est le besoin ontologique de se donner une ontologie, le besoin humain de réaliser une idée d'humain, laquelle est inventée/posée au cours de la tentative même de la réaliser. C'est pourquoi je crois qu'on pourrait substituer à l'expression *paradoxe* l'expression *dialectique*: une dialectique ouverte et non téléologique, ou mieux, non ontologiquement téléologique.²⁶⁸ On pourrait, donc, faire l'hypothèse

267 L. Goldmann, « Introduction à une sociologie du roman », *POUSDR*, p. 44.

268 Je rappelle la critique adressée auparavant aux remarques d'Althusser contre les pensées génétiques.

que ce soit cette idée qui a poussé Goldmann à considérer Pascal comme un auteur qui a partiellement anticipé la dialectique de Hegel et de Marx.

En tout cas, Leenhardt n'est pas le seul à avoir proposé une lecture de Goldmann en tant qu'auteur tragique. Par exemple, *The Wager of Lucien Goldmann*, de Cohen défend une position similaire. Dans un essai très intéressant, Daglind Sonolet partage la même idée. De son point de vue, plus proche de celui de Cohen, on pourrait dire que ce sont les contingences historiques qui rapprochent Goldmann de cette *vision du monde*. Je voudrais analyser son idée, avant de commencer mon travail sur le concept de pari chez Lucien Goldmann et son rapport avec la tragédie. Sonolet ne se focalise pas sur la notion de *pari*, mais plutôt sur celle de *structure significative*. Elle s'interroge sur la validité de cet instrument épistémologique, en proposant finalement des corrections à l'usage qu'en fait Goldmann. Les défauts qu'elle retrouve dans les travaux positifs de sociologie de la littérature des années soixante sont, selon Sonolet, liés à l'attitude pour ainsi dire de fond de l'auteur²⁶⁹. En tant que marxiste tragique, Goldmann utiliserait toujours un schéma téléologique, qui l'oblige à abandonner le vrai travail sociologique. Par exemple, Goldmann lirait la *Jalousie* d'Alain Robbe-Grillet comme la parfaite représentation formelle d'une société réifiée. Leenhardt, qui est un élève de Goldmann, grâce à son point de vue qui ne le force pas à rechercher des formes qui confirment une idée de l'histoire, aurait par contre dégagé des moments politiquement antagonistes au sein du même roman.²⁷⁰ Le besoin de Sonolet d'*expliquer* pourquoi Goldmann serait un penseur tragique est donc évident. Au niveau *explicatif* – j'utilise le mot dans un sens goldmannien – son argument est le suivant :

La pensée de Goldmann est profondément tragique : la tragédie – maintenir l'exigence de vraies valeurs tout en étant convaincu qu'elles sont irréalisables – est le seul sujet autour duquel elle se meut. La seule perspective qui puisse donner un sens à l'histoire est celle de créer une « communauté authentique », où l'individualisme pourra pleinement se développer dans une société qui l'encourage au lieu de l'étouffer. Goldmann n'a jamais changé d'objectif, comme le montre si bien Mitchell Cohen, tout en envisageant des chemins différents qui y mèneraient et en saluant les mouvements qui vont dans la même sens. En dernière instance, cette communauté tant désirée devait rester, dans la pensée de Goldmann, inatteignable, une idée régulatrice. Marxiste, Goldmann, jusqu'au début des années soixante, voyait dans la classe prolétarienne le seul agent capable de déclencher le mouvement révolutionnaire par lequel la bourgeoisie et le monde capitaliste de production seraient renversés, inaugurant une nouvelle époque. Cependant, des décennies d'échecs révolutionnaires en Europe de l'ouest et la bureaucratisation de la révolution russe ont fini par le convaincre que la voie révolutionnaire était invraisemblable. Comme il était impossible de renoncer à l'avenir autre, sans pourtant pouvoir identifier ni chemin, ni agent

269 Daglind Sonolet, « Le concept de structure significative », in *Anamnese N6*, œuvre citée, p. 100.

270 *Ibidem*, p. 99. Sonolet fait référence évidemment à J. Leenhardt, *Lecture politique du roman*, Éditions de Minuit, Paris 1973. Sa critique est plutôt orientée contre les essais goldmanniens de PUSR.

qui y mèneraient, il ne restait que le pari sur la communauté humaine authentique, comme Pascal avait dû parier sur l'existence de Dieu.²⁷¹

L'une des notes proposées contre Leenhardt reste donc valable : est-il possible de lire le rapprochement de Goldmann au tragique comme simple reflet du changement d'opinion sur les possibilités révolutionnaires du prolétariat ? Ne serait-il pas plus correct de chercher à comprendre la situation sociale d'une façon un peu plus complexe ?

D'ailleurs, *l'Introduction à Kant*, livre écrit – de l'aveu même de Goldmann – sous l'élan optimiste de la fin de la guerre, ne le rapproche-t-elle pas d'un auteur tragique (du moins selon l'interprétation goldmannienne) ? Inutile de rappeler que les noms de Pascal et Racines sont déjà récurrents à cette époque là.

Donc, les questions à résoudre dans les prochaines pages sont : que Goldmann trouve-t-il chez Pascal et Racine ? Quel est le rapport entre le prolétariat et le pari de Goldmann ? De quel sujet social est-il le *Gestalt* ?²⁷²

4.2 LE DIEU CACHÉ : LUCIEN GOLDMANN ET LA DÉCOUVERTE DU PARI TRAGIQUE

L'idée que Goldmann soit un auteur tragique est souvent justifiée par le constat de sa recherche pendant les années soixante d'un nouveau sujet révolutionnaire qui puisse se substituer au prolétariat. Une recherche « têtue », pour utiliser le mot de Leenhardt, qui prend la forme à la fois d'adhésions politiques (voir par exemple celle aux thèses de Mallet) et de travaux de sociologie de la littérature, qui devient une sorte de thermomètre du degré de réification de la société et de ses chances révolutionnaires. Dans ce sens, il faudrait imaginer Goldmann comme un sujet déçu par les événements, qui essaie à chaque fois de retrouver une nouvelle incarnation matérielle de ses idéaux. Mais chaque tentative aboutit à l'échec.

Si on considère la définition du drame chez Lukács dans *L'âme et les formes*, que Goldmann cite en tant que référence principale pour donner une définition de la *tragédie*, on aura quelques difficultés à y lire la « forme » de l'attitude qu'on vient de décrire. Or, il est évident qu'il est possible de définir de plusieurs manières la pensée tragique, et cela s'est produit à plusieurs reprises ; par exemple, dans l'œuvre de Clément Rosset, il émerge une idée de tragédie différente de celle de la tradition de Lukács-Goldmann. En tout cas, il est important de préciser à chaque fois si, quand on

²⁷¹ *Ibidem*, p. 89.

²⁷² Les deux dernières questions seront l'objet surtout du prochain chapitre.

parle de *vision tragique du monde* en tant que vision partagée par Goldmann, on accepte sa façon d'en concevoir la définition.

Si on veut en rester aux concepts utilisés par Lukács, l'interprétation de Goldmann exposée par ces lecteurs me semble ressembler plus à celle des personnages du roman de la désillusion. La définition que Lukács en propose dans *Théorie du roman* est la suivante :

Pour le roman du XIX siècle, c'est l'autre type de relation nécessairement inadéquate entre l'âme et la réalité qui a pris plus d'importance : l'inadaptation qui tient à ce que l'âme est plus large et plus vaste que tous les destins que la vie peut lui offrir. La différence structurelle décisive qui en résulte est qu'il ne s'agit plus ici d'un *a priori* abstrait en face de la vie, qui prétend se réaliser par des actes et dont les conflits avec le monde extérieur fournissent au roman son affabulation, mais bien d'une réalité purement intérieure plus ou moins achevée et riche de contenus qui entre en concurrence avec celle du dehors, possède en propre une vie riche et mouvementée, se tient, dans sa confiance spontanée en elle-même, pour la seule vraie réalité, pour l'essence du même monde, et donc l'échec dans la tentative de rendre effective cette adéquation constitue l'objet même du récit. Il s'agit donc ici, en face du monde extérieur, d'un *a priori* concret, qualitatif et riche en contenu, d'un combat entre deux mondes et non d'une lutte entre la réalité et l'*a priori* en général.²⁷³

Il faut se rappeler que l'idée de Lukács est que le roman est un genre différent aussi bien de la tragédie que de l'épopée. Et la différence est au niveau de ce que Goldmann appelle *structure significative* ; il s'agit donc de *formes mentales* différentes.

Ma thèse est que même cette « forme », celle du *roman de la désillusion*, n'est pas une bonne grille pour décrire la subjectivité intellectuelle de Goldmann, donc la *structure significative* de son œuvre. Mais il est trop tôt pour développer des arguments en sa faveur..

Dans l'*Introduction à Kant*, quand il s'agit d'imaginer la continuation de sa propre démarche intellectuelle, Goldmann parle d'un travail sur la naissance de la *pensée dialectique*. De cette œuvre jamais vraiment abordée, B. Pascal aurait dû être l'un des chapitres initiaux. Si on suit la lecture de Löwy, qui me semble parfaitement raisonnable, à la suite des changements politiques, l'intérêt pour la pensée plus proprement tragique s'accroît. En tout cas, en 1956 *Le dieu caché* est publié. On l'a déjà dit : il s'agit d'un travail monumental, dédié aux figures tragiques de Pascal, Racine et de la pensée janséniste. Un travail qui est à la fois un étude positive de ces figures – c'est-à-dire un travail qui se propose et de comprendre et d'expliquer les œuvres – et une recherche épistémologique et méthodologique très rigoureuse. Il arrive très souvent, donc, de basculer d'une opération de compréhension philosophique à des moments plus orientés vers la sociologie de faits culturels,

273 G.Lukács, *Théorie du roman*, Gonthier, Paris 1963, p. 109.

jusqu'à d'importants passages méta-théoriques. C'est au carrefour de ces trois tendances intérieures que se situe la lecture du pari pascalien par Goldmann. Il s'agit à la fois de comprendre le rôle joué par ce concept dans la pensée pascalienne et dans toutes les conceptions tragiques du monde, d'expliquer ce rôle à partir d'une analyse sociologique de la situation politique d'un certain sujet social et de se les approprier comme moment important de sa propre épistémologie.

La pensée tragique est étudiée, évidemment, en tant que *vision du monde* et donc en tant que structure mentale. On sait que Goldmann considère le nombre de visions du monde possibles comme limité. Les principales sont : l'individualisme, le romantisme, la pensée tragique et la pensée dialectique. Il y'en a d'autres, qui sont souvent considérées comme des variantes de ces dernières ; par exemple, l'existentialisme, comme on a pu le voir, est considéré comme une variante au XX siècle des visions du monde romantiques. Une structure mentale/vision du monde est un façon cohérente, à la fois pratique et théorique, de concevoir (et pratiquer) les rapports sujet-monde et individu-communauté. Donc, d'après ce qui précède, il est facile de comprendre que le tentative de Goldmann dans *Le dieu caché* est de :

- Chercher à dégager une *structure significative* unitaire de chaque œuvre.
- Trouver un sujet social dont la situation sociale puisse expliquer la naissance de ces *structures significatives*.
- À partir d'un travail à la fois explicatif et interprétatif, critiquer les œuvres à partir de leur propre point de vue, pour comprendre lesquelles peuvent être considérées comme étant les plus radicales, donc les plus cohérentes.
- Faire des hypothèses générales sur la vision tragique du monde à partir des résultats de travaux particuliers.

Or, les visions du monde tragique, toujours liées par définition à des couches sociales en crise ou en train de disparaître, partagent un certain élément historique : elles s'opposent à des *visions individualistes du monde*. Dans le cas de Pascal, par exemple, cette pensée est celle de la bourgeoisie, dans les formes à la fois de l'empirisme et – notamment – du rationalisme.²⁷⁴ Si les trois axes fondamentaux pour comprendre la structure mentale tragique sont les conceptions de *Dieu*, du *Monde* et de *l'Homme*, il est impossible d'en comprendre la vraie essence sans comprendre leur nature d'opposition à l'individualisme.

L'idée que le rationalisme et l'empirisme soient deux philosophies opposées seulement extérieurement, mais finalement intérieurement solidaires à cause de leur origine de classe, est très

²⁷⁴ Pascal se confronte surtout avec Descartes et sa tradition. Par contre, selon la lecture de *l'IK*, la figure tragique qui se confronte avec l'empirisme est plutôt celle de Kant.

vieille. On la retrouve clairement chez Marx et dans *Histoire et conscience de classe*. Goldmann dans *Le dieu caché* raconte ainsi cette genèse sociale :

Au lieu d'une société *hiérarchisée* dans laquelle chaque homme possédait sa place propre, différente de celle d'autres hommes appartenant à d'autres professions et à d'autres catégories sociales, et dans laquelle surtout chacun jugeait la valeur et l'importance de sa propre place par rapport à celle d'autres et à l'ensemble, le tiers état a développé progressivement des individus *isolés, libres et égaux*, trois conditions inhérentes aux relations d'échange entre vendeurs et acheteurs.

Évolution lente, qui avait commencé à la fin du XI, au XII et au XIII siècle, et qui ne sera achevée qu'au XIX, mais qui a trouvé au XVII siècle une puissante expression intellectuelle, scientifique, littéraire et philosophique. Après l'affirmation de l'individu dans l'œuvre, à la fois stoïcienne, épicurienne et sceptique, mais toujours individualiste de Montaigne, Descartes et Corneille affirment au XVII siècle la possibilité de l'individu de se suffire à lui-même.²⁷⁵

Il est important de comprendre que le rationalisme, sous toutes ces formes, naît en opposition à d'anciennes conceptions, comme celle de la philosophie classique et, si l'on veut, médiévale. Or, cela a plusieurs aspects positifs : « l'affirmation de la liberté individuelle et de la justice comme valeurs sur le plan social et la création de la physique mécaniste sur le plan de la pensée »²⁷⁶.

Mais il y a d'autres effets que cette vision du monde impose au niveau théorique et au niveau pratique. Ces effets sont :

- L'élimination de *Dieu* de la philosophie.
- L'élimination du concept de *Communauté* et l'imposition d'un concept d'*Individu*.
- La fin de toute pensée éthique fondée sur des valeurs extra-individuelles.

Le premier point peut sembler difficile à justifier. Tout philosophe rationaliste du XVII se définit comme croyant, et souvent la catégorie de *Dieu* joue un rôle dans sa philosophie. Descartes est l'exemple le plus manifeste. Il est croyant et toute la construction philosophique des *Méditations* ne semble pas pouvoir fonctionner sans la figure de *Dieu*. Spinoza, qui d'ailleurs n'est pas une des cibles de la critique de Pascal pour des raisons d'abord chronologiques, parle de *Dieu* à chaque page de son *Éthique*. Pourquoi Goldmann, dans ces conditions, considère-t-il les philosophies rationalistes de Descartes et de Spinoza comme pensées athées ?

275 DC, p. 38. Avant ce passage, l'auteur propose une rapide histoire de la pensée précédente, à partir du thomisme qui était, à l'époque de Pascal, encore l'une des 'idéologies dominantes dans l'académie, quoiqu'historiquement dépassée. En note, Goldmann affirme que cette reconstruction est tirée des travaux du Père Lenoble et de M. Koyré, voir DC, p. 36 et note 1 de la même page.

276 *Ibidem*, p. 37.

Pour répondre, il paraît opportun de rappeler rapidement la façon dont Descartes utilise la figure de *Dieu* dans les *Méditations* ou dans le *Discours de la méthode*. Le fondement de sa philosophie est le célèbre « Cogito, ergo sum ». Après avoir mis en doute toute connaissance, donc jusqu'à la croyance en Dieu, il trouve que le fait d'avoir des doutes est déjà la preuve de l'existence d'une pensée et donc d'un sujet : c'est l'invention du *moi* cartésien. À partir de cette démonstration de sa propre existence, Descartes peut proposer sa *démonstration de l'existence de Dieu*. Et cette figure sert à son système de garant épistémologique : si *Dieu* existe alors il est impossible que le monde n'existe pas.

On voit bien comment, dans la philosophie rationaliste de Descartes, le moteur est l'*Ego* individuel, sa façon de réfléchir et d'apercevoir, tandis que la figure de *Dieu* en ressort dégradée et réduite au rôle d'*aide extérieur*.²⁷⁷ Cette distribution des rôles persiste dans toutes les formes de rationalisme de l'époque.

En conséquence, Goldmann conclut :

L'homme de Descartes et de Corneille, comme celui des empiristes d'ailleurs, n'avait besoin d'aucun secours et d'aucun guide extérieur. Il n'aurait su qu'en faire. Le rationaliste voulait bien voir en Dieu l'auteur des « vérités éternelles », qui avait créé le monde et le maintenait à l'existence, lui reconnaître même une possibilité *théorique* de faire *rarement* des miracles, pourvu que ce Dieu ne se mêlât point des règles de son comportement et surtout ne s'avisât pas de mettre en doute la valeur de la raison et cela aussi bien sur le plan de son comportement pratique que sur celui de la compréhension du monde extérieur, physique ou humain.²⁷⁸

La figure la plus radicale de cet athéisme philosophique est probablement Spinoza, lequel « emploie encore le mot *Dieu* pour développer le refus le plus radical de la transcendance et intitule *Éthique* un livre où toutes les considérations sur le comportement partent du *conatus*, de l'égoïsme des modes qui tendent à persister dans leur être »²⁷⁹. Encore plus clair est cet autre passage : « Dans un livre qui parle de Dieu depuis la première page jusqu'à la dernière, Spinoza tirera les dernières conséquences en supprimant la création du monde et son maintien volontaire à l'existence ». Et

277 D'ailleurs, c'est l'interprétation donnée par Pascal de la pensée de Descartes. In L. Goldmann, *DC*, p 39, on lit : « Le Dieu cartésien n'intervient dans le *mécanisme rationnel* du monde que pour le maintenir à l'existence une fois qu'il l'a créé arbitrairement. Comme l'a dit Pascal, sa seule fonction est de " donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement ", après quoi il n'a plus rien à faire. Soyons exacts, chez Descartes, Dieu établit encore les lois du monde à l'instant de la création, et le maintient ensuite tel quel à l'existence. Mais Pascal a raison de négliger cette création arbitraire des vérités éternelles, car elle est contraire aux points de départ du rationalisme cartésien, et cela à un tel point que cinquante ans après la mort de Descartes, le principal et le plus fidèle des cartésiens français, Malebranche, s'en apercevra lui-même et supprimera cette fonction de la divinité ».

278 *DC*, p. 41.

279 *Ibidem*, p. 39. Au sujet du spinozisme Goldmann précise, en note 1 de la même page, que : « Ceci n'est bien entendu qu'un aspect partiel et unilatéral de cette philosophie [...] »

donc, la conclusion ne peut que être : « Derrière le nom de la divinité qui subsistait encore, le contenu avait entièrement disparu »²⁸⁰.

Le deuxième point découle logiquement du premier. Le sujet rationaliste, qui n'a pas besoin de l'autorité d'un dieu, n'a non plus besoin du concept de *Communauté humaine*. Les philosophies classiques, par exemple le thomisme, avaient une vision du monde liée au concept d'harmonie. Le monde était un tout, une totalité où chaque élément était lié aux autres ; tout, dans ce monde, avait une cause matérielle et une cause finale et cela nous obligeait à imaginer la structure de l'existence comme plus ou moins ordonnée.

Cette idée était même liée au fait que l'organisation sociale/politique était intrinsèquement non démocratique, injuste et inégalitaire. Mais, si la critique de cette vision du monde de la part de la bourgeoisie et des pensées individualistes a comporté d'important progrès, néanmoins elle a comporté aussi l'élimination de l'idée de totalité organique. Pour cela, Goldmann considère, ailleurs, l'*Encyclopédie*, avec son idée d'ordonner le savoir alphabétiquement, comme le parfait exemple de cette nouvelle conception du *tout*²⁸¹.

Il est facile de voir que, de cette manière, il devient impossible de penser l'idée de *Communauté humaine*. Finalement, c'est l'*homo aeconomicus* qui impose son essence, ses caractéristiques. Il représente une façon de se rapporter aux autres hommes soumis aux besoins individuels (le *conatus* de Spinoza, par exemple) ; de plus, il se représente le rapport homme-monde comme un simple rapport d'exploitation. L'homme rationaliste est un homme égoïste qui habite dans un monde d'individus formellement égaux et où chaque élément est finalement saisissable en soi, sans une véritable vision d'ensemble²⁸².

Ces deux points mènent directement au troisième. Sans des idées philosophiquement décisives de *Dieu* et de *Communauté humaine*, il est difficile de concevoir une véritable éthique, parce que : « hommes et choses deviennent de simples instruments, objets de pensée ou d'action de l'individu rationnel et raisonnable »²⁸³. Cet argument sera repris dans les pages suivantes.

Du fait de son égoïsme, l'homme n'est pas *immoral* mais plus précisément *a-moral*. Le tout au niveau de son intériorité car, en réalité, cette tendance ne s'était pas réalisée jusqu'à ses dernières conséquences :

Seulement, si au temps de Descartes et au cours des deux siècles qui l'ont suivi, le rationalisme victorieux pouvait *sans difficulté* éliminer du comportement

280 *Ibidem*, p. 40.

281 Sur ce sujet l'essai le plus clair et le plus précis est L. Goldmann, « La philosophie des Lumières », in *SMCC*.

282 L. Goldmann, *DC*, pp. 41-42.

283 *Ibidem*, p. 41.

économique et social de l'individu, l'idée de communauté et l'ensemble des valeurs proprement morales, c'était uniquement parce que cette élimination progressive, malgré les dangers qu'elle recelait en puissance, n'avait pas encore dévoilé ses dernières conséquences.

Creusant de l'intérieur la vie sociale, l'action du rationalisme portait sur un milieu encore profondément empreint de valeurs que les hommes continuaient à *sentir* et à *vivre* même si elles étaient étrangères et contraires à la nouvelle mentalité en formation.

[...] Dieu avait quitté le monde, mais son absence n'était encore aperçue que par une infime minorité parmi les intellectuels de l'Europe occidentale.²⁸⁴

Goldmann montre donc comment une pensée (et une pratique) aussi puissante que le rationalisme bourgeois a rencontré des limites historiques, c'est-à-dire des « survivances de morale chrétienne » et de « pensée humaniste », « cachant » les vrais dangers en jeu. Et il ajoute :

C'est à peine de nos jours que cette absence de normes éthiques valables (fondées sur les bases même du rationalisme), qui sauraient s'imposer au comportement technique de l'homme rationnel a montré les angoissants dangers et menaces qu'elle comporte.²⁸⁵

Donc, exprimée dans tout son *radicalisme* et dans toute sa *cohérence*, la *vision du monde* rationaliste serait une vision du monde *athée, a-morale* et *égoïste*. Cependant la constatation de cette vérité cachée est un phénomène très rare à l'époque. Dans cette « infime minorité parmi les intellectuels » capables de reconnaître les dangers des nouvelles tendances, on trouve les auteurs tragiques et, parmi eux, notamment Blaise Pascal.

C'est à partir de cette caractérisation de la pensée individualiste du rationalisme du XVII^e siècle que Goldmann commence à nous introduire à la *vision tragique du monde*, exactement comme la seule position capable de comprendre la nature dangereuse de la première. Il faut d'abord remarquer que Pascal ne s'oppose pas au progrès représenté par les rationalistes par rapport aux anciennes idéologies. Au contraire, il participe aux combats contre un vieux monde dont il n'a aucune nostalgie. Quel est alors le rapport entre pensée tragique et individualisme rationaliste ? Comment caractériser pour commencer la *conscience tragique* ?

On peut caractériser la conscience tragique à cette époque par la compréhension rigoureuse et précise du monde nouveau créé par l'individualisme rationaliste, avec tout ce qu'il contenait de positif, de précieux et surtout de définitivement acquis pour la pensée et la conscience humaine, mais en même temps par le refus

284 *Ibidem* p. 42

285 *Ibidem*.

radical d'accepter ce monde comme seule chance et seule perspective de l'homme.²⁸⁶

La « raison » – Goldmann précise qu'il parle dans le sens cartésien du terme, car par exemple le terme *Vernunft* utilisé par Kant aurait une toute autre signification, du reste, selon l'auteur proche à celle de *cœur* chez Pascal²⁸⁷ – est un facteur dont il faut absolument reconnaître l'importance fondamentale pour la vie humaine. Par contre elle « n'est pas tout l'homme et surtout *elle ne doit et ne peut pas suffire* à la vie humaine »²⁸⁸.

Et Goldmann continue :

C'est pourquoi la vision tragique est, après la période amoralisée et a-religieuse de l'empirisme et du rationalisme, un retour à la morale et à la religion, à condition de prendre ce dernier mot dans son sens le plus vaste de *foi* en un ensemble de valeurs qui *transcendent l'individu*.²⁸⁹

On peut faire l'hypothèse ici que cette idée de « transcender l'individu » soit la base du concept de *transindividuel*. Je n'ai pas le temps et l'espace pour développer cette idée, mais si elle se voyait confirmée, elle signifierait que derrière le « trans » il y aurait quelque-chose de plus que le simple dépassement de l'individu pour aller vers une collectivité : il s'agirait plutôt d'un « dépassement » qui met en jeu un *au-delà*, au niveau du futur et/ou de la *transcendance*. Donc Goldmann aurait utilisé ce mot pour remarquer l'importance fondatrice de la « signification »²⁹⁰ et du *pari*. Cela reste une hypothèse, qui aurait aidé Morfino à différencier l'idée du transindividuel de Goldmann de celle d'origine spinoziste de l'école althusserienne.

Il est intéressant de lire la suite du discours de Goldmann, car on y trouve l'idée expliquée par Löwy et critiquée par Leenhard, de la différence entre *pensée tragique* et *pensée dialectique* :

Il ne s'agit cependant pas encore d'une pensée et d'un art qui pourraient remplacer le monde atomiste et mécaniste de la raison individuelle par une *nouvelle communauté* et un *nouvel univers*.

Envisagée dans une perspective historique, la vision tragique n'est qu'une position de passage précisément parce qu'elle admet comme définitif et interchangeable le monde, en apparence clair mais pour elle en réalité confus et ambigu de la pensée rationaliste et de la sensation empirique, et qu'elle lui oppose seulement une nouvelle exigence et une nouvelle échelle de valeurs.

286 *Ibidem*, p. 43.

287 *Ibidem*, note 1.

288 *Ibidem*.

289 *Ibidem*.

290 Dans le sens utilisé dans l'expression « structure significative ».

Mais cette perspective *historique* lui est précisément étrangère. Vue de l'intérieur, la pensée tragique est radicalement anhistorique précisément parce qu'il lui manque la principale dimension temporelle de l'histoire, *l'avenir*.

La refus dans cette forme absolue et radicale qu'il prend dans la pensée tragique n'a qu'une seule dimension temporelle, *le présent*.²⁹¹

On voit bien que Goldmann reconnaît à la pensée tragique du XVII^e siècle d'avoir foi en quelque chose. Mais quelque chose qui n'est pas dans ce monde ; plutôt qu'être un *au-delà* dans le temps, il est placé dans un vrai *au-de-là* de la *transcendance*. Le monde, par contre, n'a pas de possibilité de rédemption car il n'y a pas une histoire possible qui *dépasse* le *présent*. On verra, et on l'a déjà dit, que c'est à ce niveau ici que se place, entre autre, la différence entre *tragique* et *dialectique*.

Après avoir éclairci tout cela, il reste d'abord à comprendre la *structure générale* de la tragédie, sa *forme mentale*. Et il reste à savoir quel est le sujet social dont elle représente l'idéologie.

La *pensée tragique* – pour insister sur ce point – se structure à partir de trois points conceptuels : *Dieu, Monde* et *Homme*.

La figure du dieu dans la pensée tragique est conçue par Goldmann à partir des travaux des jansénistes, des *Pensées* et des tragédies raciniennes, et, notamment, de l'essai du jeune Lukács *Métaphysique de la tragédie*, que Goldmann utilise à la fois en tant que texte théorique sur *le tragique* et en tant que produit exemplaire de la même *vision du monde*.

Dans un monde dominé par l'individualisme bourgeois, sa pratique et son éthique amoral, il n'y a pas de place pour un dieu. Il est absent du monde, totalement et continuellement absent. Mais bien qu'absent, *Dieu* nous regarde et nous juge. Goldmann explique cette absence/présence de la divinité à l'aide d'une citation extraite de l'essai de Lukács qu'on vient de nommer :

La tragédie est un jeu, un jeu de l'homme et de sa destinée, un jeu dont Dieu est le spectateur. Mais il n'est que spectateur, et jamais ni ses paroles ni ses gestes ne se mêlent aux paroles et aux gestes des acteurs. Seuls ses yeux reposent sur eux.

À partir de là, on arrive à la question tragique par excellence : « Peut-il encore vivre, l'homme sur lequel est tombé le regard de Dieu ? ²⁹² ».

Goldmann remarque que la même question n'aurait aucun sens pour la pensée rationaliste, qui pense la divinité comme « avant tout ordre, vérités éternelles, monde instrumental accessible à l'action et à

291 *Ibidem*, pp. 43-44.

292 G. Lukács, *L'âme et les formes*, p. 246, cité in L. Goldmann, *DC*, p. 47.

la pensée des individu ». Un dieu qui n'est plus « un guide, le partenaire d'un dialogue » ; plutôt, il est une « loi générale et universelle », qui nous laisse « seuls en face d'un monde réifié et muet d'hommes et de choses ».

Le *Dieu* tragique est un dieu très différent : il « juge », « interdit », « exige ». Il n'offre ni des « secours extérieurs » ni des « garanties ». Il demande à l'homme de vivre dans le monde, « en renonçant à certaines exigences pour en satisfaire d'autres », car « la seule vie valable » est celle de l'essence et de la *totalité*, ou, pour parler avec Pascal, celle d'une vérité et d'une justice *absolue* ». Un *absolu* qui s'oppose exactement à la relativité des vérités et de la justice humaine.²⁹³ Mais un *absolu* qui demande aussi de n'accepter jamais le « moindre compromis » avec ces autres vérités et cette autre justice. Goldmann explique, toujours en citant Lukács, que le regard de *Dieu* est alors sans pitié :

Un Dieu dont « le tribunal cruel et dur ne connaît ni pardon ni prescription, qui brise implacablement la baguette sur la moindre faute lorsqu'elle cache en soi ne serait-ce que l'ombre d'une infidélité envers l'essence ; qui élimine avec une rigidité aveugle, du rang des hommes, tous ceux qui, par un geste à peine perceptible, au cours d'un instant passager et depuis longtemps oublié, on trahi leur non-essentialité. Aucune richesse, aucune splendeur des dons de l'âme ne peuvent adoucir sa sentence ; une vie entière, remplie d'actions glorieuses ne compte pour rien devant lui. Mais plein de rayonnante mansuétude, il oublie tous les péchés de la vie quotidienne, lorsqu'ils n'ont pas touché le centre. Il serait même faux de dire qu'il les pardonne ; le regard du juge glisse sur eux sans les voir et sans en être touché.²⁹⁴

Les « échelles de valeur » entre divinité et « vie quotidienne » sont totalement incomparables. Tout ce qui est important pour l'homme pour sa vie dans le monde est invisible aux yeux du *Dieu* de la pensée tragique. Invisible car il est dépourvu d'importance. Tout ce qui suit les règles rationnelles du monde est littéralement dépourvu d'*existence* réelle aux yeux de ce Dieu tragique. « Devant Dieu le miracle seul est réel » remarque Lukács et Goldmann conclut :

On comprend maintenant le sens et l'importance qu'a pour le penseur et l'écrivain tragique la question : « Peut-il encore vivre, l'homme sur lequel est tombé le regard de Dieu ? » Et on comprend aussi la seule réponse qu'il pourra lui donner.

Cette idée de divinité nous explique aussi partiellement l'idée de monde. Le *Monde* est le lieu de la *non essentialité* et de la *non vérité*. Mais il est aussi le lieu où l'homme doit vivre sous le regard de la divinité. C'est dans les actions accomplies dans le monde qu'il doit s'en montrer

293 L. Goldmann, *DC*, p. 47

294 G. Lukács, *L'âme et les formes*, traduit par Goldmann et cité in L. Goldmann, *DC*, pp. 48-49.

détaché. Ce Monde où il est impossible d'apercevoir la présence de *Dieu* – car il est précisément *absconditus*, caché – ne peut pas comprendre ni contenir en lui-même l'essentiel. Pour qui vit dans le quotidien, la morale tragique est un *non-sens* complet.

Or, c'est à ce point là que la complexité de la condition tragique se fait jour. Il est évident que le fait de rester fidèle à *Dieu* oblige l'homme à dire « non » au monde. Mais pour cette même fidélité à l'*essence* il est obligé de lui dire « oui ». L'homme tragique ne peut ni espérer de changer le monde avec ses actions, ni penser tout simplement pouvoir le fuir. Pourquoi ?

Goldmann définit cette position comme *cohérente* et *paradoxe*. Il ajoute « plus encore, *cohérente parce que paradoxale* ». Le paradoxe, comme on a vu auparavant, n'est que le fait d'être dans une situation de contradiction réelle et d'en prendre la charge. Donc il faut dire à la fois « oui et non » au monde : « y vivre sans y prendre de part et de goût ». Tout ça, car :

Le Dieu de la tragédie est un Dieu *toujours présent et toujours absent*. Or, sa présence dévalorise sans doute le monde et lui enlève *toute* réalité, mais son absence non moins radicale et non moins permanente fait au contraire du monde la *seule réalité* en face de laquelle se trouve l'homme et à laquelle il peut et doit opposer son exigence de réalisation des valeurs substantielles et absolues.²⁹⁵

Le monde est la seule réalité connue et vécue par l'homme. Donc l'homme ne peut pas tout simplement le refuser. Il doit « y vivre » et seulement par cela manifester avec son absence d'y prendre « de part et de goût » sa fidélité à Dieu : « son refus [du monde] reste *intramondain*, car c'est *au monde* qu'elle [la conscience tragique] s'oppose, et ce n'est que dans cette opposition qu'elle se connaît elle-même avec ses propres limites et sa propre valeur »²⁹⁶.

Telle est la *nature paradoxale* de la condition de l'homme tragique. Ce n'est pas un refus du monde tout court, ni une tentative, même désespérée, de le changer. C'est un refus du monde qui se réalise dans des actions « mondaines » et « intramondaines ». Est-il à ce point-là que se montre la différence avec la *pensée dialectique* ? La réponse ne peut qu'être négative : Goldmann explique bien que cette capacité d'agir dans le paradoxe est le cœur de la pensée dialectique :

Pour toute pensée dialectique il y a un péché capital qu'elle doit éviter à tout prix ; c'est la prise de position unilatérale, le *oui* ou bien le *non*. Engels a un jour écrit que dire « oui, oui » ou bien « non, non », c'est faire de la métaphysique, et on connaît le sens hautement péjoratif que ce mot revêtait sous sa plume. La seule manière d'approcher la réalité humaine – et Pascal l'avait découvert deux siècles avant Engels – c'est de dire oui et non, de réunir le deux extrêmes contraires.²⁹⁷

295 L. Goldmann, *DC*, p. 60.

296 *Ibidem*, p. 61.

297 *Ibidem*, p. 187.

En revanche, cette manière tragique de dire « oui et non » comporte des conséquences concernant l'idée d'homme qui sont totalement propres à cette vision du monde. Qui est-il, cet *homme* tragique ? C'est quelqu'un qui habite le monde, qui « essaie » le monde, sans s'y « employer ». ²⁹⁸ Extérieurement, il vit avec toute la communauté/non communauté de la société moderne individualiste. Mais à l'intérieur, il est seul. Il est seul, car le monde ne peut pas le comprendre :

La solitude tragique n'est pas une solitude voulue, recherchée ; au contraire, elle résulte de l'incapacité du monde à entendre ne serait-ce que le son d'une voix essentielle. ²⁹⁹

Prisonnier d'un temps qui ne connaît que les catégories du *présent* et de *l'éternité*, l'homme vit une vie qui ne connaît pas de début, d'évolution ou de fin. Tous ces instants se mélangent continuellement dans le moment présent :

Or, dans cet instant intemporel et éternel qui durera jusqu'à la fin du monde, l'homme tragique, seul, abandonné à l'incompréhension des hommes qui dorment et à la colère de Dieu qui se cache et reste muet, trouvera dans sa solitude la seule valeur qui lui reste et qui suffira à faire sa grandeur : la rigueur absolue de sa conscience théorique et morale, l'exigence de vérité et de justice absolues, le refus de toute illusion et de tout compromis. ³⁰⁰

Finalement, dès lors, l'homme ne sera jugé que pour son attitude mentale. Il « est fait pour penser », il est un « roseau pensant ». Sa capacité à influencer le monde est insignifiante comme celle d'un roseau. Sa grandeur potentielle consiste à reconnaître ses devoirs moraux et l'impossibilité de les réaliser ; de ne jamais se contenter du moindre compromis, sans espérer que quelque-chose d'essentiel puisse arriver dans le monde. Même se contenter de penser serait erroné : l'homme doit vivre dans le monde, en sachant qu'une vie pratique authentique est impossible. ³⁰¹

Après avoir, dans les premiers chapitres du *Dieu caché*, délimité la structure générale, la forme mentale de la vision tragique du monde du XVII^e siècle, Goldmann peut initier son vrai travail. C'est-à-dire : donner une explication, une genèse sociale au phénomène et analyser les travaux jansénistes en profondeur, ceux de Pascal et les tragédies de Racine, pour en dégager les structures. Il est intéressant de remarquer que, avant de s'atteler à un tel ouvrage, il dédie un chapitre, le cinquième, à des réflexions méthodologiques. Le chapitre s'intitule « *Visions du monde et classes sociales* » et l'idée est celle de montrer le rapport entre ces deux « structures ». C'est dans ces pages, donc au sein d'un chapitre de méthodologie, que Goldmann introduit pour la première

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 61.

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 88.

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 89

³⁰¹ *Ibidem*.

fois d'une façon sérieuse et rigoureuse la notion de *pari*. Pour différentes raisons, il sera intéressant de voir son argumentation de près. Si c'est la conception goldmannienne de l'homme – donc le rapport entre monisme philosophique, la catégorie *vision du monde* et le *pari* – qui nous intéresse, c'est probablement l'un des lieux de l'œuvre goldmannienne où tout cela apparaît plus clairement. Ma thèse est que, même si dans le temps il y a eu beaucoup d'évolutions à l'intérieur de la pensée de Goldman, sur ce point-là il y a eu une forte continuité entre ce qui est dit dans ce chapitre et ce qu'il écrit dans l'essai sur les *Thèses sur Feuerbach et l'Ideologie Allemande de Marxisme et sciences humaines*. L'interprétation de ces pages que j'ai proposée auparavant doit nous servir maintenant de grille interprétative.

Goldmann commence par l'idée, déjà explicitée auparavant dans l'introduction à *Le dieu caché*, que son hypothèse de départ est la suivante : « les faits humains ont toujours le caractère de structures significatives dont seule un étude génétique peut apporter à la fois la compréhension et l'explication »³⁰². Mais est-il correct de commencer un discours scientifique par une hypothèse non-démonstrée ? Pour répondre, Goldman présente les conséquences de son *monisme philosophique* :

Il serait peut-être utile d'ajouter d'emblée que comme pour le pari de Pascal, pour les postulats pratiques de Kant et pour le socialisme de Marx, les raisons qui nous incitent à partir de cette hypothèse sont d'ordre *à la fois théorique et pratique*. Théorique parce qu'elle nous paraît la seule qui permette d'établir la connaissance la plus conforme à la réalité objective de la signification et de l'enchaînement des faits, pratique dans la mesure où elle permet de justifier la science par sa fonction humaine et l'homme par l'image que nous donne de lui une connaissance aussi rigoureuse et aussi précise que nous pouvons l'atteindre.³⁰³

Je crois qu'après tout ce qui a été précédemment, ce rapport entre théorique et pratique ne doit plus surprendre personne. Par ailleurs, le fait qu'on se trouve à l'intérieur du même enjeu théorique que dans l'essai sur les *Thèses* est bien montré par les nombreuses citations des *Thèses* présentes aussi dans ce chapitre de *Le dieu caché*.

La conséquence de cette prise de position de Goldman est la dévaluation de « toute une série d'interprétations » du marxisme « qui, séparant le *théorique* du *pratique*, emploient les concepts qui nous paraissent contradictoires d'*éthique* et de *sociologie marxistes* ».³⁰⁴

Cette affirmation peut sembler un peu contradictoire. L'humanisme de Goldman refuse-t-il toute forme d'éthique ? D'ailleurs, si on se rappelle des critiques de la conception normative de la

302 *Ibidem*, p. 97.

303 *Ibidem*, p. 97-98.

304 *Ibidem*, p. 98

morale dont on a parlé au cours du premier chapitre, toute l'aporie se résout facilement. Et c'est dans ce sens que Goldmann, dans le chapitre du *dieu caché* en question, précise que « toute éthique et toute sociologie deviennent étrangères et contraires à une pensée qui affirme qu'aucune valeur ne doit être reconnue et admise que dans la mesure où cette reconnaissance est fondée sur la *connaissance positive et objective* de la réalité, de même que *toute connaissance valable de la réalité* ne peut être fondée que sur une pratique [...] conforme au progrès de l'histoire »³⁰⁵.

On voit ici une forte contradiction avec l'idée de Leenhardt qui voudrait voir en Goldmann un penseur adhérent à des valeurs absolues, non-historiques. On a, évidemment, le droit de penser que Goldmann ait adhéré à un système morale et éthique, même si cela était en contradiction avec sa méthodologie. Mais il faudrait justifier cette position.

Il est intéressant au niveau historique de remarquer la manière dont Goldmann termine son raisonnement sur l'impossibilité d'une éthique et d'une sociologie marxistes :

Il ne peut y avoir ni une « éthique » ni une « sociologie » marxistes pour la simple raison que les jugements marxistes de valeur se veulent scientifiques et que la science marxiste se veut pratique et révolutionnaire.³⁰⁶

On doit remarquer ici que, au-delà d'une proximité philosophique très forte avec l'essai sur les thèses, il y a quand-même des nuances différentes. Il est évident que le Goldmann de 1959 gardait plus d'espoir en une révolution marxiste celui des écrits de la fin des années soixante. Le diagnostic sur la fin de l'élan révolutionnaire du prolétariat arrivera après l'écriture du *dieu caché*. Il est toujours important de souligner que la pensée de Goldmann a subi d'importants changements pendant son évolution et les lignes de continuité intérieures à sa démarche ne doivent pas nous faire oublier ces moments de rupture.

Mais si le marxisme se fonde sur des hypothèses non fondées, il n'est rien d'autre qu'une *foi*. Le terme de « foi » est évidemment un peu ambigu. Goldmann précise tout de suite qu'il ne faut pas penser une équivalence foi = religion positive. Il s'agit, comme on vient de le dire, d'une définition plus générale liée au fait qu'une pensée est fondée sur une hypothèse, donc sur un pari. Au-delà de toute ambiguïté, l'usage de ce mot s'impose, car « nous ne connaissons en effet pas d'autre terme indiquant avec autant de précision le fondement des *valeurs dans la réalité* et le *caractère différencié et hiérarchisé de toute réalité* par rapport aux valeurs »³⁰⁷.

305 *Ibidem*.

306 *Ibidem*.

307 *Ibidem*.

Le marxisme s'est caractérisé dès son début par sa lutte contre toute pensée religieuse qui affirmerait « l'existence d'une transcendance sur-naturelle ou supra-historique », d'où l'ambiguïté de l'expression « foi marxiste ». On pourrait, de fait, penser que par cette expression on introduit dans le marxisme une certaine idée des « éléments de cette transcendance ».³⁰⁸ Pour éviter ce malentendu, Goldmann insiste sur la nature historique et pratique de la « foi marxiste » :

La foi marxiste est une foi en l'avenir historique que les hommes font eux-mêmes, ou plus exactement que nous devons faire par notre activité, un « pari » sur la réussite de nos actions ; la transcendance qui fait l'objet de cette foi n'est plus ni surnaturelle ni transhistorique, mais supra-individuelle, rien de plus mais aussi rien de moins.³⁰⁹

Ce « plus exactement » est très important pour comprendre la nature non ontologique/essentialiste de cet avenir à construire ; comme Goldmann le souligne en note :

La différence est considérable entre ces deux formules « Les hommes font » est une perspective qui prétend voir l'histoire de l'extérieur. « Nous faisons » c'est la perspective pratique de la foi et de l'action.³¹⁰

Voilà le rapport entre « foi », « pari » et « révolution » ! Comme l'augustinisme, le marxisme s'affirme comme une *foi*, car il ne se caractérise pas d'une manière qu'on pourrait définir aujourd'hui comme *dure* ou *forte*, sans par contre tomber dans des positions du type de la *pensée faible* de Vattimo³¹¹. Les valeurs, pour l'une comme pour l'autre « sont fondées sur une réalité objective non pas absolument mais relativement connaissable (*Dieu* pour Saint Augustin, *l'Histoire* pour Marx) [...]»³¹².

Mais le *pari* marxiste est un *pari* substantiellement différent de celui de la tradition augustinienne (qui ne se pense pas en tant que *pari*). Et cette distinction est faite par Goldmann à partir du rapport *homme-monde*. La pensée dialectique de Marx parie sur la possibilité de changer ce monde, donc pari sur une réalité « intramondaine ». Cet élément marque aussi la différence « capitale » avec la *vision tragique du monde*. Goldmann ne pourrait être plus clair :

Le dieu augustinien existe indépendamment de toute volonté et de toute action humaine, l'avenir historique par contre est une création de nos volontés et de nos actions. L'augustinisme est *certitude d'une existence*, le marxisme *pari sur une réalité que nous devons créer*, entre les deux se situe la position de Pascal : *pari sur l'existence d'un Dieu surnaturel, indépendant de toute volonté humaine*.³¹³

308 *Ibidem*, p. 99.

309 *Ibidem*.

310 *Ibidem*.

311 Goldmann n'utilise bien évidemment pas ces expressions, qui appartiennent à un langage historiquement postérieur et adversaire de celui de l'auteur.

312 *Ibidem*.

313 *Ibidem*.

On voit bien, alors, que selon Goldmann la différence entre pensée dialectique et pensée tragique est substantielle. Si tous deux partagent une reconnaissance de la nature *paradoxe* de la condition humaine, comme l'a remarqué Leenhardt, cela n'est pas suffisant, si on veut en rester aux définitions données par Goldmann, pour imaginer une coïncidence entre les deux visions du monde. Car le *pari tragique* est *tragique* pour deux raisons :

1. Il est un *pari* sur une *vérité extra-mondaine*. Aucune rédemption n'est possible pour le *monde matériel*.
2. Il est un *pari* sur une réalité qui n'est pas dépendante (sinon partiellement) de notre praxis. Le *pari* dialectique parie sur une réalité qui ne devient possiblement vraie qu'à partir de l'acte performatif du même pari. La vérité de la tragédie (Dieu) existerait même si le sujet ne pariait pas ; la vérité de la pensée tragique est une possibilité qui commence à partir du même pari.

Goldmann découvre alors le *pari* grâce à Pascal. Il définit mieux sa position dialectique à partir d'un dialogue avec le *tragique*. Il a besoin de comprendre le tragique pour pouvoir mieux délimiter la pensée dialectique. C'est le sens de toute la tentative intellectuelle du *Dieu caché*. Mais sa position ne se confond jamais avec la position tragique ; avec ce qu'il définit être une *vision tragique du monde*.

Si on suit l'interprétation de Löwy, ce besoin de clarification devient important à cause de l'apparent échec du mouvement ouvrier. Face à la possibilité d'une défaite, Goldmann a besoin de s'appropriier la notion de pari. Celle de Pascal, c'est une *influence* – dans le sens que Goldmann donne à ce mot – qui permet à l'auteur de rendre son marxisme à la hauteur de la situation, de la contingence. Dans le cas de *Le Dieu caché*, il s'agit d'un marxisme théorique et politique ; à partir des années soixante, Goldmann remettra en cause certains détails de la pratique politique marxienne, mais cela n'affectera pas la « foi marxiste » de Goldmann.

L'*explication sociale*³¹⁴ ne doit pas oublier que, de toute façon, pour Goldmann, l'influence du *pari* sur son marxisme n'est pas externe. C'est-à-dire, qu'il n'a jamais considéré le *pari* comme un élément tragique à intégrer dans la pensée dialectique pour la rendre meilleure. Le *pari* serait selon lui partie intégrante de toute pensée réellement dialectique.

On pourrait remarquer l'absence de ce concept dans les travaux qui précèdent *Le Dieu caché*³¹⁵. D'ailleurs, il est aussi vrai que l'une des catégories les plus importantes en *Science*

314 Qu'on ne peut pas hâtivement considérer comme terminée.

315 Absence qui est seulement relative. J'ai déjà cité, par exemple, un important article de 1950 où ce concept est déjà présent et, sans le développer dans toute sa complexité, Goldmann lui donne une importance décisive, cfr. L. Goldmann, « Être et dialectique » in *EPP*, p. 17.

humaines et en philosophie est l'espérance, et on peut considérer les passages sur la *Critique de la Raison Pure* dans l'ouvrage sur Kant comme la première tentative de Goldmann de réfléchir sur le pari³¹⁶. Il faut donc concéder à Leenhard que la contingence joue un rôle seulement partiel dans le rapprochement à la philosophie de Pascal : certains aspects de cette théorie sont présents déjà dans *l'Introduction à Kant*. Cependant, « partiel » ne doit pas être confondu avec « secondaire ». Poussé par les événements historiques, Goldmann trouve en Pascal un auteur qui lui permet d'approfondir, éclaircir et préciser des notions qui n'étaient jusqu'à là que des embryons conceptuels.

Pour continuer notre lecture du pari chez Goldmann, il est important de noter un autre détail de l'explication de la notion de pari dans cet extrait du *Dieu caché*. Il s'agit d'un concept qu'on a déjà souvent évoqué et qu'il faut maintenant justifier. C'est l'idée que chaque vision du monde – sans aucune exception – se construit à partir d'un pari théorique-pratique. On sait que c'est vrai pour la pensée tragique et pour la pensée dialectique. Pourtant, on a vu que d'autres visions du monde ne partagent pas cette idée. Il est, par exemple, facile de voir que le système cartésien ne laisse aucune place à un pari épistémologique ou pratique. La raison essaie de se fonder sur elle-même, avec une idée de *fondation* forte et définitive. En plus, le rationalisme de Descartes³¹⁷ est par définition une théorie dualiste et donc il fonde le rapport entre pensée et réalité d'une façon totalement opposée au monisme dialectique qui semble être la base de la théorie du pari³¹⁸.

J'ai déjà évoqué plusieurs fois la réponse de Goldmann à cette possible objection : il y a, tout simplement, des visions du monde qui sont conscientes de leur *pari* initial et d'autres, comme le rationalisme, qui ne voient pas leur propre nature pour des raisons idéologiques. Mais il faut ici remarquer que la manière dont Goldmann explique cette idée est tirée de Pascal. C'est à partir du constat que la condition humaine est toujours une condition paradoxale que l'auteur dégage le pari caché à l'intérieur de structures significatives soi-disant scientifiques et rationalistes. Comme l'on verra, le pari n'est pas un choix, c'est une obligation : « il faut parier ».

4.2.2 « IL FAUT PARIER »

Toujours dans le même chapitre de *Le Dieu caché* – celui duquel on a, jusqu'ici, dégagé la conceptualisation goldmannienne du pari – l'auteur se pose la question de la *scientificité* du pari

316 Cfr, L. Goldmann, *IK*, pp. 226-300. Il s'agit de deux chapitres où, à mon avis, Goldmann se confronte pour la première fois de façon profonde avec les thématiques qui seront au centre de *DC*. Dans ce dernier on voit souvent revenir le nom de Kant. Pour une confrontation serrée entre Pascal et le philosophe allemand voir, par exemple, *DC*, 291-303.

317 Le discours est différent pour Spinoza,

318 Je dis « semble » car je dois encore approfondir la question. Surtout je dois éclaircir jusqu'à quel point la pensée tragique arrive à penser d'une manière « dialectique ».

dialectique et tragique. Pour expliquer sa réponse, il a besoin de développer un concept déjà présent dans *Histoire et conscience de classe*, c'est-à-dire l'idée que les sciences humaines sont qualitativement différentes des sciences naturelles. On a déjà vu que dans plusieurs ouvrages Goldmann a justifié ce point de vue en remarquant que dans les sciences humaines, le chercheur étant lui-même un humain, il y aurait une coïncidence partielle entre sujet et objet. Dans ce chapitre il va beaucoup plus loin et il lie cette idée au concept de *pari*.

On pourrait penser, en souscrivant à une vision superficielle de la science, que le fait de commencer par un pari épistémologique soit quelque chose qui affaiblit la scientificité d'une théorie. Au contraire, selon Goldmann toute théorie et toute science commencent par un *pari*, même les sciences naturelles. De fait, :

Le physicien, le chimiste eux-mêmes ne partent-ils pas eux aussi du pari sur la légalité du secteur de l'univers qu'ils étudient ? et ce pari des sciences physico-chimiques n'était-il pas au XVII^e siècle et encore plus au XVIII^e siècle tout à fait nouveau et insolite ?³¹⁹

La différence, selon Goldmann, est à chercher plutôt dans la qualité de ce pari. Le pari de ce qu'on appelle sciences humaines se caractérise par deux points :

a) Son caractère non pas purement théorique, mais *à la fois théorique et pratique* (tandis que dans les sciences physico-chimiques le pari initial paraît purement théorique, la pratique n'y étant rattachée que de manière médiate, en tant qu'*application technique*)

b) L'élément de finalité qu'il contient (tandis qu'en sciences physico-chimiques le pari initial qu'il finisse par être déterministe, statistique et purement légal est en tout cas exclusif de toute finalité).³²⁰

Il est important de remarquer que le pari des sciences naturelles ou « physico-chimiques » paraît théorique. Ailleurs, Goldmann a déjà expliqué que ce type de science serait caractérisé par un accord des différentes classes³²¹. L'extériorité de ce pari aux conflits sociaux, me semble être la cause autant de cette apparence *non pratique* que de l'absence de toute *finalité*.

Le fait qu'en sciences sociales/humaines le pari doit être conçu en tant que théorique/pratique et ayant une finalité interne paraît tirer toutes les conséquences du *monisme dialectique* : toute action humaine est à la fois *theoria*, *praxis*, *poiesis* et *pathos* et elle est toujours *significative*. On rappelle ici ce qui a été dit précédemment sur la téléologie dans la pensée de Goldmann. La nature

319 *DC*, p. 100.

320 *Ibidem*.

321 Il s'agit d'une thématique très courante chez Goldmann. Pour ne pas aller trop loin, ce concept est expliqué, d'une façon très synthétique, dans une note du même essai. Voir *DC*, p. 103, n. 1.

pratique et finaliste du pari, par ailleurs, me semble liée à ce qu'auparavant j'ai défini comme son caractère performatif, son caractère d'*acte performatif*.

Pour ces raisons, il serait impossible de critiquer une position dialectique (ou tragique) simplement à partir du constat qu'elles se fondent sur un pari. Par contre, il reste à voir si un type de pari si radicalement différent de celui des sciences naturelles est nécessaire .

Les auteurs dialectiques ont toujours répondu à cette question que « rien sur le plan des jugements à l'indicatif – les seules que reconnaît le scientisme – ne permet d'affirmer ni le caractère erroné ni le caractère valable du pari initial »³²². Et donc, par exemple, Marx et Lukács seraient conscients, selon Goldman, que « on ne prouve pas l'existence du progrès et surtout sa continuation dans l'avenir sur le plan exclusif des jugements de fait et en dehors des jugements de valeur, précisément parce que ces deux valeurs fondamentales – le progrès et le socialisme – sont liées aux actions humaines, à nos actions ».³²³

Il est remarquable que Goldman considère les auteurs tragiques comme les premiers à avoir compris cette limite des *jugements à l'indicatif* et, notamment, il est remarquable que dans ces pages il examine comme auteurs exemplaires Pascal et Kant. Pour expliquer comment la pensée tragique penserait ce problème de la fondation du *pari*, le philosophe roumain propose en note une longue comparaison entre des passages de *La critique de la raison pratique* et d'autres des *Pensées*³²⁴ ; et il conclut : « Partant l'un et l'autre du pari sur l'existence de Dieu, ils établissent le fait que rien sur le plan purement théorique – sur le plan de la science des physiciens et des chimistes – ne permet d'affirmer ni que Dieu existe ni qu'il n'existe pas »³²⁵. Il me semble évident que, de cette manière, Goldman suggère un lien entre ces pages et son travail précédent sur Kant. Un travail visant à dégager l'origine exacte de la thématique du *pari* dans l'œuvre goldmannienne devrait, donc, partir d'une comparaison attentive entre *L'Introduction à Kant* et *Le dieu caché*. Ici, je dois me limiter à esquisser l'hypothèse – déjà formulée dans ces lignes – selon laquelle la lecture de Pascal a permis à Goldman d'approfondir des thématiques déjà présentes dans son premier ouvrage. Dans le cas contraire, il aurait pu dire explicitement que cette lecture de Kant était inédite et qu'elle complétait

322 *Ibidem*, pp. 100-101.

323 *Ibidem*, p. 101.

324 *Ibidem*.

325 *Ibidem*.

(ou corrigeait) le travail précédent³²⁶. Il reste qu'il y a de nombreuses autres différences entre ce dernier et *Le dieu caché*³²⁷.

Goldmann conclut ce passage, en rappelant que cette idée de pari sur nos actions prend le nom de « foi » :

Il serait tout aussi absurde pour Pascal et Kant d'affirmer ou nier l'existence de Dieu au nom d'un jugement de fait, que pour Marx d'affirmer ou de nier au nom d'un tel jugement le progrès et la marche de l'histoire vers le socialisme. L'une et l'autre affirmation s'appuyant sur un acte de cœur (pour Pascal) ou de la raison (pour Kant et Marx)³²⁸ qui dépasse et intègre à la fois le théorique et le pratique dans ce que nous avons appelé un acte de foi.³²⁹

En modifiant partiellement la terminologie de Goldmann, on pourrait résumer tout ce concept ainsi : si le pari est un acte *performatif* et significatif il est qualitativement différent du *jugement de fait* et en conséquence une critique ne peut pas se faire à partir de ces derniers ; et cela, car être *performatif et significatif* veut dire essentiellement vouloir dépasser la réalité factuelle présente.

Cependant, si on ne peut pas critiquer le choix de commencer un pari de ce type par des simples *jugements de fait*, il reste à établir si ce choix comporte de véritables avantages. « Ne pourrait-on pas progresser dans la connaissance de l'homme par des méthodes analogues à celles qu'emploient les sciences physico-chimiques ? »³³⁰. La réponse que Goldmann dégage des philosophies de Pascal, Kant, Marx et Lukács est la suivante :

Pascal et Kant s'attacheront à montrer l'impossibilité de rendre compte de la réalité humaine en dehors du pari sur l'existence de Dieu et des postulats pratiques, Marx et Lukács iront plus loin en affirmant, à juste titre, que si toute affirmation théorique sur la structure de la réalité – quelle qu'elle soit – implique une hypothèse initiale consciente ou non – ce que nous avons appelé un pari – lorsqu'il s'agit de faits humains tout pari initial sur une structure rigoureusement déterministe ou simplement légale (dans le sens de lois « scientifiques ») de la réalité devient contradictoire et impossible à réaliser de manière conséquente.³³¹

326 Par ailleurs, dans l'appendice à *SHEP*, absente dans la première édition et ajoutée dans une édition postérieure *Le dieu caché*, Goldmann explique très bien que certains concepts étaient encore à perfectionner. L'absence de toute auto-critique similaire sur ce point de l'interprétation de Kant montre, selon moi, que l'auteur y voit une continuité théorique très forte.

327 Je rappelle que, selon mon hypothèse, dans *l'IK* Goldmann défend encore un humanisme proche de celui de Bloch ou de Fromm.

328 On rappelle que selon Goldmann le « cœur » de Pascal serait le même concept que la « *Vernunft* » kantienne.

329 L. Goldmann, *DC*, p. 102.

330 *Ibidem*.

331 *Ibidem*.

Si il faut partir d'une hypothèse, à la fois pratique et théorique, lorsqu'on parle de faits humains, il devient impossible de se limiter à une vision totalement légale ou déterministe. On pourrait s'appuyer sur Nietzsche – auteur dont Goldmann ne parle pas beaucoup – pour bien expliquer ce concept. Un jugement de fait est normalement considéré comme vrai ou faux. Mais :

La fausseté d'un jugement n'est pas pour nous une objection contre un jugement; c'est en cela que notre nouvelle langue résonne peut-être le plus étrangement. La question est celle-ci : dans quelle mesure entretient-il, développe-t-il la vie? maintient-il, développe-t-il même l'espèce?³³²

De la même façon, selon Goldmann, le pari épistémologique des sciences humaines, en tant que moment nécessairement orienté vers une idée de progrès, ne peut pas prendre la forme d'un pari seulement « légitimiste »³³³ ou pire « déterministe ».

Si l'on rappelle les problèmes présentés par Balibar, le choix entre un principe « intérieur » et un principe « extérieur » pour expliquer les changements sociaux trouve ici une réponse précise : l'idée d'une *détermination externe* serait, selon Goldmann, auto-contradictoire. Et cela, car une *action humaine* – comme l'est la proposition d'une théorie sociale – proposerait l'idée, ou mieux, parierait sur l'hypothèse qu'aucune *action humaine* n'est significative. Et donc, si on interprète correctement Goldmann, une position philo-althusserienne se caractérise par un *pari* sur l'importance théorique/pratique/politique du fait que toute action humaine soit *non significative* (dans le sens donné à cet mot par Goldmann). Et pour pouvoir affirmer tout cela, elle doit donner au discours scientifique un statut d'exception pour cacher cette évidente contradiction³³⁴. Je rappelle, en tout cas, que ces lignes de Goldmann ont été écrites bien avant la sortie de *Pour Marx* et *Lire le Capital*. Pour cette raison, mon interprétation est à lire à la suite de l'hypothèse d'une forte continuité théorique – par rapport à certaines thématiques – entre *Le dieu caché* et *Marxisme et sciences humaines*. À cette époque, Althusser n'est pas encore un des adversaires de Goldmann. Cependant, à ce stade de mon discours on comprend mieux pourquoi j'ai dit auparavant que les différences entre Balibar et Goldmann sont à trouver dans la conception (ou la non conception) du *pari*.

Pour compléter son discours sur la validité (et l'importance) du pari épistémologique en sciences humaines et développer la position de Pascal, Kant, Marx et Lukács, Goldmann pense nécessaire de se poser deux questions :

332 F. Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, Société du Mercure de France, Paris, p. 6.

333 Ou « légitime ».

334 Il peut sembler que ceci soit une interprétation personnelle, plus ou moins correcte, du discours de Goldmann. Dans ce passage, en fait, Goldmann ne précise pas la nature de cette contradiction. En vérité, on verra que quelques pages plus loin, Goldmann explique la nature de cette contradiction exactement en ces termes.

- Si un pari initial est obligatoire pour toute théorie sociale, est-il vraiment nécessaire qu'il soit explicite ? N'est-il pas possible de le laisser au niveau « non conscient, implicite » ? Et ainsi prétendre « réaliser une étude impartiale et indépendante de tout jugement de valeur »³³⁵ ?
- Si la réponse à la première question est qu'il faut toujours expliciter le pari initial, quel type de pari serait le meilleur, « quel est le pari pratique qui permet la connaissance la plus objective et la plus adéquate de la réalité humaine » ?³³⁶

La réponse à la seconde question approfondit ce qu'on a déjà dit de la différence entre un pari « déterministe » ou « légal » et un pari « dialectique » ou « tragique ». Goldmann, de fait, explique mieux les concepts que je viens de dégager à propos des différences avec le point de vue de Balibar (qui, évidemment, ne peut pas être cité par Goldmann) :

Tout pari sur une rationalité purement légale ou causale – exclusive de toute finalité – est, dans le domaine des faits humains, irréalisable et contradictoire. Or, cela nous paraît découler du fait que les sciences humaines se trouvent dans la situation particulière d'une « identité partielle du *sujet et de l'objet de la recherche*, de sorte que toute loi générale établie par un historien ou par un sociologue doit s'appliquer en premier lieu au chercheur lui-même. Nier la signification, l'existence d'une fin dans le domaine des faits humains, c'est bien nier implicitement toute signification et toute fin à la pensée scientifique elle-même, ou bien – ce qui n'est pas moins grave – créer un privilège *essentiel* et nullement justifiable pour le savant. En envisageant ce problème sous l'aspect de l'action (car, nous l'avons déjà dit, toute pensée est liée à une certaine action et, dans le domaine de la connaissance des faits humains, est elle-même un élément constitutif de l'action), Marx a formulé dans la *III Thèse sur Feuerbach* cette constatation en ce qui concerne le déterminisme (sa remarque vaut cependant entièrement pour une conception purement légale ou positiviste).³³⁷

On voit bien ici la contradiction d'une théorie qui voudrait que toute acte humain soit non significatif, et qui doit soit accepter d'être elle-même non significative, soit bien imaginer un statut différent de la science par rapport aux autres actions humaines. On a vu que dans l'essai sur les *Thèses sur Feuerbach* et *l'Ideologie allemande*, Goldmann utilise le même raisonnement contre Althusser, en citant exactement la *III Thèse*. C'est à partir de ce constat que je me suis permis d'appliquer ce passage de *Le dieu caché*, évidemment plus approfondi et plus centré sur la thématique du pari, aux théories de Balibar.

Le premier point est très intéressant, car il met en discussion toute la structure du discours goldmannien. Est-ce qu'il faut vraiment parier, parier consciemment ? Goldmann répond à cette question (que normalement on définirait comme épistémologique) avec les mots de Pascal. C'est la

335 L. Goldmann, *DC*, p. 102.

336 *Ibidem*, p. 103.

337 *Ibidem*, p. 103-104.

conscience de la *condition paradoxale* de l'homme qui nous oblige à parier, à interpréter notre vie comme un pari pratique, une hypothèse pratique sur la signification des nos actions. De fait, si les rationalistes ont toujours refusé d'accepter l'idée qu'on pouvait fonder une science sur un *pari*, Goldmann remarque que :

Au libertin, qui blâmait le penseur tragique d'avoir fait « non ce choix, mais un choix ; car encore que celui qui prend croix et l'autre soient en pareille faute, il sont tous deux en faute : le juste est de ne point parier ». Pascal répondait déjà : « Oui, mais il faut parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqués. » De même dans les célèbres *Thèses sur Feuerbach*, Marx s'attachait à montrer que l'attitude pratique est absolument inévitable dans tout fait de conscience, que « nous sommes embarqués » dès la perception la plus élémentaire ; « Feuerbach, non content de la pensée abstraite, en appelle à la perception sensible, mais il ne considère pas la sensibilité en tant qu'activité pratique des sens de l'homme ». Or, cette pratique constitutive de tout fait de la conscience dès la perception la plus élémentaire est toujours liée à une fin, ou, pour parler comme Piaget, à un équilibre vers lequel elle tend, et cela veut dire, – lorsqu'elle deviendra consciente – à l'acceptation implicite ou explicite d'une échelle de valeurs.³³⁸

Je trouve frappant cette comparaison entre les *Thèses* et Pascal. Par ailleurs, il est évident que Goldmann fonde dans ce passage le *monisme dialectique* (défendu par les *Thèses*) et sa propre méthodologie scientifique sur une conception de la condition existentielle de l'homme, qu'il qualifie ailleurs de *condition paradoxale*, et que le pari joue le rôle de commencement dialectique, à la fois théorique et pratique. Tout cela est mieux développé dans le chapitre dédié au pari pascalien vers la fin de *Le dieu caché*. Il s'agit probablement d'un des passages les plus importants de toute l'œuvre goldmannienne et il sera bientôt l'objet de notre recherche. En revanche, « Vision du monde et classes sociales » nous offre encore d'importants éclaircissements et je voudrais en premier lieu les examiner de manière exhaustive.

Ce chapitre continue, de fait, avec une autre question, décisive pour la démarche de Goldmann et pour la nôtre. On peut la résumer de cette façon : si on doit fonder notre point de vue, donc notre *vision du monde*, sur un pari, quand il s'agit de travailler sur d'autres *visions du monde* – quand on cherche à étudier d'autres points de vue – quel type de méthodologie faut-il utiliser ? C'est le moment, pour Goldmann, d'aborder et fonder l'idée de l'explication/compréhension des phénomènes sociaux. À partir de là, il pourra ensuite essayer d'*expliquer* la pensée tragique du XVII^e siècle. Ma tentative sera alors de comprendre cette méthodologie et de proposer une hypothèse d'explication sociologique des positions de Goldmann, différentes de celles de Leenhardt et/ou de Cohen.

338 *Ibidem*, p. 103.

4.3 EXPLIQUER LA TRAGÉDIE : LA NOBLESSE DE ROBE

Pour aborder cette thématique Goldmann a besoin d'utiliser des termes comme *totalité* et *signification*. En substance, il commence par résumer les conséquences méthodologiques de tout ce qu'on vient d'expliquer :

Si l'on veut partir d'une hypothèse *générale* sur la nature de la vie sociale, il faut que cette hypothèse puisse embrasser aussi le chercheur lui-même et son activité de recherche, c'est-à-dire qu'elle doit impliquer : a) l'action pratique de l'homme, b) le caractère significatif de cette action et, c) la possibilité pour elle d'aboutir à une réussite ou un échec, trois caractères dont peuvent et doivent même se passer les sciences physico-chimique, puisque, non seulement le chercheur lui-même ne fait pas partie de l'objet qu'elles étudient, mais que cet objet est même construit par *l'abstraction* de tout ce qui dans l'univers peut être sujet de pensée ou d'action.³³⁹

Subséquemment, Goldmann nous rappelle l'importance, pour « arriver à une connaissance positive de l'homme », de donner au pari initial la forme d'un « acte de foi » :

Credo ut intelligam, c'est le fondement commun de l'épistémologie augustinienne, pascalienne et marxiste, bien qu'il s'agisse dans les trois cas d'une « foi » essentiellement différente (évidence du transcendant, pari sur le transcendant, pari sur une signification immanente).³⁴⁰

Tout cela signifie que, à la limite, toute pensée « scientifique » sur l'homme en tant que « être social » doit se fonder sur un point de vue moral qui admet l'existence d'une signification présente dans l'objet de recherche.

On pourrait alors imaginer que toute l'histoire soit « significative », dans sa totalité. Cela signifierait que tout élément historique et social serait « *entièrement* dépourvu de signification » si examiné en dehors de son contexte – donc en dehors de la *totalité* de tous les éléments. Selon Goldmann, « cette hypothèse, qui *a priori* peut être valable, n'avancerait pas beaucoup les sciences humaines car elle affirmerait implicitement l'impossibilité pour ces sciences de réaliser le moindre progrès »³⁴¹. Cela pour différentes raisons et notamment car personne ne peut imaginer connaître toute l'histoire, parce que, tout à la fois, elle :

- est trop « riche » et complexe
- embrasse « un avenir contingent qualitativement différent du passé et du présent »
- ne peut pas être « envisagée » de l'extérieur, car le chercheur est lui-même dans l'histoire³⁴²

339 *Ibidem*, p. 104

340 *Ibidem*.

341 *Ibidem*, p. 105.

342 *Ibidem*.

C'est à partir de cela que Goldman conclut par la théorie du « double pari », qu'on a déjà cité auparavant :

Il faut donc, en sciences humaines, partir du double pari sur le caractère significatif de l'ensemble de l'histoire et sur le caractère relativement significatif des ensembles relatifs qui la constituent.³⁴³

Il est alors évident qu'un point de vue, une *vision du monde*, commence par un acte de foi qui conditionnera toutes ces théories. Il s'agit d'une *vision du monde*, donc à la limite d'une hypothèse sur une signification de la vie dans ce monde. Mais à côté de cette idée, du fait qu'il y a une *catégorie* générale de *totalité*, une *vision du monde* peut en étudier d'autres. Elle peut dégager des structures significatives, dont la *signification* est différente de la sienne, mais *compréhensible*³⁴⁴. Pourquoi peuvent-elles être compréhensibles à partir d'un point de vue différent ? Comment est-il possible qu'à partir d'un système de valeurs on arrive à en concevoir d'autres ? Compréhensible veut dire qu'il est possible d'en *expliquer* la genèse sociale. Et, pour ces raisons, l'étude de points de vue différents – voire *visions du monde* – devient un moment nécessaire pour la compréhension du tout :

Il se trouve – et c'est la clé de notre proposition initiale qui affirmait l'inséparabilité de l'*explication* et de la *compréhension* en sciences humaines – qu'il y a un progrès, discontinu sans doute mais permanent, aussi bien dans la compréhension que dans l'explication génétique à mesure qu'on parvient à insérer les tous relatifs qu'on étudie dans des totalités plus grandes qui les embrassent et dont elles sont des éléments constitutifs. Tout objet valable en sciences humaines, et cela veut dire toute totalité significative relative se comprend dans sa signification et s'explique dans sa genèse par son insertion dans la totalité spatio-temporelle dont elle fait partie.³⁴⁵

Le travail du chercheur est alors celui de dégager des structures, des totalités significatives et d'en analyser aussi bien la rationalité interne que la *genèse*. Mieux encore : on ne peut pas *comprendre* leur rationalité sans savoir en même temps en *expliquer* la genèse. Et cette explication « sociale », n'est rien d'autre que le placement d'une structure à l'intérieur d'une autre structure, d'une totalité à l'intérieur d'une totalité significative plus vaste.

Par exemple, les *Pensées* de Pascal sont une structure significative compréhensible à partir de la totalité de la *pensée tragique française du XVII^e siècle*. Cette dernière est compréhensible à partir d'une idée de l'histoire, du progrès et du rapport avec la vision du monde rationaliste. Ces idées

³⁴³ *Ibidem*.

³⁴⁴ Dans *SHEP* Goldman propose la théorie, par ailleurs difficilement acceptable, qu'un moyen de reconnaître la supériorité d'une vision du monde sur une autre est de se demander laquelle peut comprendre l'autre. Il s'agit d'une lecture, selon moi, trop liée encore à un marxisme un peu grossier, qui croit à l'évolution linéaire des visions du monde. On peut considérer que l'approfondissement de la théorie du pari à l'intérieur de *DC* soit la cause de l'abandon (au moins apparent, vu que Goldman ne semble plus l'avoir citée) de cette idée.

³⁴⁵ *DC*, p. 105.

d'histoire et de progrès sont celles de la pensée dialectique qui n'arrive à se préciser elle-même qu'à partir d'un travail identique sur les autres visions du monde. Donc, on a :

- Une totalité plus élémentaire, comme un ouvrage tragique, par exemple³⁴⁶.
- La compréhension de sa rationalité interne à partir de l'idée de *conscience possible* et de vision du monde. À ce niveau-là, il est possible de critiquer une œuvre à partir de sa cohérence interne et de la cohérence entre elle-même et la *conscience attribuée* de la *vision du monde* correspondante.
- L'explication de la totalité significative vision du monde à partir d'une idée significative d'histoire. L'*Histoire* devient une autre *totalité*, mais plus grande que les autres. Cette totalité est comprise à partir de la vision du monde du chercheur. À ce niveau-là, il est important d'isoler le sujet social correspondant à la *vision du monde*. Il est possible, à ce stade, de confronter des visions du monde différentes et d'en analyser les critiques réciproques.
- De l'explicitation de son propre point de vue et après avoir compris et expliqué la totalité initiale (l'ouvrage, selon l'exemple) dérive la possibilité pour le chercheur de critiquer l'objet étudié. On parle ici d'une critique faite non à partir de la rationalité interne à l'objet étudié, mais par rapport aux valeurs et à la rationalité du point de vue du chercheur.

Tout cela est exactement ce que Goldmann fait dans *Le dieu caché*. Il examine des ouvrages et – à partir d'une idée explicative – il isole d'autres ouvrages qui partagent le même point de vue ; il fait une confrontation de ces ouvrages, pour comprendre lesquels sont les plus cohérents, lesquels se rapprochent le plus de la forme la plus radicale possible, du *maximum de conscience possible* pour cette *vision du monde*³⁴⁷. Finalement il propose un regard critique (dans le sens kantien) du point de vue étudié, mais il explique les limites dégagées à partir de la condition sociale du sujet, c'est-à-dire qu'il montre les raisons pour lesquelles celui-ci serait le *maximum* de conscience possible. Pour faire cela, il doit expliciter sa propre position, étant donné que c'est à partir de cette position qu'il est possible de voir les limites des autres consciences³⁴⁸.

Si tout cela est clair, on comprend dans quelle mesure le pari initial est le point de départ, la base de tous les concepts méthodologiques énoncés dans *Le dieu caché* : à partir de la différence entre *compréhension* et *explication* jusqu'à l'idée de *conscience possible*³⁴⁹.

346 Goldmann examine ici ce qui est à ses yeux l'une des étapes les plus compliquées de sa pensée : comment pouvons-nous choisir une structure particulière au lieu d'une autre ? C'est le problème du découpage, de l'individuation du sujet de recherche.

347 C'est à partir de cette idée qu'il peut, par exemple, dire que Pascal a été le plus janséniste des jansénistes. Les *Pensées* et les théories des jansénistes sont des exemples différents de structures significatives tragiques produites à partir de la position sociale de la noblesse de robe. Pascal aboutit en revanche à un niveau de cohérence inédit chez les jansénistes.

348 Ce rôle prééminent doit être assigné aussi à la catégorie de *totalité*.

349 Examiner une *totalité significative* n'est rien d'autre que voir la cohérence entre sa structure effective et le pari initial.

On voit bien que ce pari initial, en tant que pratique-théorique, est à la fois épistémologique³⁵⁰ et politique³⁵¹. Les trois sens de pari que j'ai évoqués au début du chapitre sont donc liés les uns aux autres. Ce lien se fonde sur une quatrième idée de pari, c'est-à-dire celle dont Leenhardt a essayé de nous montrer qu'elle était une idée de la condition humaine comme *condition paradoxale*. J'ai déjà dit qu'en réalité, selon Goldmann, cette condition paradoxale, dont le pari s'offre d'être la solution pragmatique, son dépassement, peut être lue comme une sorte de « condition dialectique »³⁵². On verra mieux tout cela à la fin de ce chapitre. Pour l'instant je voudrais plutôt terminer le travail sur le concept d'*explication* et tenter de le mettre en pratique.

Comme je l'ai dit auparavant, Goldmann propose le chapitre méthodologique qu'on vient d'examiner, avant de proposer une hypothèse explicative de la genèse sociale des travaux tragiques de Pascal et Racine. Cette hypothèse est mise en place dans les deux chapitres suivants : « Jansénisme et noblesse de robe » et « Jansénisme et vision tragique ». Le premier est le véritable lieu où Goldmann propose une explication génétique de la position tragique des jansénistes. Le lien entre les jansénistes et le duo Pascal-Racine est, par contre, la thématique centrale du second chapitre. Pour notre travail, il sera suffisant de se concentrer sur le premier, à condition qu'il soit clair que le point de vue des jansénistes et celui de Pascal et Racine sont fondamentalement le même.

Goldmann commence sa réflexion par l'aveu de ne pas pouvoir proposer une véritable théorie, mais plutôt une « hypothèse » explicative qu'il faudra vérifier « par de longues et minutieuses recherches ultérieures »³⁵³. L'idée me semble être d'isoler une totalité significative plus vaste où encadrer les éléments déjà explicités sur la pensée tragique. Goldmann commence par un constat : le développement des véritables pensées tragiques en France dans une période de temps bien délimitée. De 1637, date de la retraite d'Antoine Le Maître jusqu'à la première représentation du *Phèdre* de Racine, en 1677, se développe en France une « idéologie affirmant *l'impossibilité radicale de réaliser une vie valable dans le monde*, idéologie ou plus exactement vision totale – idéologie, affectivité et comportement – que nous avons qualifiée de tragique ». Goldmann n'ignore évidemment pas qu'il y a eu des « retraites » de la vie mondaine avant 1637 ou des ouvrages tristes après 1677, mais :

350 Dans le sens qu'il y a un pari initial dans chaque théorie, mais aussi dans le sens que le travail du chercheur consiste à dégager du pari des structures significatives étudiées.

351 Il consiste en une prise de position par rapport à certaines valeurs et à une certaine idée de l'humain.

352 Cette définition est totalement personnelle, on ne la retrouve pas chez Goldmann

353 L. Goldmann, *DC*, p. 156. Il est intéressant de remarquer que ces « recherches ultérieures » n'ont jamais eu lieu. Goldmann parle souvent de ses théories en tant que de simples hypothèses et souvent cela semble plutôt être une forme de prudence intellectuelle. Dans ce cas, j'ai l'impression qu'en réalité, derrière l'étude de Pascal il a le besoin d'approfondir sa propre position et que, une fois cette tâche accomplie, la vérification historique-philosophique de ses hypothèses perd de son importance.

Sans doute, il y a eu aussi avant 1638 des abandons du monde et des retraites dans la solitude, mais elles n'ont pas le caractère *idéologique* de la retraite d'Antoine Le Maître qui refuse – comme de nombreux solitaires qui l'ont suivi jusqu'en 1669 – non seulement la vie mondaine dans le sens étroit et courant du mot, mais aussi *toute fonction sociale*, fût-elle ecclésiastique ou monacale ; c'est pourquoi les retraites antérieures à 1638 ne sont ni tragiques ni jansénistes. De même, on écrira encore après 1677 des pièces graves, sérieuses, tristes, mais il n'y aura plus, du moins à notre connaissance, jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, parmi les chefs-d'œuvre de la littérature universelle des pièces du Dieu spectateur des tragédies dans le sens étroit que nous donnons à ce mot dans la présente étude.³⁵⁴

Comment pouvons-nous, alors, retrouver une explication génétique valable de ce phénomène ? La réponse est simple. En effet, pourquoi aurions-nous besoin de chercher cette genèse à l'intérieur de faits à la portée historique restreinte ? Il suffira probablement de considérer les grands événements pour trouver la clé de cet entrelacs. Goldmann sait bien que les « faits culturels de première importance » sont presque toujours « l'expression de modifications profondes de la structure sociale et politique de la société »³⁵⁵. Or, quel est l'événement le plus important survenu en France à l'époque ? La réponse est : « le développement de l'absolutisme monarchique et la constitution de son organe le plus important, une bureaucratie dépendant du pouvoir central et intimement liée à celui-ci, la *bureaucratie des commissaires* »³⁵⁶.

Goldmann continue son discours par une description attentive des faits historiques qui ont conduit à la victoire d'une nouvelle forme de société. D'abord, le besoin du roi de se lier au troisième état et de créer une nouvelle bureaucratie a amené la naissance de la couche sociale qu'est la noblesse de robe. Ensuite, la création d'une nouvelle bureaucratie strictement liée au pouvoir central a rendu cette couche sociale de moins en moins importante. Si on en reste à la superficie du discours goldmannien, c'est cette impuissance qui a généré le besoin d'une idéologie « tragique ». Pour notre discours il y a trois points très importants à dégager de l'analyse historique menée par Goldmann. Il faut, en tout cas, avouer qu'il s'agit de deux hypothèses plus une troisième qui me semble être plus clairement fondée.

Le premier point est lié aux expressions que Goldmann utilise pour décrire le développement de cette idéologie. Il parle de groupes plus radicaux, « d'avant-gardes », d'« aile centriste », des « sympathisants » qui auraient « assuré à la résistance de l'avant-garde et à sa vie idéologique l'énorme retentissement qu'elles auront dans le pays »³⁵⁷. Il y a quelque chose de léniniste dans ces expressions et, en tout cas, il est évident que Goldmann pense la formation du mouvement

354 *Ibidem*, p. 117.

355 *Ibidem*, p. 118.

356 *Ibidem*.

357 *Ibidem*, p. 129

janséniste de la noblesse de robe en homologie, partielle probablement, avec le mouvement communiste/socialiste du prolétariat.

Le deuxième point est lié à la façon de parler de l'absolutisme de la monarchie. Goldman remarque souvent l'importance de la création d'une bureaucratie d'état, intimement liée au pouvoir du monarque. Le choix de cette expression nous oblige à penser à une référence au stalinisme ; cette référence, comme on a vu auparavant, ne serait pas la seule à l'intérieur de ce travail. Il faut dire, cependant, que dans une note Goldman explique :

Nous appelons « bureaucratie » l'ensemble de personnes qui assurent de manière *essentielle* le fonctionnement d'un gouvernement et d'une administration. Le terme n'implique donc aucune assimilation du corps des membres des Cours souveraines ou des commissaires à l'appareil bureaucratique des États modernes.³⁵⁸

Il me semble évident, toutefois, que Goldman prend position ici contre l'idée d'un fonctionnement semblable des mécanismes bureaucratiques des deux époques. Son problème est donc de justifier l'usage d'une expression inédite dans le contexte. En ce sens, l'idée serait de remarquer le rapport entre absolutisme et bureaucratie. De cette manière, Goldman, selon moi, suggère une sorte d'homologie entre absolutisme du XVII^e siècle et Stalinisme, sans pourtant nier les énormes différences historiques et sociales entre les deux phénomènes.

Mais, si cette hypothèse est acceptable, il faut remarquer que dans le schéma de Goldman les commissaires s'opposent aux officiers. Donc, si Goldman pense à une homologie, il faut qu'à côté de la dérive bureaucratique des mouvements communistes, il y ait aussi une couche sociale qui perd progressivement de son pouvoir. Une couche sociale qui, évidemment, ne peut pas être le prolétariat, car on parle d'un pouvoir relatif. Cette hypothèse, qu'elle soit exacte ou non, ouvre la voie à une esquisse d'explication génétique de son travail.

Avant cela, il faut s'arrêter sur le dernier des quatre points cités auparavant. Goldman remarque que la noblesse de robe est très proche d'une *classe sociale*. Néanmoins, il y a des différences importantes. Or, au-delà de l'argument de ce paragraphe, qui à ce stade est de peu d'importance, il est fondamental de voir la façon dont Goldman exprime ces concepts :

Une attitude oppositionnelle, nettement hostile à une certaine forme d'État ne pourrait en effet naître que dans des groupes sociaux ayant une base *économique* indépendante de cette forme d'État qui leur permettrait de survivre à sa destruction, ou tout au moins à sa transformation radicale. (C'était le cas pour la noblesse féodale ou bien pour le tiers état comme c'est aujourd'hui pour le prolétariat.) Ce qui a toujours empêché les officiers d'ancien régime de

358 *Ibidem*, p. 118.

constituer une classe au sens plein du mot (bien qu'ils en aient été assez près au cours du XVII^e siècle) est le fait que l'État monarchique dont ils s'éloignent progressivement sur le plan idéologique et politique, constituait néanmoins le fondement *économique* de leur existence en *tant qu'officiers*, et membres des Cours souveraines. D'où cette situation paradoxale par excellence – qui nous semble l'infrastructure du paradoxe tragique de *Phèdre* et des *Pensées* – d'un mécontentement et d'un éloignement par rapport à une forme d'État – la monarchie absolue – dont on ne peut en aucun cas vouloir la disparition ou même la transformation *radicale*.³⁵⁹

Il est impossible de ne pas remarquer qu'à ce moment de son développement Goldmann est en train d'expliquer la condition paradoxale de la pensée tragique d'une façon tout-à-fait différente de celle de Leenhardt. Si ce dernier critique Löwy en remarquant que la condition paradoxale tragique est quelque chose de strictement lié à la condition humaine et donc en 'aucune manière dépendant des contingences historiques, Goldmann nous dit ici que la genèse de la pensée tragique du XVII^e siècle est au contraire strictement liée à une condition que Watslawick (et Bateson) qualifierait de *double bind*³⁶⁰. Et il s'agit d'une condition bien évidemment historique.

Il est vrai qu'il y a un lien entre condition paradoxale et condition humaine et c'est un point que Pascal aborde effectivement. Mais tout cela doit être expliqué d'une façon différente, si on veut s'en tenir à la méthode et aux concepts goldmaniens.

On considère toujours Goldmann comme un auteur qui a cherché à mettre en relation le marxisme et la tragédie, la révolution et Pascal. Cette lecture, on l'a vu clairement, est bien justifiée. Cependant, elle l'est à condition de considérer cette définition comme ouverte. C'est-à-dire qu'il est indubitablement vrai que Goldmann a proposé un *marxisme pascalien*, pour utiliser une expression de Löwy, mais il ne s'est pas arrêté là. Finalement, beaucoup de ses travaux, plutôt que s'adresser à des tragédies, ont comme sujet des romans. On dira que le roman est un genre littéraire et que le tragique est par contre quelque-chose qui dépasse la forme de la tragédie théâtrale. Et c'est indiscutablement vrai : on a vu qu'on peut considérer comme « tragique » autant le *Phèdre* de Racine que les *Pensées* de Pascal. Pourtant, d'après le texte de Lukács *Théorie du roman*, Goldmann a toujours considéré la forme romanesque précisément comme l'expression d'un rapport entre l'homme et le monde, une structure fondée sur la nature *problématique* de ce rapport à l'époque du triomphe des valeurs bourgeoises.

359 *Ibidem*, p. 133.

360 G. Mouillaude (Fraise), qui a beaucoup travaillé avec Goldmann pendant les années 60, semble concorder avec cette idée d'un lien entre la théorie du *double blind* et la conception goldmannienne du *paradoxe*. Voir G. Mouillaud (Fraise), "L'intelligence des paradoxes", in *Anmnese* n.6 du 2010, p.130.

Il s'agit d'une (ou plusieurs) *forme* qui est différente de la tragédie, car elle propose une structure significative tout-à-fait différente. Dans cette optique, il faut se rappeler, par exemple, qu'à la fin de *Théorie du roman*, Lukács propose l'idée que les ouvrages de Dostoïevsky ne sont plus des romans, mais une forme littéraire nouvelle. Et cela nous suggère l'idée que le roman n'est pas une simple forme littéraire, mais une forme au sens que le même Lukács donne à ce terme dans *L'âme et les formes*.

Il est intéressant de remarquer que l'attention de Goldmann pour le roman connaît un renouveau à partir des années soixante. On verra que c'est à la même époque qu'il commence à élaborer une critique de la théorie classique de la réification qui aboutira, quelques années plus tard, à une nouvelle élaboration de cette théorie et notamment à une nouvelle analyse de la société qui lui est contemporaine. Et c'est à partir de ces théories sur le roman que Goldmann peut élaborer ces nouvelles théories. L'analyse de ses travaux sur les romans et la réification sera cependant l'objet du prochain chapitre. On se bornera pour l'heure à souligner que Goldmann n'a pas travaillé exclusivement sur la pensée tragique. Il est vrai que ses travaux sur la pensée dialectique n'ont jamais eu l'ampleur de *Le dieu caché*, mais toutes les pages sur la forme romanesque ont un sujet qui n'en est pas si loin : par ailleurs, Goethe n'est-il pas un des auteurs « dialectiques » les plus cités par lui ?³⁶¹ Pour cela, je ne crois pas soutenable l'argumentation qui veut que son intérêt pour la pensée tragique soit l'indice, sinon la preuve, que Goldmann est un penseur tragique.

Pour terminer ce chapitre, cela dit, il reste un dernier point à expliciter. C'est le niveau plus théorique, c'est-à-dire une analyse de la façon dont Goldmann explique la condition humaine comme étant liée au *pari*. Il s'agit d'une thématique que j'ai déjà évoquée et expliquée, mais qu'il faut encore fonder sur les textes.

4.4 LE TRAGIQUE ET LA DIALECTIQUE : LA CONDITION PARADOXALE DE L'HOMME

Dans ce long chapitre dédié au *pari* on a cherché à mettre au point certains concepts, notions et idées propres à la pensée de Goldmann. On est surtout arrivé à comprendre la nature pluri-linéaire de cette notion et à comprendre que la « nature de l'homme » est liée, selon Goldmann, à une condition paradoxale.

361 Goethe est un des auteurs « dialectiques » cités dans *IK* et auxquels Goldmann pensait en 1944 dédier ses travaux pour son projet, jamais abouti, d'écrire une « histoire de la dialectique » cfr. p 7 de l'édition italienne de *l'IK*. En 1967 sera publié un important essai de Goldmann, inclus après dans *SMCC*, et dédié à la philosophie des Lumières, où Goethe est utilisé pour expliquer les différences entre la pensée des Lumières et celle dialectique, voire L. Goldmann, « La philosophie des Lumières », in, *SMCC*, pp. 32-38.

Leenhardt a exprimé la thèse que de cette idée on devrait déduire l'adhésion de Goldman à la vision du monde tragique et, de là, à un ensemble de valeurs extra-mondaines et extra-historiques. Pour la critiquer, j'ai été obligé d'exposer à nouveau ma thèse selon laquelle Goldman ne croit pas en une « essence humaine » trans-historique. Et j'ai ajouté l'idée que le mot « paradoxal » doit être lu comme synonyme de « dialectique ». Pour cette objectif, je me suis appuyé, entre autres, sur une lecture « marxiste » des travaux sur les paradoxes de l'école de Palo Alto, qui ne peut nous suffire qu'en tant que provocation préliminaire. Et cela, pour les deux raisons de l'extrême hétérodoxie de ma lecture des théories des constructivistes américains – qui devrait être justifiée plus largement – et de la probable non connaissance réciproque entre Goldman et Watzlawick. Le moment est arrivé de mettre cette hypothèse à l'épreuve des textes goldmanniens.

Cependant, il faudra répondre aussi à un autre problème. Est-il possible d'énoncer en même temps l'idée que l'homme n'ait pas une essence ontologique et après de parler de « condition humaine » et de « nature » ? Il faut se rappeler, par ailleurs, que l'idée de l'absence d'une définition trans-historique de l'homme est l'idée motrice de tout mon travail ; quand il s'agissait de lire les critiques de Morfino à Goldman, par exemple, j'ai répondu que le philosophe italien se trompait en utilisant les arguments d'Althusser contre l'idée d'essence humaine, car, finalement, Goldman ne croit pas à une essence humaine *trans-historique*. Il reste en tout cas philosophiquement ardu de comprendre comment Goldman peut prétendre se dire à la fois critique de l'idée d'essence humaine et défenseur de « l'humain » dans la société moderne réifiée.

On a déjà vu que même Balibar s'est posé la question de savoir comment maintenir une idée d'*humain* après avoir critiqué l'idée d'*Homme*. Il est donc intéressant pour le débat d'aujourd'hui de comprendre la réponse que Goldman apporte à cette aporie apparente.

Avant de rentrer dans cette thématique, il serait bien de rappeler ce qu'Althusser disait de l'expression « nature de l'homme » : pour lui, l'affirmation de la Thèse VI est simplement contradictoire. Elle définit l'homme par « l'ensemble des rapports sociaux », mais cette définition est une non-définition. Cela parce qu'en effet, l'idée d'« essence humaine » a deux implications importantes :

1. qu'il existe une essence universelle de l'homme ;
2. que cette essence est l'attribut des « individus pris isolément » qui en sont les sujets réels.³⁶²

362 L. Althusser, *Pour Marx*, p. 234.

Althusser explique que les conséquences de ces deux points sont à la fois gnoséologiques, épistémologiques et morales. Cette idée « universelle de l'homme » sert de fondement à différentes philosophies. Et Marx ne fait rien d'autre que rompre avec elles et avec la philosophie tout court.³⁶³

Pour résumer, on pourrait dire que pour Althusser l'idée d'essence ou de nature humaine :

1. est référée à chaque humain pris individuellement.
2. a des conséquences théoriques qu'on pourrait définir comme *normatives*.

Il est évident que de ces points, celui qui nous intéresse est seulement le deuxième, puisqu'il est clair que Goldmann n'a jamais accepté l'idée d'un *humanisme individualiste*. La théorie du sujet transindividuel en est la preuve flagrante.

Comme il arrive souvent avec Goldmann, le lieu de son œuvre où on retrouve la réponse la plus complète et la plus philosophiquement approfondie à la question de la *nature de l'homme* n'est pas celui où l'on s'attendait à la trouver : ni dans une de ses introductions méthodologiques aux travaux positifs, ni dans un de ses ouvrages plus orientés vers l'exposition de sa propre philosophie. Jusque là, j'ai toujours utilisé, pour démontrer la position *anti essentialiste*³⁶⁴ de Goldmann, des passages extraits de différents ouvrages et différentes époques de sa production : *Recherches dialectiques*, *Pour une sociologie du roman*, *Marxisme et sciences humaines*, etc. Toutes ces citations n'étaient, souvent, rien de plus que des affirmations, où le cœur philosophique de la question restait non exprimé. Seule exception, l'essai sur les *Onze thèses* et *l'Idéologie allemande*. Mais dans ce contexte aussi j'ai dû faire référence au concept de *pari* – qui n'était pas directement utilisé dans le texte – pour expliquer le fond théorique de cette idée d'humain.

En fait, c'est dans les chapitres *X* et *XV* du *Dieu caché* que Goldmann explique à la fois la position de Pascal sur l'homme et la sienne. Encore une fois, donc, c'est dans des chapitres internes à un travail positif sur un autre auteur, que Goldmann rend explicite sa position. Les chapitres s'intitulent « L'homme et la condition humaine » et « Le pari ».

Tout le début du chapitre *X* se situe à l'intérieur d'un débat entre lecteurs de Pascal. Tout le monde semble d'accord sur un point : « pour Pascal l'homme est un être moyen, ni ange ni bête, se situant au milieu, à égale distance de l'un et de l'autre infini »³⁶⁵. Mais chaque lecteur de Pascal définit d'une façon différente cette idée de « moyen ». S'agit-il, peut-être, d'un équilibre ? Sans

363 *Ibidem*, pp. 234-235.

364 Je répète que l'expression « non essentialiste » est mienne. Goldmann préfère dire, comme on va le voir, qu'il croit à un essence humaine, mais historiquement donnée, liée au concept de *pari* et surtout non normative. Mais c'est cette idée « normative » et anti-historique qui a subi les critiques d'Althusser que je viens de résumer. L'essence dont Goldmann parle est une essence « dialectique », qui est donc destinée à changer tout le temps.

365 L. Goldmann, *DC*, p. 228.

rentrer dans les détails des différentes interprétations possibles de Pascal, on se contentera ici de voir la réponse de Goldmann : Non, l'homme pour la pensée tragique n'est pas *en équilibre* :

Pour Pascal, l'homme est sans doute un être moyen, qui restera, *quoi qu'il fasse*, au milieu, à égale distance des extrêmes opposés. Mais cette situation, loin d'être un idéal, de lui conférer une supériorité, est au contraire insupportable et tragique. Car le seul lieu naturel (si ce mot a un sens) dans lequel l'homme trouverait le bonheur et le calme, se trouve non pas au milieu, mais *aux deux extrêmes à la fois* ; or, comme il ne peut rien faire pour approcher ni l'un ni l'autre, il reste – malgré son agitation apparente – dans une immobilité de fait, qui est cependant non pas équilibre, mais tension permanente, mobilité immobile, mouvement qui tend au repos et à la stabilité, et qui se déroule, sans jamais progresser dans un effondrement perpétuel.³⁶⁶

Le chapitre continue par une analyse ponctuelle des différents moments de l'œuvre pascalienne. Il s'agit d'un chapitre intéressant et vraiment beau à lire. Pour des raisons d'espace je suis, malheureusement, obligé d'arriver rapidement au point qui nous intéresse le plus. L'homme, selon Pascal, dit toujours « oui et non » aux deux extrêmes. Et il est toujours dans ce paradoxe : le pari n'est, de fait, rien d'autre qu'une façon de pouvoir continuer son existence à l'intérieur du paradoxe. Cela parce qu'il s'agit d'un pari tragique et non dialectique et que le passage à une vision dialectique serait la seule issue au paradoxe. Mais cette possibilité n'est pas historiquement et socialement offerte à Pascal :

On a souvent dit que le scepticisme est une position insoutenable, dans la mesure où affirmer qu'on ne sait rien, c'est déjà affirmer qu'on sait quelque chose.

Sans avoir rien de commun avec le scepticisme, la position de Pascal ne peut non plus être poussée à la dernière cohérence sans aboutir au refus et au dépassement du paradoxe, et déboucher ainsi sur la pensée dialectique.³⁶⁷

Mais si la position de Pascal n'est pas suffisamment « radicale », cela veut dire qu'il y aura au moins un moment où la portée tragique de sa pensée s'atténuera. Et cela car, un « penseur de sa classe », ne pourrait jamais ne pas s'apercevoir d'un tel manque de cohérence³⁶⁸.

Goldmann considère ce moment, ce seul cas où Pascal « *dit* oui sans y ajouter le *non* », celui où il affirme que la religion chrétienne et son contenu paradoxale a une « correspondance » avec l'homme et sa *nature paradoxale*. Cela n'est pas selon lui la preuve de l'existence de *Dieu*, mais de ce que la religion chrétienne connaît effectivement l'homme et qu'elle est « vénérable ».

366 *Ibidem*, p. 229.

367 *Ibidem*, p. 238.

368 *Ibidem*.

C'est à ce moment, c'est-à-dire dans le cadre d'une lecture et interprétation des différents passages de Pascal, que Goldmann pose notre question :

Pascal affirme ainsi la correspondance entre le contenu de la doctrine chrétienne et la nature de l'homme.

Une question se pose cependant :

Pour le faire, Pascal a-t-il admis l'existence d'une nature humaine ?³⁶⁹

C'est à partir de ce passage que Goldmann propose une lecture de l'expression « nature » qui est duale et qui peut ressembler à celle proposée par Balibar :

On peut en effet comprendre le mot *nature* dans le sens qu'il a lorsqu'on parle de *droit naturel*, de *loi naturelle*, entendant par là une norme, une vérité, une manière de se comporter, liée à la condition humaine et comme telle valable, sinon en soi, tout au moins pour tous les hommes, indépendamment du temps et du lieu.³⁷⁰

On voit bien que Goldmann parle ici de la fonction normative, d'une certaine idée de l'homme. On a déjà vu que Goldmann refuse tout normativisme moral. Ici, il attribue la même opinion à Pascal :

Il est évident que Pascal a, dans les *Pensées*, nié l'existence de toute nature humaine prise dans ce sens. Tout ce que les hommes prennent pour loi naturelle, principe de la raison, etc., n'est en réalité que coutume, et comme telle, variable d'un lieu à l'autre, d'une époque à l'autre.

« Qu'est-ce que nos principes naturels, sinon nos principes accoutumés ? ... Une différente coutume nous donnera d'autres principes naturels, cela se voit par expérience ; [...] » (fr. 92)

« La coutume est une seconde nature, qui détruit la première. Mais qu'est-ce que nature ? J'ai grand peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature » (fr. 93).³⁷¹

Mais cette idée de nature est seulement une façon de parler de la *nature humaine* : il y en a une autre. Le discours devient ici plutôt compliqué, car Goldmann commence à introduire l'expression « essence » et, d'après Althusser, il peut sembler contradictoire de parler d'*essence humaine* d'une façon non normativiste (on pourrait dire d'une façon, même, *non essentialiste*). La compréhension du discours goldmannien nous permettra de dépasser cette apparente contradiction.

369 *Ibidem*.

370 *Ibidem*.

371 *Ibidem*, pp. 238-239.

Il y a encore un autre sens du mot « nature », que nous rendrions aujourd'hui de manière plus précise par le terme « essence », et, sur ce point, Pascal s'inscrit dans la grande lignée de penseurs classiques qui, depuis Descartes jusqu'à Kant, Hegel et Marx, n'ont jamais douté de l'existence d'une « essence » ou d'une « nature de l'homme ».

Donc une *essence humaine* existe-t-elle ? Oui, mais :

Seulement, pour Pascal, la nature de l'homme (dans le dernier sens), consiste précisément à n'avoir que des « coutumes » et aucune « nature » au premier sens du terme.³⁷²

Donc, l'essence humaine, dans la philosophie de Pascal, consiste exactement en l'absence de toute normativité. On voit ici que Goldmann est en train de répéter, avec les mots de Pascal, le contenu de sa lecture de la *VI thèse sur Feuerbach*. L'homme n'est rien de plus que ce qu'il est dans le moment historique où il vit. Plus exactement, il est l'*ensemble* de ses comportements et de ses rapports sociaux, historiquement donnés.

Goldmann précise, de fait, que la position de Pascal n'est pas « étonnante » et qu'elle « se retrouve sans aucune modification, et sans aucun complément dans la pensée de Marx et Engels, qui ont radicalement dépassé le paradoxe par le devenir historique »³⁷³.

L'*essence humaine*, donc, comme je l'ai énoncé auparavant, consiste en cette absence de « nature », c'est-à-dire le fait de ne pas avoir d'ontologie précise, de normativité précise. Dans le contexte de la pensée d'Althusser, une position pareille serait scandaleuse, car elle parlerait d'« une essence qui n'est pas une essence », c'est-à-dire, quelque chose qui « ne veut rien dire ». Goldmann pourrait répondre, tout simplement, qu'une position à la Althusser ne voit pas que l'*essence de l'homme* est exactement cette condition paradoxale : avoir besoin des normes, d'une idée de totalité, d'une ontologie même, donc de donner une signification à ses comportements, sans qu'une ontologie, une normativité absolue ne soit possible.

L'essence humaine dont Goldmann parle, n'est pas une ontologie au sens d'Heidegger (et même du dernier Lukács). C'est, plutôt, un élément dialectique qui peut, grâce à une vision du monde dialectique (voir marxiste), *dépasser le paradoxe*. C'est dans ce sens qu'il me semble devoir faire coïncider les expressions *condition paradoxale* et *contradiction réelle*.

372 *Ibidem*, p. 239.

373 *Ibidem*.

Pour cette raison, la position de Pascal n'est finalement pas suffisamment radicale d'un point de vue dialectique. Car elle doit accepter une idée vraie et éternelle, la vérité de la religion chrétienne. « Vérité », dans le sens d'homologie formelle à la condition paradoxale de l'homme :

Ainsi le paradoxe, la théorie des vérités contraires, de la thèse et de l'antithèse cesse lorsqu'il s'agit de juger non l'homme, le monde et Dieu, mais *ses propres théories* concernant la nature de l'homme, du monde et de la Divinité.

L'homme est pour Pascal un être paradoxal qui n'atteint sa véritable nature qu'en exigeant une vérité vraie, une justice juste, l'union des infinis contraires, et qui ne peut trouver que des affirmations et des lois *également* relatives et insuffisantes ; le monde est insuffisant et fermé à toute réalisation valable ; Dieu, la seule réalité valable, est pourtant paradoxal, présent et absent, certain et incertain.

Mais étant donné précisément tout ceci, la religion chrétienne, qui affirme le paradoxe de l'incarnation, du Dieu caché et incompréhensible, du péché originel, est la seule qui a bien connu l'homme et qui fournit de l'ensemble une explication satisfaisante et qui n'est pas contraire à la raison ; la religion chrétienne est vénérable, et même vraie, parce qu'elle s'affirme à la fois absurde et évidente, certaine et incertaine.

Seulement, ici le paradoxe est apparent : ce qui est certain et incertain, c'est l'existence de Dieu, la possibilité de donner un sens à l'existence de l'homme ; ce qui est certain, c'est la correspondance entre la condition humaine et le contenu de la religion. Le paradoxe, pour maintenir son existence, cède devant le christianisme et devant la doctrine de Pascal. Le pousser plus loin, rendre ces positions relatives, affirmer qu'elles ont besoin des vérités contraires, aurait signifié la découverte de la pensée dialectique, et par cela même le dépassement de la tragédie et du paradoxe.³⁷⁴

Le limite de la tragédie, donc, c'est exactement l'impossibilité d'avoir un point de vue correctement historique, qui permette de relativiser même sa propre position théorique. Jusqu'à quand une religion, une pensée sont-elles crues comme vraies ou vénérables d'une façon « trans-historique » ? Une certaine forme de normativisme est en jeu et, si on veut, la critique d'Althusser reste valable.

Mais le matérialisme dialectique, selon Goldmann, évite ces dangers :

Le matérialisme dialectique s'englobe lui-même en tant que moment de l'histoire universelle, qui sera naturellement dépassé par celle-ci. S'il affirme néanmoins, comme toute pensée classique, l'existence d'une nature de l'homme, celle de créer par son action le dépassement et le progrès, il peut éviter toute incohérence en donnant à la notion de progrès un contenu relatif qui situe chaque époque historique *seulement* par rapport aux époques passées, et à celle qui est à créer

374 *Ibidem*, pp. 240-241.

actuellement et non pas dans l'absolu, et en éliminant le seul problème embarrassant, celui de la « fin de l'histoire » comme actuellement inconnaissable au nom de ses propres principes épistémologiques.³⁷⁵

En conclusion, l'homme est un être qui « crée le progrès par son action » ; de plus, « il crée le dépassement ». Mais cette vision de l'homme, n'est valable qu'à l'intérieur d'une pensée qui se comprend comme « relativement » vraie et qui sera dépassée avec le temps.

Or, il est important, afin de ne pas laisser entendre que Goldmann serait en train de présupposer une supériorité ontologique du marxisme sur toute pensée antérieure, de se rappeler ici qu'il repose sur l'idée d'un *pari* sur sa propre validité. La reconstruction téléologique est faite à partir de ce dont on a vu que Goldmann l'appelait un « acte de foi ».

La position de Goldmann devient donc celle qui fait de l'homme un être capable d'intervenir dans le monde, créer même un dépassement de la situation actuelle, mais toujours à partir d'un pari à la fois pratique, théorique et sentimental.

Mais dans ce cas, sur quoi l'homme parie-t-il exactement ? J'ai dit auparavant qu'il pariait sur le fait que sa propre vie ait un sens, un sens donné dans le pari même. Cela veut dire parier sur le fait d'avoir un rôle important dans l'ensemble des conditions sociales. Mais comment un individu peut-il penser avoir un rôle aussi important ? Parce qu'en pariant sur la totalité, sur une certaine configuration de la totalité sociale, il parie aussi sur l'existence et le pouvoir d'un sujet social. L'homme découvre son *n'être pas seul*. Et dans cette « compagnie » l'individu trouve le véritable sens de son existence.

En conclusion, le *pari* est le point qui permet de mettre en mouvement la catégorie de totalité à la fois dans le sens de *totalité sociale* et dans le sens de *sujet transindividuel*. Et c'est là le cœur théorique du concept de transindividuel chez Goldmann : non seulement l'idée que le sujet social « passe » d'un individu à l'autre, qu'il est donc interne aux individus et non existant à côté d'eux (comme pour l'école de Durkheim), mais aussi l'idée que ce sujet puisse permettre aux sujets individuels de dépasser dans le sens hégélien leur propre existence. Et l'existence de ce sujet est l'objet primordial du pari des individus. Tel est le sens du passage final du chapitre XV de *Le dieu caché* :

L'idée que l'homme est « embarqué » qu'il doit parier constituera à partir de Pascal l'idée centrale de toute pensée philosophique consciente du fait que l'homme n'est pas une monade isolée qui se suffit à elle-même, mais un élément partiel à l'intérieur d'une totalité qui le dépasse et à laquelle il est relié par ses

375 *Ibidem*, p. 240.

aspirations, par son action et par sa foi ; l'idée centrale de toute pensée qui sait que l'individu ne saurait réaliser seul, par ses propres forces aucune valeur authentique et qu'il a toujours besoin d'un secours trans-individuel sur l'existence duquel il doit parier car il ne saurait vivre et agir que dans l'espoir de *réussite* à laquelle il doit *croire*.

Risque, possibilité d'échec, espoir de réussite et ce qui est la synthèse des trois une foi qui est pari, voilà les éléments constitutifs de la condition humaine, et ce n'est certainement pas un des moindres titres de gloire de *Pascal que de les avoir pour la première fois fait entrer explicitement dans l'histoire de la philosophie.*³⁷⁶

376 *Ibidem*, p. 337.

CHAPITRE V
POUR UNE CRITIQUE HUMANISTE DE LA SOCIÉTÉ
BOURGEOISE : DE LA RÉIFICATION À LA
TECHNOCRATIE, LE DANGER DE BARBARIE
SOCIALE

5.1 LE TOUT ET LES PARTIES : DANS QUEL MONDE VIVONS-NOUS ?

Les travaux sociologiques de Goldmann, au moins les plus célèbres, sont tous des tentatives de comprendre et expliquer des phénomènes culturels bien délimités : la philosophie de Pascal, celle de Kant, le théâtre de Racine, le roman à héros problématique, etc. Or, on sait déjà ce que veut dire le mot *expliquer* dans le contexte de l'épistémologie goldmannienne : encadrer une *totalité* limitée d'éléments à l'intérieur d'une *totalité* plus large. Par exemple, l'explication des *Pensées* de Pascal est possible si on arrive à mettre en relation leur forme avec la *forme mentale* tragique – et son comportement historique – de la noblesse de robe. Expliquer la *vision du monde* de cette couche sociale est possible seulement par le rapport entre elle et la société qui l'entoure. Évidemment, je n'ai pas besoin de rappeler ici que le terme *totalité* est à lire dans le point de vue marxiste-dialectique élaboré par Lukács dans *Histoire et conscience de classe*.

Or, cela veut dire que tout travail sur un cas particulier est toujours un travail sur l'ensemble social dont ce particulier est une partie. Cette dialectique entre partie et tout est tellement importante dans l'équilibre de la pensée goldmannienne que l'auteur lui dédie le premier chapitre de *Le dieu caché*. Tout au début de ce chapitre, on retrouve une citation du fragment 72 des *Pensées*, où Pascal dit :

Si l'homme étudiait le premier, il verrait combien il est incapable de passer outre. Comment se pourrait-il qu'une partie connût le tout ? Mais il aspirera peut-être à connaître au moins les parties avec lesquelles il a des proportions. Mais les parties du monde ont toutes un tel rapport et un tel enchaînement l'une avec l'autre, que je crois impossible de connaître l'une sans l'autre et sans le tout. [...] Donc toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiatement et immédiatement, et toutes s'entretenant par un lien

naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes, je tiens impossible de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout sans connaître particulièrement les parties.³⁷⁷

Je crois qu'à ce moment de notre démarche cela ne peut pas nous surprendre que Goldmann défende une théorie propre de la pensée dialectique par les paroles de Pascal. On a déjà vu comment *Le dieu caché* se pose exactement dans l'optique de montrer les liens entre la vision tragique du monde de Pascal et la vision dialectique/marxiste. Elles s'opposeraient de manière similaire à la pensée bourgeoise/individualiste qui tend à isoler chaque objet de recherche et qui commence par Descartes et retrouve dans l'*Encyclopédie* son accomplissement le plus radical et évident.

On comprend, alors, pourquoi chaque travail sur un objet culturel est aussi une enquête sur toute la société qui l'a produit et sur son histoire, sur son *devenir*. J'ai déjà montré comment l'être humain était, pour Goldmann, capable de modifier la société où il vit, même s'il est aussi en partie déterminé par cette dernière. Un corollaire est l'idée que chaque société détermine des sujets transindividuels différents et que la façon par laquelle ces sujets peuvent modifier la réalité varie selon la société.

Toutes les recherches sociologiques de Goldmann sont à lire exactement comme une enquête sur les possibilités de changement interne à la société. Je crois – et les différentes lectures de Löwy, Cohen et Leenhardt semblent être favorables à cette interprétation – que le véritable intérêt de l'auteur n'est rien d'autre que ce qu'on pourrait résumer par cette question : quelle chance a aujourd'hui un véritable socialisme de s'installer en Occident ? Or, je n'ai pas encore expliqué quelle serait la nature de ce « véritable socialisme ». Cela sera plus clair dans les prochains chapitres. Ici on peut déjà dire qu'il doit être un socialisme *humain*.

Mais pourquoi *humain* ? Pourquoi insister sur ce terme ? Si chaque société tend à créer des sujets sociaux – qui contribuent aussi à créer la société même, par ce rapport dialectique bien expliqué dans la *III Thèse sur Feuerbach* –, il peut arriver que dans certains cas la capacité de ces sujets à être vraiment sujets, donc de pouvoir essayer de modifier la réalité ou quand même d'auto-gérer leur propre existence, soit réduite au minimum. C'est ce qui arrive dans le capitalisme, selon la lecture que Goldmann nous offre de la pensée marxiste. Le socialisme est alors une société qui devrait, aux yeux de l'auteur, redonner aux hommes la capacité de *s'autogérer*.

Or, la lecture que Goldmann offre de la société actuelle varie beaucoup à chaque époque de sa démarche intellectuelle. Je chercherai à suivre ces lectures en évolution d'une société évoluant elle-

377 B. Pascal, *Pensées*, fr. 72, cité d'après l'édition Brunschvicg in *DC*, p. 15.

même à grande vitesse. Il s'agit d'une société dans laquelle l'humain est selon l'auteur toujours plus vilipendé. Et pourtant, cet être humain ne reste jamais sans espérance, bien au contraire : des subjectivités sont toujours plus ou moins prêtes à mener leur bataille.

Il n'est pas possible de comprendre une société, une *totalité sociale*, sans faire référence aux sujets sociaux qui en sont les protagonistes. Dans ce chapitre, pourtant, je chercherai à éclaircir les différentes théories générales proposées par l'auteur. L'étude sur les sujets sociaux, notamment ceux critiques et/ou révolutionnaires, sera le thème du chapitre suivant. Cette séparation n'est pas totalement arbitraire : les théories dont on parlera dans le prochain chapitre sont, pour la plupart, propres aux trois dernières années de vie de Goldmann.

Le chapitre présent aura la démarche suivante : d'abord on cherchera à comprendre la théorie goldmannienne sur la réification, qui est propre à toutes ses productions intellectuelles et qui définit à la fois son marxisme et sa critique de la société bourgeoise ; on terminera par une reconstruction de la théorie de la *société technocratique* dite aussi *capitalisme d'organisation* : il s'agit d'une lecture de la société contemporaine que Goldmann commence à proposer pendant les années 60 et qui se base sur un développement de la théorie de la réification, mais aussi sur les thèses de Mallet et Marcuse (et d'autres). Entre ces deux sections, il y en aura une autre dédiée à *Pour une sociologie du roman*. Il s'agit, de fait, d'un livre qui représente, même avec ses faiblesses, une importante évolution à l'intérieur du parcours intellectuel de l'auteur. Le roman classique devient la forme littéraire propre à la société libérale réifiée : il s'agit donc d'un instrument pour étudier ce phénomène et pour voir des formes de résistances d'origine non ouvrière. Et l'analyse qui porte Goldmann à conclure que le roman contemporain, à partir déjà de Kafka, n'est plus un roman selon sa forme classique, mène à une question importante : qu'est-ce qu'il se passe dans la société bourgeoise et dans les phénomènes propres à la réification pour justifier la disparition du roman classique ? C'est à partir de cette question que Goldmann développera plus tard la théorie sur le *capitalisme d'organisation*.

Cela pourra surprendre le lecteur de voire autant d'espace dédié à la question de la sociologie du roman, ce travail étant censé s'occuper plus de la question de l'humanisme et du marxisme. En fait, ma thèse est que c'est à partir de ces réflexions sur la forme romanesque et son dépassement que Goldmann commence un parcours d'analyse sociologique qui aboutira, entre autres, à la description de la base sociale d'une nouvelle forme de socialisme humaniste, le socialisme d'autogestion.

5.2 LA RÉIFICATION : INTRODUCTION AU CONCEPT

Dans l'ouvrage cité auparavant, et par ailleurs déjà considéré comme un classique, Honneth a eu le mérite de récupérer un concept essentiellement marxiste, celui de *réification*, et de l'avoir offert à l'attention du débat actuel. Cet essai a effectivement le but d'expliquer le concept de réification théorisé par Lukács dans *Histoire et conscience de classe*, en montrant ce que l'auteur allemand pense être ses limites et des corrections possibles.

Le début du texte explique rapidement l'histoire du concept : en l'espèce, le travail de Lukács et ceux de l'école de Francfort. Plus tard, il approche aussi la thématique du rapport entre la réification et le concept de *vie non-authentique* de Heidegger, avec une référence aux théories interprétatives de Goldmann sur cette thématique³⁷⁸. Pour cela il est surprenant de lire, dans son texte, que le concept de réification soit tombé dans l'oubli pendant les années de l'après-guerre³⁷⁹. S'il est essentiel pour moi de remarquer l'importance de ce concept à l'intérieur de la démarche intellectuelle de Goldmann – il a même écrit un important essai dédié exclusivement à ce concept dans les années cinquante –, on ne peut pas oublier que le thème était fort et présent à l'intérieur de tout le débat français, des années quarante, cinquante et soixante. Je n'ai pas le temps ici pour faire une histoire détaillée de l'usage de ce concept à l'intérieur du marxisme français de l'époque et je crois, par ailleurs, qu'il suffira ici de rappeler trois noms qui me semblent totalement oubliés par Honneth : Lefebvre, Gabel et Debord.

Goldmann qui est un ami de Gabel, qui connaît très bien l'œuvre de Lefebvre et qui est lu par Debord, construit sa philosophie à l'intérieur de ce débat. D'ailleurs, il est l'un des plus importants élèves d'*Histoire et conscience de classe* et ce n'est pas étonnant que la thématique de la réification ait autant d'importance dans ses travaux.

Mais qu'est-ce que la théorie de la réification ? Il s'agit, grossièrement, de l'idée que dans la société contemporaine tout ce qui est *humain* apparaît en tant que *chose/objet*. On voit bien, donc, le rapport avec la théorie marxienne du *fétichisme* et l'idée d'une conception de l'homme en tant que sujet.

À l'intérieur de la pensée goldmannienne, cela assume une importance capitale. Pourquoi est-il important de défendre une position philosophique humaniste ? Pour répondre, Goldmann ne se

³⁷⁸ Il faut remarquer que Honneth fait référence à *LH*, donc aux derniers travaux de Goldmann, même si Goldmann, on l'a vu, a affronté cette thématique dans tout l'arc de sa carrière.

³⁷⁹ A. Honneth, *La réification*, pp. 14-15.

contente pas d'une théorie sur l'Homme, mais il fait une théorie sur l'*inhumain*. Il faut une position humaniste, une théorie et une pratique qui défendent l'humain, car l'homme vit aujourd'hui dans des conditions *inhumaines*.

Pour des auteurs à la Fromm, cette idée est facilement explicable grâce à la théorie de l'*aliénation*. Si on accepte le présupposé selon lequel l'homme est doté d'une nature, une ontologie donnée, cela nous permet de prononcer des jugements normatifs vis à vis de la situation sociale actuelle.

Pour Goldman, cela est un peu plus complexe. En ayant renoncé à l'idée de nature/essence de l'homme, d'un point de vue normatif, il est obligé de relativiser l'importance de la notion marxienne d'aliénation³⁸⁰ qu'il utilise rarement. La théorie de la réification, en revanche, lui permet de constater que la société moderne tend à construire des humains qui perdent leur nature de sujet autonome, c'est-à-dire, par exemple, qu'ils se voient réduire leur capacité de modifier la société. Une société où l'humain est réduit à être objet, chose, c'est une société qui devient incapable de regarder au delà d'elle-même. Il s'agit de la théorie, bien connue par Honneth, de la *société unidimensionnelle* de Marcuse. D'ailleurs, Goldman se confrontera souvent avec Marcuse, en positif et en négatif, surtout dans les essais contenus dans *Marxisme et sciences humaines*. Il est important de remarquer que pour Goldman, la réification est une tendance sociale qui dans la réalité trouve des résistances, comme par exemple le prolétariat et les organisations ouvrières ou, à la fin des années 60, la nouvelle classe ouvrière théorisée par Serge Mallet. Pour cette raison, probablement, une société d'humains ne sera jamais totalement inhumaine aux yeux de Goldman. Mais elle peut tomber gravement dans la barbarie, voire un monde où il-devient impossible d'avoir des rapports humains pleins, de véritables expériences artistiques, etc. Cette barbarie ne peut pas s'installer sans rencontrer toujours de fortes résistances. Dans un article de 1961, Goldman explique magnifiquement cette nature conflictuelle de la société bourgeoise : la « barbarie a-humaniste » a été un phénomène très rare et limité, car la société n'a jamais été totalement individualiste du fait de la présence de traditions de pensée anciennes, de classes non intégrées, etc³⁸¹.

Pour comprendre mieux la nature de cette notion marxiste de réification, par ailleurs si célèbre, je me permets de citer ici un passage d'un essai de Gabel, écrit dans les années cinquante. Il s'agit d'une synthèse efficace du concept. On verra que Gabel remarque l'importance des études

380 L'histoire du rapport entre aliénation et réification est longue, compliquée et surtout marquée par l'autocritique de Lukács par rapport à son hypothétique confusion entre les deux termes dans *Histoire et conscience de classe*. Dans un de ses derniers articles, Goldman a bien montré en connaître la différence et en a critiqué l'abus fait par d'autres auteurs du concept d'aliénation, cfr. L. Goldman, « Idéologie et marxisme », in *EPP*, 122-125 .

381 L. Goldman, « Le problème du mal », in *SMCC*, pp. 135-136. Le terme « barbarie » a une longue histoire dans le contexte de l'histoire de la pensée marxiste. Il suffit de mentionner le nom de Rosa Luxemburg, penseuse très chère, d'ailleurs, à Goldman.

goldmanniennes sur le rapport Lukács-Heidegger, même s'il ne fait référence qu'aux passages contenus dans l'ouvrage dédié à Kant :

Lukács montre que le caractère relationnel interhumain, donc historiquement passager et relatif (dialectique), des catégories économiques est masqué par la matérialité du capital, ce qui lui confère une apparence de « phénomène de la nature » éternel. Un ensemble de catégories économiques, qui en réalité subit – comme toutes choses existantes – la loi dialectique du πάντα ῥεῖ, entre par là dans le domaine des choses éternelles.

Il en résulte que l'homme de l'univers réifié vit dans un *monde inhumain*. [...]

En résumé, on peut dire que la dissociation des totalités concrètes (atomisation), la quantification des qualités (contrepartie de la transformation dialectique de la quantité en qualité), une spatialisation de la durée concrète et, enfin, une logique antidialectique (logique de l'identité pure) apparaissent comme les traits essentiels de la conscience réifiée.³⁸²

On voit bien, ici, que le thème est proche – sans en être synonyme – de celui d'aliénation. Le but de Gabel, dans cet essai, est de démontrer le rapport entre certaines pathologies mentales et le phénomène social de la réification. Ce qui émerge, c'est une sorte de théorie sociale des comportements psychologiques *aliénés*, en donnant à ce mot sa signification courante³⁸³.

Cela explique très bien la confusion entre les deux termes, si fréquente à l'époque. En ce sens, je crois que l'autocritique de Lukács, dans l'*Introduction* à la re-publication d'*Histoire et conscience de classe*, est fondamentale en tant que critique de certaines dérives des lecteurs. Il reste que les meilleurs travaux de l'époque, et notamment ceux de Goldmann, ne tombent pas dans cet écueil³⁸⁴.

D'ailleurs, il est important de remarquer que le point de vue de Goldmann est beaucoup plus approfondi et nuancé que celui de Gabel – je me réfère ici aux travaux des années cinquante – et que l'auteur a pris explicitement ses distances de l'élaboration du concept élaboré par son ami, en lui reprochant une proximité majeure avec Bergson plutôt qu'avec Lukács et Marx³⁸⁵. Malheureusement, Goldmann n'a pas approfondi sa critique de Gabel.

Un véritable problème, par rapport à d'autres thématiques de la pensée de l'auteur, est que sa théorie de la réification a subi, pendant des années, des changements importants. Il est donc

382 J. Gabel, *La réification*, Allia, Paris 2009 (paru la première fois en 1951 dans la revue *Esprit*), p. 11-12, 16.

383 Expression courante qui est, par ailleurs, critiquée par Gabel, voir *ibidem*, pp. 44-46.

384 On peut même considérer le travail de Gabel par rapport à ce problème comme immune à cette critique. Que derrière le phénomène de la réification il y ait un phénomène d'aliénation, dans le sens hégélien et marxiste est normal. C'est le fait de considérer toute aliénation comme une forme de réification qui pose des problèmes. Selon Lukács, la réification est un résultat possible de l'aliénation à l'intérieur d'un système social donné. En revanche, l'aliénation est un moment naturel du processus du travail humain. Cela suit l'enseignement des *Manuscrits de 1844*.

385 Lucien Goldmann, « La réification » in *RD*, p. 86, note 2.

essentiel d'abandonner dans ce chapitre la forme de reconstruction systématique, pour utiliser une démarche plus orientée vers les reconstructions historiques. C'est à partir du début des années '60, pour des raisons à la fois historiques mais aussi liées au débat de l'époque, que Goldmann commence à élaborer des nouvelles théories sur la réification et la société inhumaine. En forçant une évolution qui passe par des fractures, mais aussi par des lignes de continuité – et quelques contradictions – je pourrais essayer de diviser en trois moments toute cette démarche :

- Adhésion critique à la théorie classique de Marx et Lukács (années '50)
- Le roman comme réaction individuelle et non communautaire à la réification (1960-1965)
- Une révision générale de la théorie de la réification : les travaux sur les classes moyennes et le problème des *bureaucraties* (1966-1970)³⁸⁶.

Il est en tout cas évident que le troisième moment est bien loin d'arriver à une théorie bien complète et que d'ailleurs le passage entre le deuxième moment et ce troisième n'est pas ressenti par l'auteur comme une fracture. Il faut donc reconnaître un certain niveau d'arbitraire dans mon schéma (et il faut l'avouer).

Pour terminer, la théorie de la réification de Goldmann l'oblige à la fin de son parcours intellectuel à proposer une théorie explicative sur la naissance et la dégradation de la forme littéraire romanesque. Mon idée est que Leenhardt a utilisé ce que j'ai appelé le deuxième moment de la théorie sur la réification pour donner des explications sociologiques à son hypothèse sur l'adhésion de Goldmann à la *vision tragique du monde*. À la fin de cette partie de mon travail, j'esquisserai une théorie alternative, fondée partiellement sur le troisième moment.

5.2.2 GOLDMANN ET LES ANNÉES CINQUANTE : LA THÉORIE CLASSIQUE

La reconstruction de la position de Goldmann pendant les années cinquante, vis-à-vis de la problématique de la réification, est un travail plutôt simple. De fait, on peut s'appuyer sur un gros essai publié par le même Goldmann dans *Recherches dialectiques*³⁸⁷. On peut considérer cet essai comme une sorte de travail d'orthodoxie par rapport à *Histoire et conscience de classe*. Plus précisément, il s'agit d'un travail *sur* l'orthodoxie à la théorie classique, parce que Goldmann ne se limite pas à expliquer cette dernière, mais il se préoccupe aussi de montrer des évidences

386 En général on peut dire que Goldmann s'intéressera aux *classes moyennes* et à leur rôle dans les différentes époques à partir de 1840.

387 Il arrive que certains lecteurs se soient concentrés seulement sur cet essai, critiquant ses limites, voir par exemple, J. Ferrette, « Les (Més)aventures de la réification », in « Anamnese » n.6-2010, déjà cité. Selon mon point de vue, cette attitude efface l'importante évolution que Goldmann propose de cette thématique.

empiriques de l'époque qui en montrent une grave inefficacité partielle. Par contre, Goldman, dans cet essai n'essaie jamais de proposer de vraies alternatives : il se limite à indiquer les problèmes.

Il est important de rappeler, que, si à l'époque beaucoup de philosophes français faisaient référence à ce concept, le texte principal où cette théorie est énoncée – *Histoire et conscience de classe* – était encore inédit en langue française. On peut expliquer de cette manière, alors, le besoin de Goldman de consacrer un essai à la reconstruction exacte des positions de Lukács en 1923, tandis qu'il avoue tout de suite que la théorie est désormais particulièrement datée.

Le texte est la transcription d'une conférence tenue à Toulouse en 1958 et publiée pour la première fois dans le n. 156 de *Les Temps Modernes* en 1959. Goldman était invité à débattre sur le thème « des différentes interprétations de la pensée marxiste au XX siècle »³⁸⁸. Or, vu les dimensions de la thématique, Goldman préfère se concentrer sur un des chapitres « constitutifs » du marxisme, c'est-à-dire plus exactement « la théorie marxienne et lukácsienne de la réification »³⁸⁹.

Comme déjà précisé, la prémisse de Goldman est la reconnaissance des limites de la théorie en question):

[...] non que je trouve cette partie des analyses marxiennes erronée, elle me paraît même constituer encore un des éléments les plus remarquables de l'œuvre de Marx, mais, contrairement à ce qui se passe pour les sciences naturelles, l'histoire est caractérisée par le fait que les lois constitutives des sociétés humaines changent elles-mêmes avec le devenir de ces sociétés.

Or il est certain qu'au cours des trente-cinq ans qui nous séparent du grand ouvrage de Lukács, le monde a profondément changé et nous devons nous demander dans quelle mesure ces anciennes analyses gardent encore leur validité pour la société qui est la nôtre, et que nous essayons de comprendre aujourd'hui.

Et cela vaut *a fortiori* pour l'œuvre encore plus ancienne de Marx qui n'est pas pour nous une Bible dans laquelle nous cherchons des formules sacro-saintes.³⁹⁰

Mais quelle est le rôle que ce concept joue dans le contexte de la philosophie de Marx ? Si la définition du problème en tant que phénomène de « réification » est à attribuer à Lukács, c'est dans *Le capital* que cette idée reçoit sa première théorisation complète en tant que *fétichisme de la marchandise*. Et selon Goldman, ce concept joue dans cette œuvre un rôle décisif, car il explique le sens du rapport entre *structure* et *infra-structure*.

388 L. Goldman, « La réification », *RD*, p. 65.

389 *Ibidem*.

390 *Ibidem*, pp. 65-66.

Pour expliquer ce dernier point, Goldmann introduit une célèbre thématique : « On connaît en effet la longue discussion autour des problèmes du rôle *actif* de la conscience ou au contraire de son caractère de simple *reflet* »³⁹¹. Nous avons déjà vu que pour comprendre le fond de la position de Goldmann sur cette « discussion », il faut introduire le concept de *pari*. Ici Goldmann, regarde les choses d'un autre point de vue, plus lié à l'étude de l'homme dans le capitalisme³⁹². Et, comme on sait, sa position est toujours située au-delà de l'opposition entre déterminisme anti-humaniste et humanisme subjectiviste : il s'agit d'un humanisme dialectique, fondé sur un *pari* à la fois pratique et théorique. Et c'est exactement grâce au *pari* qu'il devient possible de dépasser dialectiquement cette opposition.

Il faut rappeler une autre fois à nouveau comment à quel point les lecteurs de Marx se sont toujours divisés sur cet aspect. Une lecture subjectiviste de Marx est-elle possible ? *Oui*, si on suit Fromm qui considère son matérialisme même comme une forme d'existentialisme ; *Non*, si on suit, par exemple, Althusser.

Sur la théorie conscience-reflet, Adorno, entre autres, a utilisé des paroles très dures, en reprochant à Marx une certaine grossièreté dans sa prise de position³⁹³.

On pourrait dire que, selon Goldmann, tout ce débat se fonde sur une mauvaise compréhension de l'humanisme de Marx et de sa théorie sur le *fétichisme de la marchandise*. De fait, qu'on admette le rôle actif de la conscience, ou qu'on admette la théorie de la conscience-reflet, on a partiellement raison, sans pour cela avoir effectivement compris la position de Marx. Et, par ailleurs, en suivant la même démarche que notre travail, Goldmann explique que le premier point à comprendre est que la position de Marx est une position moniste³⁹⁴ :

L'individu aussi bien que les groupes humains constituent des totalités dans lesquelles on ne saurait arbitrairement découper certains secteurs et en faire des réalités autonomes. Aussi n'y a-t-il pas plus de pensée indépendante du comportement ou de l'affectivité que de comportement indépendant de la conscience, etc. ... En dernière instance la pensée, l'affectivité et le comportement d'un individu constituent une unité cohérente et significative.³⁹⁵

391 *Ibidem*, p. 66.

392 Il s'agit en tout cas d'un essai publié la même année de *DC*, donc il n'y a aucune raison d'imaginer que Goldmann ait une position différente.

393 « Marx qui, par dégoût des disputes académiques exerça sa rage parmi les catégories de la théorie de la connaissance comme dans le magasin de porcelaine du dicton, a trop chargé certaines expressions comme celle du reflet. [...] Sous la forme de la machine à enregistrer à laquelle le penser voudrait se rendre semblable et à la gloire de laquelle il préférerait s'éliminer, la conscience déclare sa banqueroute devant une réalité qui au stade actuel n'est pas donnée dans l'intuition mais abstraitement en elle-même, comme fonctionnelle. Un penser-reflet serait dépourvu de réflexion, une contradiction non dialectique ; sans réflexion pas de théorie » in T.W. Adorno, *Dialectique Négative*, Payot, Paris 1978, p. 163.

394 Goldmann n'utilise pas l'expression « monisme » ici, mais il me semble évident qu'il s'agit de cette thématique.

395 L. Goldmann, « La réification », in *RD*, p. 66.

Donc, toute idée d'une « prédominance des facteurs économiques » sur les phénomènes culturels serait rigoureusement non-marxienne. On voit bien qu'une affirmation pareille nécessite quand-même quelques notations. Selon Goldmann, pour Marx cette prédominance existe historiquement – et elle a existé – ; mais il ne s'agit pas d'un phénomène déterminé par des raisons « qualitatives », mais plutôt « quantitatives » : « les hommes ont été obligés de consacrer la plus grande partie de leur activité à résoudre les problèmes qui concernent la production et la distribution des richesses matérielles [...] »³⁹⁶.

Cette primauté des facteurs économiques est donc une primauté historiquement donnée, que Goldmann définit « de fait et non de droit » et dont Marx aurait prévu la fin avec la théorie du *saut* « du royaume de la nécessité dans le royaume de la liberté »³⁹⁷.

Et la conclusion est simple : « En tout cas [...], cette thèse [celle de la primauté quantitative des facteurs économiques] n'implique nullement l'idée d'une passivité particulière de la conscience et de la pensée théorique par rapport à l'activité économique »³⁹⁸.

Tout cela, à ce point de mon travail, ne peut pas nous surprendre. Mais, alors, que faire de la « théorie de la conscience reflet »³⁹⁹ ? Faut-il la considérer comme *totalem*ent fausse ?

Certainement pas. Seulement elle exprime non pas un type universellement valable des relations entre l'infra et la superstructure, mais un type particulier de ces relations propre à la société capitaliste classique.

Dans celle-ci la conscience tend en effet à devenir un simple reflet, à perdre toute fonction active au fur et à mesure que le processus de la réification, conséquence inévitable d'une économie marchande, s'étend et pénètre de l'intérieur tous les secteurs non économiques de la pensée et de l'affectivité.⁴⁰⁰

Donc, c'est dans le *capitalisme classique* qu'un phénomène, la *réification*, fait apparaître les éléments de la superstructure en tant que simples reflets de la structure. Cela ne veut pas dire, et on le sait, qu'au contraire dans d'autres sociétés ces superstructures sont indépendantes par rapport à l'économie :

396 *Ibidem*, p. 67.

397 *Ibidem*, pp. 67, 68.

398 *Ibidem*, p. 68.

399 Il faut préciser que la question du refus de la théorie du reflet et la question sur la primauté des facteurs économiques ne sont pas la même. On peut, par exemple, refuser la première tout en acceptant la deuxième. De même, si on prend en considération l'essai d'Althusser « Contradiction et Surdétermination » (in L. Althusser, *Pour Marx*), on verra que la définition du rapport entre infrastructure et structure n'est pas en contradiction avec les opinions de Goldmann. Et pourtant, quand il s'agit de reconstruire le rôle donné au sujet à l'intérieur de la société, les deux auteurs sont à nouveau en conflit. Cela montre qu'il est possible, à l'intérieur du marxisme, de mettre en discussion la théorie de la conscience reflet et de l'absolue primauté des facteurs économiques, à partir de différents points de vue.

400 L. Goldmann, « La réification », in *RD*, p. 68.

En principe, la religion, la morale, l'art, la littérature ne sont ni des réalités autonomes, indépendantes de la vie économique, ni de simples reflets de celle-ci. Ils tendent cependant *dans le monde capitaliste* à le devenir au fur et à mesure que leur authenticité se trouve *vidée de l'intérieur* grâce à l'apparition d'un ensemble économique *autonome* qui tend à s'emparer de manière exclusive de toutes les manifestations de la vie humaine.⁴⁰¹

Mais quel est ce « capitalisme classique » dont on parle ? Au tout début de l'essai, dans une note, Goldmann explique qu'il s'agit d'une abstraction. C'est une société capitaliste idéale, la même que celle étudiée par Marx dans *Le capital*, qui est un sujet de travail très intéressant pour permettre la compréhension du réel, à condition de ne jamais la confondre avec la véritable société où l'on vit, car cette dernière se caractérise par le fait d'être « une réalité toujours en devenir »⁴⁰².

La théorie de la réification, alors, permet à Goldmann de pouvoir parler de *primauté des facteurs économiques*, sans pour autant entrer en contradiction avec son idée de *monisme*. Et on est aussi déjà en position de commencer à comprendre dans quel sens une société réifiée est *in-humaine*. Si une nature humaine n'existe pas dans l'absolu et que l'homme se définit toujours historiquement – l'essence de l'homme est ce qu'il est dans l'immanence – cela doit être vrai pour différents sujets, et pas seulement pour l'homme. On sait que même le capital, par exemple, est quelque chose de différent dans une société pré-capitaliste. Ce qui caractérise l'homme est le fait d'être à la fois défini par la structure sociale et l'un de ses *facteurs actifs*. L'homme est fait par l'histoire, mais l'histoire est faite par les hommes. Or, la réification est un phénomène qui tend à éliminer cette caractéristique, ou à la cacher. L'homme dans une société totalement réifiée n'est qu'un élément parmi les autres. Dans ce sens-là, il s'agit d'une société *in-humaine*, car elle rend impossible un *pari* conscient.

Cela est important pour expliquer pourquoi Goldmann peut en même temps accuser d'inhumanité la société capitaliste et refuser toute idée de nature humaine dans un sens normatif. Il faut aussi dire que l'expression exacte « société in-humaine » n'est pas vraiment utilisée par Goldmann, qui de cette manière cherche probablement à éviter toute incompréhension. On a déjà vu que pour Goldmann une société d'hommes totalement in-humaine serait contradictoire. Par contre, cette idée me semble rester au fond de son discours comme analyse d'une tendance inhumaine, qui trouve des résistances à l'intérieur de la société, mais qui peut mener à celle qu'on a vu appeler « barbarie anti-humaniste ».

401 *Ibidem*.

402 *Ibidem*, p. 64, note 1.

Si tout « jugement de fait » est aussi un « jugement de valeur », il faut remarquer que cette tendance de la société à rendre les hommes des objets s'oppose aux valeurs défendues par la *vision dialectique du monde*. Dans ce sens, le projet, le *pari* sur une signification de l'existence humaine fait par le marxisme est en évidente contradiction avec cette *reductio* de l'homme à *res* .

À l'intérieur de cette société, avec l'importante exception des formes de résistance qui nécessairement existent, tout tend à être réglé par des lois structurelles, c'est-à-dire par des rapports entre objets. Pour cela, même les rapports entre hommes deviennent rapports entre choses : l'impératif kantien de ne jamais traiter les autres êtres humains seulement comme moyen devient impossible à respecter.

Goldmann continue son essai avec une reconstruction de l'analyse classique du phénomène de la réification. Lorsqu'il s'agit d'en parler à l'intérieur d'une société capitaliste classique, il ne trouve pas de corrections à faire.

En bref, le capitalisme décrit par Marx se caractérise par la dialectique entre *valeur d'échange* et *valeur d'usage*, donc entre quantité et qualité. Or, ce qui se passe est que le quantitatif cache toujours le qualitatif. Dans les rapports humains cela est déterminé par l'évaluation du travail en fonction des heures effectuées et non par sa nature. Donc l'activité humaine concrète est cachée par une conception abstraite du travail, qui permet de mettre en relation des travaux différents, précisément en niant cette différence⁴⁰³.

Aussi le rapport homme-objet change. Si un objet sert à l'homme en tant que valeur d'usage, il arrive à le posséder grâce à un mécanisme social qui a traité cet objet seulement en tant que marchandise. C'est un objet qui a été créé par le travail humain, mais tout cela est totalement caché par un prix qui le met en relation plutôt avec d'autres marchandises⁴⁰⁴.

On comprend, alors, dans quel sens Goldmann définit la réification en ces mots :

Que signifie ce terme ? Certainement pas que la « valeur » puisse devenir une qualité de la chose sur le même mode que sa couleur, sa dureté, son odeur, etc... Il s'agit naturellement d'un processus social qui fait que *dans la production marchande*, la valeur se présente à *la conscience des hommes* comme une qualité objective de la marchandise.⁴⁰⁵

Or cette réalité, cette création de concepts opératifs tel que le travail abstrait, a deux énormes conséquences, structurellement liées l'une à l'autre :

403 *Ibidem*, pp. 71-75.

404 *Ibidem*, pp. 75-81.

405 *Ibidem*, p. 71,

- La création d'une société marchande qui semble marcher comme un grand mécanisme totalisant et qui est dirigé par des lois apparemment « naturelles ». Donc une société qui semble une structure naturelle, où l'activité humaine ne peut avoir un rôle autre de ce qui est défini par ces lois.
- Le développement d'une structure mentale qui, même si Goldmann n'utilise pas cette expression ici, est *homologue* de la structure sociale. Une pensée pour laquelle il est parfaitement normal que le travail de quelqu'un ait plus de valeur que le travail d'un autre (et avoir plus de valeur ne signifie pas être différent). Si je peux me permettre un vocabulaire plus contemporain, une structure mentale qui tend toujours à numériser le qualitatif.

Et en conséquence :

En résumé, l'économie marchande et notamment l'économie capitaliste tend à remplacer dans la conscience des producteurs la valeur d'usage par la la valeur d'échange et les relations humaines concrètes et significatives par des relations abstraites et universelles entre vendeurs et acheteurs ; elle tend ainsi à substituer dans l'ensemble de la vie humaine le quantitatif au qualitatif.

De plus, elle sépare le produit du producteur et renforce par cela même l'autonomie de la chose par rapport à l'action des hommes et au devenir.

Elle fait enfin de la force de travail une *marchandise* ayant une *valeur* – et cela signifie qu'elle transforme là aussi une réalité humaine en chose – et augmente pendant une très longue période historique le poids du travail non qualifié ou peu qualifié, par rapport au travail qualifié, remplaçant même, sur le plan de la réalité immédiate, les différences qualitatives par des simples différences de quantité.⁴⁰⁶

Le dernier paragraphe est très intéressant, car on verra que sur ce point Goldmann développera dans les années suivantes une position différente.

En tout cas, Goldmann remarque que les effets du phénomène de la réification ne sont pas tous négatifs. Par exemple, c'est à partir d'un point de vue si abstrait que la question des droits de l'homme, selon leur définition libérale, a pu se poser⁴⁰⁷. Cela n'élimine pas les limites que cette réduction de l'homme au statut de *chose* comporte pour la société. La reconnaissance de certaines libertés abstraites, historiquement fondamentale, est en même temps la dévaluation du concept primaire de liberté, celui qui veut que l'homme soit capable d'influencer son histoire. Je ne peux que rappeler ici la citation de J.S. Mills faite dans le deuxième chapitre. Mills, qui lui-même est un des libéraux les plus intelligents de son époque, bien attentif aux demandes des socialistes, est selon

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 81.

⁴⁰⁷ *Ibidem*, pp. 69 et 77-78.

moi la parfaite *Gestalt* de cette *forme mentale*. Cependant, Goldmann ne parle pas de lui, donc je suis obligé de ne considérer cet exemple qu'en tant que simple suggestion explicative.

La société capitaliste classique, donc, se définit à partir de l'émergence d'une société qui nie la liberté humaine et de structures mentales qui reproduisent cette négation. Au niveau politique, la forme que ce phénomène prend est celle de l'état bureaucratique étudié par Max Weber. Au niveau philosophique la situation est plus variée. Goldmann remarque que la psyché humaine est obligée à retenir certaines formes de pensée « humaine » dans le contexte soi-disant privé. Cela fonde une sorte de dualisme, qui est presque schizoïde dans la vie commune, mais qui est la base sociale de beaucoup de philosophies. Cette tendance à un dualisme schizoïde est bien représentée, dans ses extrêmes conséquences, dans beaucoup de travaux littéraires/artistiques : à partir déjà de « l'histoire de Dr. Jekyll et Mr. Hyde » jusqu'à B. Brecht – *La bonne âme de Se-tchouan* – et surtout C. Chaplin, dans le film *Monsieur Verdoux* où ce dualisme entre moralité privée et a-moralité de la vie publique est « merveilleusement compris et exprimé »⁴⁰⁸. Au niveau philosophique, ce dualisme comporte une opposition entre sujet et objet, entre pensée et matière, tel que la deuxième peut apparaître soit comme « étrangère » – Descartes – soit comme « en dernière instance irréaliste » – Fichte⁴⁰⁹.

Il faut remarquer, en passant, que dans cet essai Goldmann prend déjà l'exemple de *La jalousie* de Robbe-Grillet, en lui donnant la même interprétation – qui sera critiquée par Leenhardt⁴¹⁰ – proposée après dans *Pour une sociologie du roman*, c'est-à-dire l'idée qu'elle soit :

un véritable protocole de la réification d'un monde dans lequel les choses seules agissent, où le temps humain a disparu et où l'homme lui-même devient un simple spectateur réduit à l'état le plus abstrait : un œil qui regarde et enregistre.⁴¹¹

Cette définition, qui reprend un concept déjà expliqué auparavant dans le même essai par l'auteur :

C'est ainsi que dans ce domaine fondamental de la vie humaine qu'est la vie économique, l'économie marchande masque le caractère historique et humain de la vie sociale transformant l'homme en élément passif, en *spectateur* d'un drame qui se renouvelle continuellement et dans lequel les seuls éléments réellement actifs sont les choses inertes.⁴¹²

408 *Ibidem*, p. 85.

409 *Ibidem*, p. 84.

410 J. Leenhardt, *Lecture politique du roman « La Jalousie » d'Alain Robbe-Grillet*, Les éditions de Minuit, Paris 1973.

411 *Ibidem*, p. 92.

412 *Ibidem*, p. 79.

La métaphore de la réification en tant que spectacle n'est pas seulement extérieurement affine du concept développé par le situationnisme. Debord introduit le terme « spectacle » à partir d'une lecture originale d'*Histoire et conscience de classe* et ce n'est pas un secret que la découverte de Lukács par le situationniste français, a eu lieu par l'intermédiaire de la lecture des travaux de Goldmann⁴¹³.

La théorie classique sur la réification, ainsi expliquée, peut donc sembler une reconstruction de la société moderne qui ne laisse aucune espérance pour le futur. En fait, Goldmann explique que, pour Marx et Lukács il y a « des limites au-delà desquelles la réification ne saurait s'entendre sans provoquer des troubles graves et des réactions humaines ». Il s'agit des limites « les plus importantes, parce qu'essentielles à l'extension de la production capitaliste et surtout de la réification », c'est-à-dire, « les *crises et la résistance de la classe ouvrière* »⁴¹⁴.

S'agissant des crises, Goldmann se contente de citer la théorie marxienne, approfondie par R. Luxemburg, des crises cycliques de surproduction, ajoutant que cette théorie reste valide pour tout « capitalisme libéral », donc pré-colonial et avouant qu'aujourd'hui « cette contradiction entre le quantitatif et le qualitatif [qui génère la crise], entre valeur d'usage et valeur d'échange, a pu être surmontée dans le monde capitaliste occidental »⁴¹⁵.

On affrontera mieux ce sujet plus tard, quand il s'agira de voir les limites actuelles de la théorie classique de la réification selon cet essai. Ici, il est plus important de remarquer le rôle sociologique particulier que la classe ouvrière a selon Goldmann dans le contexte du capitalisme classique, celui non encore colonial, c'est-à-dire celui étudié par Marx. Le prolétariat est le seul sujet social capable de résister au phénomène de la réification, aux moins potentiellement à un niveau potentiel. Cela pour deux raisons, strictement corrélées l'une à l'autre.

La première est une raison économique. Les ouvriers ne gagnent rien par la réification. Évidemment leur pensée peut être réifiée, mais cela à cause de l'influence extérieure des autres classes, mais non à cause de raisons économiques. Le prolétaire :

n'a pas de fortune à faire fructifier, de situation sociale privilégiée à défendre ; pour lui les objets ne sont pas des « marchandises », car il les voit uniquement du côté consommateur où elles gardent toute leur richesse et leur vérité concrètes ; les hommes ne perdent pas pour lui leurs qualités vivantes dans l'abstraction générale d' « acheteurs » car il n'a rien à leur vendre et, ce qui est le plus important, il fait partie de la seule catégorie sociale dans laquelle les hommes, même pour défendre leurs intérêts les plus immédiats, doivent s'unir et non s'opposer les uns aux autres. La *solidarité* a pour leur vie sociale et pour la pensée

413 Cfr. E. Brun, *Les situationnistes, une avant-garde totale*, CNRS Éditions, Paris 2014, p. 336.

414 L. Goldmann, « La réification », in *RD*, p. 93.

415 *Ibidem*, p. 94.

des ouvriers une importance tout aussi grande que l'*égoïsme* et la *concurrence* pour les bourgeois et pour les couches moyennes⁴¹⁶.

L'autre cause est encore plus intéressante pour notre démarche. Il s'agit de l'*aliénation*. Selon Goldman tout sujet social, sauf le prolétariat, peut s'identifier avec son activité. Les ouvriers, au contraire, vivent leur travail selon les conditions décrites par Marx dans le *Manuscrit de 1844*. Goldman explique ce concept par ces mots :

En exerçant leur profession, l'artisan, le marchand, le commerçant, l'industriel ou le banquier défendent tous quelque chose qui leur appartient et implicitement s'identifient de plus en plus avec cette activité et avec *cette chose*. L'ouvrier, par contre, pendant tout le temps où il exerce son activité économique, travaille « pour un autre », pour son patron auquel ne le lie aucune relation de solidarité concrète. Pendant le temps de travail, l'ouvrier ne s'appartient plus ; il n'est plus lui-même, devenu non seulement objet mais encore objet d'un autre, il est, en même temps, « réifié » et « aliéné ».⁴¹⁷

Il est assurément remarquable que Goldman, dans un travail de 1958, réalise une nette distinction entre *réification* et *aliénation*, tandis que d'autres auteurs confondaient souvent les deux plans – je rappelle les considérations faites auparavant sur E. Fromm. Selon notre auteur, l'aliénation en tant que phénomène lié mais distingué de la réification, permet à qui la subit de reconnaître cette dernière et de s'en méfier. Pendant leur travail, les ouvriers se sentent comme un objet assujéti aux choses (machines, produits à vendre, etc). Cette situation psychologique est, dans leur cas, liée à une forme de dépossession d'eux-même. Les ouvriers se sentent exploités et non enrichis par l'acte productif. Pour cela ils sont poussés à maintenir une position de non adhésion envers le phénomène de la réification.

En résumant, l'ouvrier :

- n'a rien à gagner en s'identifiant aux phénomènes de réification
- dans sa vie privée, rien ne le pousse à tenir des comportements réifiés
- dans le monde du travail, vit une situation à la fois réifiée et aliénée.
- et même dans ce monde réifié du travail, son rapport avec ses camarades n'est pas censé être marqué par la réification

Pour ces raisons, Goldman peut, alors, dire que :

C'est ainsi que par sa position sociale, quoique beaucoup moins cultivé et ayant beaucoup moins de connaissances que les intellectuels bourgeois, le prolétariat se trouve dans la société capitaliste classique seul dans une situation d'ensemble lui

416 *Ibidem*, p. 96.

417 *Ibidem*, pp, 96-97.

permettant de refuser la réification et de rendre à tous les problèmes spirituels leur véritable caractère humain ; et c'est au sein de la classe ouvrière, à une époque il est vrai où sa situation économique était particulièrement mauvaise, qu'est née la forme la plus élevée de l'humanisme moderne : le matérialisme dialectique.⁴¹⁸

Toute cela ne signifie pas que les ouvriers sont effectivement toujours dans cette situation mentale/pratique de non acceptation de (et donc lutte contre) le capitalisme. Goldmann nous rappelle ici le rôle important joué par la différence entre *conscience réelle* et *conscience attribuée*⁴¹⁹. Nous avons déjà vu l'importance de ces concepts dans l'architecture de la pensée goldmannienne.

En bref, si le prolétariat est potentiellement ou « virtuellement » une « protestation vivante contre le mensonge et la réification de la société capitaliste », il est en fait aussi un « élément constitutif » de cette même société. Les ouvriers ne vivent pas séparés des autres couches et, par exemple, il n'est pas rare de voir des échanges culturels avec la petite bourgeoisie. De plus, il ne faut pas oublier la pression idéologique exercée par la classe dominante. Tout cela rend difficile pour les ouvriers d'arriver à leur forme la plus radicale de conscience⁴²⁰.

Et, à travers cette réflexion, Goldmann nous introduit à une considération très importante. L'une des idées les plus importantes de mon travail est que l'auteur a toujours défendu une thèse qui s'oppose à la fois aux positions anti-humanistes et à celles de l'*humanisme classique*, c'est-à-dire à l'objectivisme et au subjectivisme (Althusser et Sartre, pour y mettre des noms). À différence de ces deux formes de réductionnisme, il propose une idée *dialectique* du rapport entre sujet et objet : l'homme est un être partiellement libre et sa liberté se joue à partir d'un *pari* théorique-pratique. Dans cet essai, Goldmann tente d'expliquer pourquoi parmi les théoriciens du socialisme, il est possible de retrouver à la fois des objectivistes et d'autres subjectivistes⁴²¹. Cela s'explique précisément par l'influence de la société réifiée sur leur conscience. Si les pensées bourgeoises sont divisées entre les deux dualismes possibles – Fichte et Descartes, pour utiliser les exemples déjà donnés –, les penseurs socialistes répliquent de leur façon à leur manière par la même division :

418 *Ibidem*, p. 97. Goldmann explique aussi, dans le même passage, que des individus, membres d'autres classes, peuvent adhérer au point de vue prolétaire et que dans une époque où « les connaissances sont le monopole d'une couche limitée » a permis effectivement la théorisation du matérialisme dialectique par des intellectuels « d'origine bourgeoise ». La classe ouvrière par contre a été un très bon public, même si parfois incapable de les suivre dans « les détails de leur pensée », car « douée d'une qualité autrement importante, l'attitude générale, la situation sociale et psychique qui lui permette de comprendre cette pensée et de l'incarner dans la réalité pratique ».

419 Dans cet essai il utilise l'expression de *conscience possible*.

420 *Ibidem*, pp. 98-100. Goldmann montre aussi comment le passage d'une forme de capitalisme anarchique (ou classique) à sa forme impérialiste et le développement du stalinisme et de son idéologie ont eu aussi leur poids sur la conscience réelle de la classe prolétaire. Toute cela anticipe, selon mon point de vue, les considérations finales de Goldmann, exposées dans le dernier paragraphe de l'essai, où il montre les limites actuelles de la théorie classique de la réification.

421 Il est intéressant de remarquer les proximités et les différences entre ce discours et celui que Goldmann fera dans les essais dédiés à la bureaucratie et au socialisme pendant la fin des années 60.

a) Le blanquisme, l'anarchisme, le trotskisme qui sont l'expression ouvrière du subjectivisme idéaliste de la surestimation de l'homme et de la sous-estimation des conditions objectives.

b) Le stalinisme, le réformisme, l'économisme, les théories de la spontanéité qui sont l'expression ouvrière du matérialisme objectiviste de la surestimation des conditions objectives et la sous-estimation de l'homme.⁴²²

Il est facile de voir que si ce passage avait été écrit dix ans plus tard, le nom d'Althusser serait apparu dans la deuxième liste – même si le cadre théorique de la pensée goldmannienne aurait un peu changé, selon l'hypothèse que je m'efforce de démontrer.

La théorie classique de la réification est donc, selon Goldman, une partie constituante de l'analyse marxiste de la société capitaliste classique. Grâce à elle, il devient possible d'*expliquer* et *critiquer* toute forme bourgeoise d'idéologie et d'expliquer sociologiquement le rôle révolutionnaire du prolétariat. Le problème est que cette théorie a été pensée dans une époque déjà lointaine et révolue. Est-elle encore efficace dans son objectif ? Le dernier paragraphe de l'essai répond à cette question avec une certaine netteté : aujourd'hui « on est amené à constater l'existence dans ces analyses de certaines lacunes et aussi l'apparition de maints problèmes nouveaux »⁴²³.

L'idée de Goldman est très simple : la réification, comme on l'a vu jusqu'à maintenant, est « un phénomène étroitement lié à l'absence de planification et à la production pour le marché ». Si une société arrive à remplacer la « production anarchique » par une « production planifiée » on devrait s'attendre à une diminution de la réification, sinon sa complète disparition. Ce remplacement de la *production anarchique* par la *planification* est effectivement en place en U.R.S.S. (ou dans les autres Démocraties Populaires) et, selon Goldman, même les pays occidentaux ont commencé « d'introduire des *éléments de planifications* et implicitement un souci progressif de *la forme naturelle des biens*, de leur valeur d'usage » dans leur système social. Les conséquences sont-elles celles attendues ? Pour l'auteur : « en partie oui, en partie non »⁴²⁴.

Selon la *théorie classique* – je rappelle qu'il s'agit de ma définition personnelle, pour la distinguer des évolutions que Goldman offrira dans d'autres essais – la fin du capitalisme anarchique, gouverné par un marché sans aucune règle, devrait mener à une relativisation de l'importance de l'économie à l'intérieur des sociétés. Selon l'auteur, à l'époque ce phénomène était effectivement présent aussi bien dans les pays du socialisme réel que dans les pays occidentaux.

422 *Ibidem*, p. 100.

423 *Ibidem*, p. 101.

424 *Ibidem*.

Dans les deux cas, bien qu'à un degré très différent, la catégorie du politique a gagné en d'importance, en devenant la plus décisive⁴²⁵.

À côté de cela, Goldmann nous rappelle les deux effets de la société réifiée selon la théorie marxienne. Le premier très négatif, le deuxième très positif :

- a) le remplacement de la qualité par la quantité, du vivant par le rationnel ;
- b) le respect de la liberté et de l'égalité formelles des individus.⁴²⁶

Quel effet ce changement de société aurait-il dû avoir sur ces deux aspects de la réification, selon la théorie classique ? Finalement ce serait d'outrepasser le point a), sans toucher le point b) et ses conséquences positives :

Les analyses de Marx, Lukacs et [...] celles des autres penseurs marxistes, supposaient que dans les sociétés socialistes la disparition de la réification devait entraîner un retour au concret et au significatif qui permettrait – une fois l'exploitation de classe disparue – la construction d'un monde humain transparent. Ils supposent en effet que la société nouvelle conserverait d'une part les acquisitions humainement positives de la société réifiée – l'universalité des valeurs et le respect des libertés individuelles – et remplacerait d'autre part les secteurs institutionnels et bureaucratisés de la vie sociale par une communauté humaine plus authentique, s'étendant à tous les domaines de la vie et embrassant réellement tous les individus.⁴²⁷

Mais que s'est-il vraiment passé dans la société capitaliste et dans les pays du socialisme réel⁴²⁸ ?

Dans le premier cas, Goldmann avoue que ni Marx, ni Lukács ni les autres marxistes n'ont jamais pensé à la possibilité que le dépassement de la réification puisse surgir à l'intérieur d'un système économique qui continue à se baser sur l'exploitation des travailleurs. Mais, si on suit la logique de leurs écrits, on arrive à comprendre que l'introduction de formes de planifications à l'intérieur d'un système capitaliste « dans lequel l'énorme développement de l'industrie moderne crée nécessairement un immense et puissant appareil bureaucratique » risque de permettre l'instauration d'un régime où les « éléments négatifs de la réification » seront gardés et ceux « positifs » seront éliminés⁴²⁹. Goldmann dit, dans ce contexte, que les expériences du fascisme et

425 Goldmann avoue que ce phénomène est beaucoup plus lent dans le capitalisme que dans les sociétés du socialisme réel et que dans son cas cette transformation ne peut pas être considérée comme déjà accomplie.

426 L. Goldmann, « La réification », in *RD.*, p. 102.

427 *Ibidem*.

428 Il faut dire que l'expression « socialisme réel » n'est pas utilisée par Goldmann dans l'essai en question.

429 Il est intéressant de voir comment à la fin des années '60 Goldmann expliquera le développement non démocratique de l'Union Soviétique d'une façon différente. Notamment, le centre de son explication regardera plus la couche sociale des cadres, que le prolétariat. On verra cela dans le prochain chapitre.

du nazisme ont démontré que « l'analyse de Marx était juste »⁴³⁰. Donc, le nazisme serait une société où les éléments positifs de la réification – liberté et égalité formelles – sont éliminés en gardant les facteurs négatifs, comme la *quantification du qualitatif*.

On sait que le jugement de Goldmann sur l'expérience soviétique n'a jamais été positif. Ce n'est pas une surprise, alors, de voir que pour lui le gros problème reste précisément celui de la situation politique et sociale dans les pays socialistes. L'évidence d'une société fondée sur la planification, donc sur l'assujettissement de l'économie au politique, qui n'a pas généré une situation si idéale que ce qui était espéré. C'est la plus grande lacune de la théorie classique envisagée par l'auteur, au moins à ce moment de sa démarche. Goldmann ne manifeste aucune doute sur ce point :

L'expérience des vingt-cinq dernières années a montré que la suppression de la réification et la nationalisation des moyens de production ne suffisent pas à *elles seules* pour atteindre ce but [la construction d'une société vraiment humaine].

L'universalité des valeurs et surtout le respect de la liberté individuelle ne se conservent pas plus de manière automatique dans une société socialiste que dans une société capitaliste.⁴³¹

L'élimination de la réification est donc une possibilité qui est autant nécessaire que dangereuse. Et les dangers auxquels le socialisme s'expose ainsi sont « analogues » à ceux propres aux sociétés capitalistes, c'est-à-dire le fascisme – qui est une possibilité intrinsèque, même si non forcément nécessaire, du capitalisme.

Goldmann reconnaît qu'aucune assimilation de l'hitlérisme au stalinisme serait « sérieuse », car le contenu des ces phénomènes « – malgré certaines apparences communes – est rigoureusement différent et même opposé ». Il admet aussi, malgré l'admirable rapidité du développement économique de l'URSS, que le stalinisme est un phénomène non pas nécessaire et inéluctable, mais au contraire causé par une situation historique concrète :

Il reste néanmoins que depuis les camps d'internement jusqu'à l'exécution des adversaires et au conformisme généralisé de la pensée, la plupart des sociétés socialistes contemporaines présentent de nombreux caractères hautement inquiétants qu'aucun socialiste ne saurait ignorer et que l'existence d'une industrie moderne nationalisée qui renforce considérablement la puissance de l'État, dans une société où on vient précisément de réaliser les conditions d'un primat du politique, fait apparaître toute une série de graves problèmes sociaux.⁴³²

430 L. Goldmann, « La réification » in *RD*, p. 103.

431 *Ibidem*, p. 104

432 *Ibidem*.

Ce que « ni Marx ni aucun des grands théoriciens marxistes n'avait prévu » est que le passage au socialisme pouvait aboutir à éliminer aussi les « facteurs » positifs de la réification.

Il est intéressant de remarquer que Goldman, contrairement d'autres auteurs qui lui sont proches, insiste sur une différence qualitative entre le système socialiste et les autres systèmes. Debord, pour donner un exemple, dans *La société du spectacle* – sorti dix ans après cet essai de Goldman – qualifiera l'Union Soviétique de capitalisme d'état et expliquera les différences entre URSS et occident par le dualisme *spectacle concentré* et *spectacle diffusé*.

Pour Goldman, par contre, les pays socialistes sont de véritables pays socialistes, même si leur socialisme a des caractères non admissibles pour son point de vue. D'après lui, l'étude de ces caractères non admissibles dont on vient de parler est la tâche la plus importante pour les auteurs socialistes de sa génération. Et pour cette tâche « l'appareil conceptuel de la pensée marxiste traditionnelle est loin d'être suffisant »⁴³³.

La théorie classique nous permet en tout cas de comprendre certains raisons pour lesquelles la pensée ouvrière semble parfois insensible aux résultats importants accomplis par le libéralisme en matière de droits formels. Il s'agit de raisons sociologiques :

Le prolétariat, étant dans la société capitaliste la classe la moins touchée par la réification, il est aussi la classe dans laquelle l'idéologie libérale a le caractère le plus superficiel. La liberté individuelle formelle, le droit à l'erreur, la liberté d'expression, etc. ne sont pas des éléments idéologiques *endogènes* dans la conscience de la classe ouvrière dont la pensée est [...] constituée à partir de l'idée de *solidarité* et non de l'idée de *liberté*.⁴³⁴

Pourquoi alors la pensée socialiste a-t-elle toujours intégré dans les premiers temps un « élément libéral » au point de vue prolétaire ? Tout cela à cause de l'existence de « cadres d'origine bourgeoise et petite-bourgeoise qui tendent – à *juste titre*, selon nous – à intégrer au socialisme les valeurs sociales positives de la classe qu'ils ont quittée »⁴³⁵.

Il faut avouer que je trouve très insuffisante cette explication. Au delà de l'évidente grossièreté de considérer l'idéologie soviétique comme l'expression du point de vue ouvrier – idée que Goldman rejettera ensuite – le raisonnement dans son ensemble ne semble pas pertinent. Et cela, car il se fonde sur l'idée que certaines valeurs bourgeoises soient « positives », sans expliquer dans quel sens et selon quelle autre *vision du monde*. Le danger ici est de retomber dans une forme

433 *Ibidem*, p 105.

434 *Ibidem*.

435 *Ibidem*. Encore une fois, les positions de Goldman à la fin des années '60 seront très différentes.

de normativisme éthique/politique que le même Goldman combat dans différents essais de la même publication – *Recherches dialectiques*.

Il reste que Goldman admet dans ces pages à la fois l'importance de la théorie de la réification, sa différenciation avec la thématique de l'aliénation et les limites de la théorie classique dans la lecture de la société de l'époque, avec sa complexité, insistant sur la nécessité théorique-pratique de sa réformation ⁴³⁶. Il s'agit d'une position très avancée, selon moi, surtout si on considère qu'il est question d'un essai de 1958.

Pour terminer avec cet essai, je voudrais seulement remarquer un dernier élément très important dans le cadre de l'argumentation de Goldman. Car s'il est vrai que je trouve très insatisfaisante toute la caractérisation du rapport intellectuel-classe ouvrière, elle me semble être l'origine théorique des thèses que Goldman développera plus tard. En effet, dans deux notes, il explique que:

Des intellectuels d'origine bourgeoise ont pris le parti des ouvriers et ils ont joué un rôle important dans le mouvement prolétaire. Parmi eux, Goldman cite : « Marx, Engels, Lassalle, Bakounine, Kautsky, Plekhaov, Bernstein, Jaurès, Lénine, Rosa Luxemburg, Trotsky, Boukharine, Gramsci ». Mais avec le stalinisme ce phénomène est terminé, « pour faire place au phénomène contraire du théoricien socialiste isolé du mouvement ouvrier, ou qui, s'il est membre d'un parti, n'y joue qu'un rôle secondaire et périphérique (Lukács) »⁴³⁷.

Les figures intellectuelles d'origine bourgeoise qui ont gardé des aspects du libéralisme – par exemple « Marx, Engels, Lénine et Rosa Luxemburg » – l'ont fait avant le stalinisme. Ce dernier « s'est caractérisé, entre autres, par une prolétarianisation très poussée de cadres dirigeants et une liquidation progressive des anciens cadres d'origine intellectuelle ou bourgeoise »⁴³⁸.

Il est évident que Goldman cherche ici à donner force à son argumentation, dont je viens de proposer des critiques, sur l'intégration de « valeurs positives » bourgeoises dans la théorie socialiste. Il reste intéressant de voir ici une caractérisation de la figure de l'intellectuel qui devient toujours plus isolée politiquement. Cette idée sera reprise et développée dans les années suivantes, dans le contexte d'une évolution de la pensée goldmannienne qui, d'après (ou parallèlement à)

436 Ferrette a bien montré comment le concept de réification utilisé par Goldman semble être plus vaste que celui de Lukács. J'ai l'impression, par contre, que Ferrette se trompe en réduisant le travail fait par Goldman au fait d'avoir tiré les conséquences de la théorie de Lukács comme une nouvelle définition du concept. Il reste que, ainsi utilisé, le concept de réification, qui comprend des phénomènes différents comme la *bureaucratisation de l'état* et le *fétichisme de la marchandise* risque de devenir peu opératoire. Cfr. J. Ferrette, « Les (més)aventures de la réification », in « Anamnèse » n.6-2010, déjà cité.

437 L. Goldman, « La réification » in *RD*, pp. 97, 98, note 2 de page 97.

438 *Ibidem*, p. 105, note 2.

d'autres auteurs comme Marcuse, remettra en question certaines bases de la pensée marxiste. *In primis*, la centralité révolutionnaire de la classe ouvrière.

5.3 POUR UNE SOCIOLOGIE DU ROMAN : UN NOUVEAU CYCLE DE RECHERCHES COMMENCE

Pour une sociologie du roman est à la fois l'un des travaux les plus importants de Goldmann et l'un des plus complexes. Les difficultés de cet ouvrage viennent probablement – mais c'est seulement une opinion – de ses nombreux défauts.

L'Université Libre de Bruxelles avait demandé à cet époque à l'auteur de s'intéresser aux romans de Malraux. Voici l'occasion qui lui a permis d'orienter son propre travail dans cette direction.

La sociologie de la littérature était une discipline qui venait de naître et Goldmann était à l'époque considéré comme l'un de ses pionniers. L'offre de l'ULB était donc apparemment la plus naturelle et raisonnable possible. Pourtant, comme il est obligé de le reconnaître dans l'*Introduction*, Goldmann n'avait jamais travaillé sur la forme romanesque – même s'il s'était intéressé d'une façon non systématique à Goethe.

Sorti en 1965, *Pour une sociologie du roman* est à mes yeux un ouvrage qui réunit différents champs d'intérêt :

1. Il est le premier travail d'une certaine complexité qui suit à l'adhésion de Goldmann aux thèses de Serge Mallet publiées dans *La nouvelle classe ouvrière*.
2. Il est le premier travail où Goldmann propose une théorie de la société contemporaine comme marquée par un capitalisme nouveau et différent des formes précédentes. Une forme particulièrement dangereuse de réification serait à l'œuvre en son sein.
3. On y retrouve une théorie sociologique sur l'origine de la forme romanesque, au moins dans la version « à héros problématique », originale, qui est strictement liée à la théorie marxienne/lukàcsienne de la réification.
4. En fin, c'est le premier travail qui cherche à remettre en question le rapport entre classe moyenne et le dualisme prolétariat/bourgeoisie.

Or, ces quatre points seront développés encore dans toutes les années suivantes. Cela est bien nécessaire, parce que la façon dont Goldmann introduit ces questions dans *Pour une sociologie du roman* est plutôt incohérente et problématique. Je n'aurai pas le temps de bien présenter toute la complexité de cet ouvrage dans mon travail ; l'idée est plutôt celle de souligner les éléments

critiques pour montrer par la suite comment certains concepts ont évolué dans les ouvrages postérieurs.

Pour une sociologie du roman, comme tous les travaux de l'auteur, est traversé par de nombreuses inquiétudes quant à la situation politique de l'époque. Cela peut sembler contre-intuitif : pourquoi quelque chose qui parle d'un phénomène littéraire né le siècle précédent peut contenir des réflexions liées à la situation politique des années 60 ? En effet, Goldmann nous propose de se focaliser sur la structure du *roman à héros problématique* et de remarquer les différences par les phénomènes plus récents, jusqu'au *nouveau roman*. Quand je parle de structure ici, je ne fais évidemment aucunement référence aux véritables contenus formels d'une œuvre, comme la métrique, le style, etc. Goldmann, on l'a déjà remarqué, parle toujours de *structure/forme mentale*. De fait, comme l'on verra, l'auteur nous présente le roman comme une forme de réaction culturelle individuelle aux phénomènes de déshumanisation de la réification. L'histoire du roman et sa structure deviennent alors une manière d'approcher la société bourgeoise libérale, ses contradictions et certaines résistances existantes à l'époque. De la même manière, étudier l'histoire du roman signifie étudier l'histoire de la société bourgeoise et notamment des phénomènes de réification. C'est pour cette raison que je crois que toute tentative de reconstruire la position goldmannienne sur la réification doit passer par l'analyse de *Pour une sociologie du roman*, de ses points théoriques les plus forts aux plus faibles.

5.3.2 LA FORME ROMANESQUE

Quelles sont, alors, les caractéristiques propres à cette *forme mentale* romanesque ? L'approche de Goldmann suit deux sources d'inspiration : la première est – cela semble simple à deviner – la *Théorie du roman* de Lukács. À côté de cette œuvre, il prend en considération un travail plus récent, c'est-à-dire *Mensonge romantique et vérité romanesque*⁴³⁹ de René Girard. Cet ouvrage est marqué, selon Goldmann, par une très forte inspiration heideggerienne. Mais la façon de travailler les concepts d'Heidegger proposée par Girard le rapprocherait plutôt de Lukács. Il n'est pas nécessaire, je crois, de rappeler ici que pour Goldmann les philosophies d'Heidegger et Lukács sont autant apparentées que divergentes. Au delà des interprétations proposées par l'auteur par rapport à ses sources d'inspiration, ce qui caractérise la forme romanesque est :

- La création littéraire d'un *monde dégradé*
- Le fait d'avoir comme contenu une *recherche dégradée de valeurs authentiques*

439 R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset 1961.

- Le fait d'avoir comme personnage principal un *héros problématique*

Il est évident que le choix de Goldmann est ici de maintenir le lexique de Lukács, avec un seul changement : l'adjectif *dégradé* est utilisé au lieu du *démoniaque* lukácsien⁴⁴⁰.

Or, par *dégradation* on entend l'idée d'une *perte de valeurs*⁴⁴¹. Le monde problématique est un monde où il semble impossible de retrouver un lieu où vivre une vie *authentique*, pour utiliser le lexique heideggerien. Ce monde est le monde que *Être et Temps* aurait défini comme celui de l'*ontique*, tandis que pour le langage d'*Histoire et conscience de classe* l'expression la plus correcte serait – d'après Goldmann – celle de monde *réifié*.

Même le protagoniste et sa « recherche » sont *dégradés*, mais le premier est aussi défini par l'expression *problématique*. Que signifie « problématique » ? Il s'agit d'un des concepts centraux dans *Théorie du roman*. L'interprétation offerte par Goldmann, qui mélange les idées de cet essai de Lukács avec celles du successif *Histoire et conscience de classe*, est très forte (je n'ai pas la possibilité d'approfondir ici la question de savoir si ce mélange est justifiable au niveau historiographique). À mon avis, même s'il n'utilise pas une formule si nette, *problématique* devient pour lui presque un synonyme de *dialectique*. Et ceci, car la question est de comprendre que le roman est une forme qui se caractérise par une profonde rupture entre monde et protagoniste. Il est très important, dans ce contexte, de suivre la lettre du raisonnement de Goldmann, car elle montre les différences entre cette représentation du monde et celle propre à la tragédie :

Le roman étant un genre épique caractérisé, contrairement à l'épopée ou au conte, par la rupture insurmontable entre le héros et le monde, il y a chez Lukács une analyse de deux dégradations (celle du héros et celle du monde) qui doivent engendrer à la fois une *opposition constitutive*, fondement de cette rupture insurmontable et une *communauté suffisante* pour permettre l'existence d'une forme épique.

Les deux termes importants de ce passage sont : *opposition* et *communauté*. Goldmann nous explique que, si monde et héros sont tous les deux dégradés, il ne s'agit pas de la même *dégradation* ou du même *niveau de dégradation*. Le héros s'oppose au monde. Cette opposition est la constitution de la forme romanesque en tant que *recherche de l'authenticité* dans un monde marqué par la perte des *véritables valeurs*. Mais, Goldmann, d'après Lukács, explique que cette dégradation du monde n'arrive pas à empêcher l'existence dans le même monde d'une « communauté suffisante » pour donner une « forme épique » à l'histoire.

440 Cfr. L. Goldmann, « Introduction à une sociologie du roman », in *PUSDR*, p. 23.

441 Par « valeurs authentiques » il ne faut pas entendre des valeurs précisées. Il s'agit des valeurs qui sont présentes dans le roman sans y être manifestes, car elles « organisent sur le mode *implicite* l'ensemble de son univers. Il va de soi que ces valeurs sont spécifiques à chaque roman et différentes d'un roman à l'autre », *ibidem*.

Pourquoi Goldman, fait-il cette remarque ? Parce que la forme littéraire du refus absolu et solitaire du monde est celle de la *tragédie*. Dans le roman la rupture est « insurmontable » mais non « radicale ». De fait, Goldman continue :

La rupture radicale seule aurait en effet abouti à la tragédie ou à la poésie lyrique, l'absence de rupture ou l'existence d'une rupture seulement accidentelle aurait conduit à l'épopée ou au conte.

Situé entre les deux, le roman a une nature dialectique dans la mesure où il tient précisément, d'une part, de la communauté fondamentale du héros et du monde que suppose toute forme épique et, d'autre part, de leur rupture insurmontable; la communauté du héros et du monde résultant du fait qu'ils sont l'un et l'autre dégradés par rapport aux valeurs authentiques, l'opposition résultant de la différence de nature entre chacune de ces deux dégradations⁴⁴².

Il est évident que la « nature dialectique », dont Goldman parle dans ce passage, n'est pas assimilable à une *vision du monde* correctement *dialectique*. Le roman n'est pas ici présenté en tant que forme « marxiste », mais il s'agit de comprendre que par l'expression « dialectique », Goldman entend aussi un sens plus vaste que la *vision du monde* de Marx et Lukács : l'idée d'un point de vue où entre *sujet* et *monde* il y aurait au même moment un contraste et une communauté, une opposition et un terrain commun.

Il est importante de remarquer que cette dégradation propre du *héros problématique* est une manière de manifester sa propre nature humaine dans un contexte déshumanisé. Goldman introduit l'un des éléments les plus typiques de sa propre philosophie : une vision dialectique ne peut être soi-même que par le passage à travers le mal. Ce passage par le mal, dans la forme romanesque prend une forme *démoniaque* ou de *dégradation* – cela, probablement, parce que dans ce cas il s'agit d'une expérience individuelle et non collective. Seulement par cette dégradation, l'homme peut continuer à chercher des valeurs humaines. On comprend, donc, pourquoi la forme romanesque est une forme culturelle humaniste de critique de la société. Une forme d'humanisme qui réagit à la réification et à la barbarie propre à la réification sociale du capitalisme libéral.

De cette manière les instances plus sociologiques de Goldman rencontrent directement l'une des thématiques philosophiques centrales de mon travail. Dans la caractérisation de la dialectique propre au roman comme passage par la dégradation, Goldman a la possibilité de ré-utiliser l'un des acquis de *Le dieu caché*, c'est-à-dire l'importance du *mal* et du *compromis* pour une pensée *dialectique*. On verra dans le chapitre conclusif combien ce thème est propre à toute l'œuvre goldmannienne, notamment à partir des travaux sur Pascal. Il est intéressant que le livre inspirateur

442 *Ibidem*, p. 24.

fondamental pour cette théorie goldmannienne soit un ouvrage littéraire : le *Faust*. De fait, et je renvoie toujours à la conclusion de mon travail, le pari tragique n'est pas dialectique, entre autres raisons, parce qu'il n'est pas prêt à faire un pacte avec le diable.

5.3.3 ROMAN, RÉIFICATION ET LE PROBLÈME DU SUJET SOCIAL

Il y a un élément qui ne peut pas échapper à l'œil d'un lecteur attentif. Si on regarde le travail d'analyse proposé par Goldmann dans d'autres situations, il a toujours indiqué pour toute œuvre un sujet transindividuel qui serait le véritable auteur de ces *formes* littéraires examinées. Par contre, en parlant du roman à héros problématique, Goldmann n'indique aucune couche sociale comme sujet. Pourquoi ?

Selon Zima, dans *Pour une sociologie du roman*, Goldmann « modifie sensiblement les prémisses du structuralisme génétique (sujet transindividuel, vision du monde) et adopte la notion centrale de l'esthétique négative d'Adorno : celle de *Statthalter*, selon laquelle l'artiste est le *représentant* du sujet historique absent (le prolétariat) et de ses valeurs authentiques »⁴⁴³. Interprétation intéressante, qui nous permet de comprendre la difficulté d'expliquer ce moment par rapport au contexte de l'œuvre de l'auteur. Cela me semble, en tout cas, une interprétation incorrecte. Goldmann accepte ici une autre théorie, autant célèbre que critiquée (notamment par Goldmann même et Adorno), celle qui pense la production culturelle comme simple *reflet* de la structure économique : une idée réductionniste qui est normalement propre aux marxismes les plus vulgaires.

Goldmann ne cache pas le problème :

Un premier fait est frappant ; le schème traditionnel de la sociologie littéraire, marxiste ou non, ne saurait s'appliquer dans le cas d'homologie structurelle que nous venons de mentionner. La plupart des travaux de sociologie littéraire établissent en effet une relation entre les ouvrages littéraires les plus importants et la *conscience* collective de tel ou tel groupe social à l'intérieur desquels ils sont nés. [...]

Or, dans le cas que nous venons d'étudier, ce qui frappe en tout premier lieu, c'est le fait que si nous trouvons une homologie rigoureuse entre les structures de la vie économique et une certaine manifestation littéraire particulièrement importante, on ne peut déceler aucune structure analogue au niveau de la conscience collective qui semblait jusque-là le chaînon intermédiaire indispensable pour réaliser soit l'homologie, soit une relation intelligible et significative entre les différents aspects de l'existence sociale.⁴⁴⁴

443 P. V. Zima, *Goldmann, dialectique de l'immanence*, déjà cité, p. 114.

444 *PUSDR*, pp. 40-41, 43. Voir aussi pp. 38-39.

Comment expliquer cette nouveauté par rapport aux autres travaux ? Très rapidement – je ne peux pas rentrer dans les détails des argumentations sociologiques parce que cela m'éloignerait trop de mon sujet – Goldmann explique que le roman serait une forme de résistance à la réification, qui en même temps en reproduit la forme. Une sorte de reflet critique de l'inhumanité sociale.

Mais sur quelles bases sociales se fonderait cette critique ? Il faut dire que Goldmann semble vraiment mal à l'aise avec ce problème. La preuve en est qu'il avoue avoir pris en considération aussi l'idée que la réification provoquerait une résistance naturelle des hommes, thèse qui aurait signifié admettre l'existence d'une nature/essence humaine de type normatif et qui aurait exposé – selon moi – l'humanisme goldmannien aux critiques d'Althusser :

Dans un premier temps, nous avions pensé que la réification, tout en tendant à dissoudre et à intégrer à la société globale les différents groupes partiels, et, par cela même, à leur enlever jusqu'à un certain point leur spécificité, a un caractère tellement contraire à la réalité aussi bien biologique que psychologique de l'individu humain, qu'elle doit engendrer chez *tous* les individus humains, à un degré plus ou moins fort, des réactions d'opposition (ou, si elle se dégrade de manière qualitativement plus avancée, des réactions d'évasion) créant ainsi une résistance diffuse au monde réifié, résistance qui constituerait l'arrière-plan de la création romanesque.

Par la suite, il nous a cependant semblé qu'il y avait là une supposition *à priori* non contrôlée : celle de l'existence d'une nature biologique dont les manifestations extérieures ne sauraient pas être entièrement dénaturées par la réalité sociale.

Or il se peut tout aussi bien que les résistances, même affectives, à la réification soient circonscrites à certaines couches sociales particulières que devra limiter la recherche positive.⁴⁴⁵

Nous verrons qu'à partir du 1966, l'auteur commencera à prendre sérieusement en considération l'idée que la base sociale des potentialités critiques soit la classe moyenne. Dans *Pour une sociologie du roman* – publié en 1965 –, cette hypothèse est encore proposée comme une possibilité parmi d'autres, sans que l'auteur y insiste trop⁴⁴⁶. À l'intérieur de cet ouvrage, et aussi des articles contemporains⁴⁴⁷, Goldmann propose une autre théorie : un certain nombre de « créateurs marginaux », c'est-à-dire des intellectuels/écrivains/artistes mis aux marges de la machine productrice, qui auraient développé individuellement, et de manière indépendante l'un de l'autre, une forte sensibilité pour un certain type de valeurs : celles humanistes propres à la bourgeoisie, c'est-à-dire l'humanisme individualiste⁴⁴⁸. Ces créateurs auraient perçu, d'une manière

445 *Ibidem*, p. 48, nota 1.

446 *Ibidem*, pp. 47-49.

447 Par exemple, L. Goldmann, « Sur la peinture de Chagall. Réflexions d'un sociologue » in *SMCC*.

448 *Ibidem*, pp. 47-49.

souvent inconsciente, la contradiction entre les valeurs bourgeoises qui veulent l'individu comme centre du monde et la réalité anti-humaniste de la réification. Pour cette raison, le roman serait une forme de reflet critique mais impuissant de la réalité, car derrière un individu isolé nous ne trouverons jamais la possibilité de fonder un monde différent.

Or cette situation est la situation propre au roman à héros problématique, donc au roman écrit pendant la période du capitalisme libéral. Les évolutions du capitalisme, à partir des formes d'impérialisme étudiées par Lénine, causeraient des changements sociaux et une augmentation des formes de réification. Cela engendrerait une progressive disparition du roman à héros problématique. Cette disparition aurait différentes formes : il y aura des romanciers qui s'attacheront à la situation prolétaire (Malraux), d'autres qui suivront les tendances existentialistes d'une partie de la bourgeoisie (Kafka)⁴⁴⁹. La situation contemporaine à Goldmann verra dans le nouveau roman une sorte de reflet parfait de la réification : un reflet qui a perdu toutes ses instances critiques. De ce type de roman, l'exemple favori de Goldmann est la *Jalousie* de Robbe-Grillet.

Ces théories sociologiques ont été beaucoup critiquées. Miriam Glucksmann, par exemple, a remarqué qu'il y a un niveau de critique sociale dans le roman qui reste inaperçu par Goldmann⁴⁵⁰. De la même manière, l'un des meilleurs élèves de Goldmann, Leenhardt, dans l'ouvrage *Lecture politique du roman « La Jalousie » d'Alain Robbe-Grillet* a cherché à montrer, par une méthode toujours fidèle aux enseignements du maître, la nature critique du même roman.

De mon point de vue, moins sociologique, il est en tout cas clair que Goldmann fait face à beaucoup d'impasses théoriques. Les argumentations données sur la nouvelle forme d'explication sociale, qui ne passe pas par la médiation d'un sujet social, mais voit la forme romanesque comme reflet (ou comme forme littéraire homologue) de la société tout-court, semblent faibles. Ce n'est pas une surprise de savoir que le même Goldmann espérait pouvoir dépasser cette situation, en trouvant un sujet social qui pouvait expliquer le roman⁴⁵¹. En effet, les impasses ne sont pas que sociologiques. La citation précédente établit clairement que c'est aussi le cadre théorique de l'humanisme goldmannien qui est exposé. L'existence de valeurs critiques envers la société, qui ne sont pas incarnées par des sujets sociaux voudrait dire normalement deux choses : ou les valeurs sont transhistoriques ou les créateurs travaillent de manière indépendante par rapport à la réalité (sociale, historique et/ou naturelle). Toutes les deux options sont philosophiquement contraires à l'humanisme goldmannien, comme il est facile de le deviner. Donc, Goldmann se trouve face à une situation où son humanisme lui semble pour la première fois non opératoire. La théorie de

449 *Ibidem*, pp. 49-50

450 M. Glucksmann, « Lucien Goldmann : Humanist or marxist ? », in *New Left Review*, 56 de juillet-août 1969, pp. 58-60.

451 On verra que Goldmann aura beaucoup d'espérance sur le travail sur Stendhal mené par son élève G. Mouillaud.

l'homologie entre réification et structure du roman, passant par la médiation des créateurs marginaux, lui sert d'échappatoire à cette situation philosophiquement et sociologiquement difficile. Les travaux successifs me semblent témoigner qu'il est bien conscient des limites de cet escamotage et il cherchera à le dépasser en travaillant par exemple sur le concept de couche moyenne. Il est en tout cas difficile d'affirmer qu'il arrivera à une solution sociologiquement forte.

D'une manière ou d'une autre, *Pour une sociologie du roman* est l'ouvrage où Goldmann s'interroge pour la première fois au niveau sociologique et historique sur les évolutions du capitalisme et leurs effets sur les combats humanistes et socialistes. Dans le prochain paragraphe je montrerai comment effectivement Goldmann, dans les années suivantes, commence à penser le fait que la société capitaliste de l'époque a pris une nouvelle forme qu'il appelle *société technocratique* ou du *capitalisme d'organisation*. Mais existe-t-il une forme de résistance culturelle à cette nouvelle société ? Oui, clairement. On verra clairement, surtout dans le prochain chapitre, que la *nouvelle classe ouvrière* dont parle Mallet et que Goldmann appelle « les techniciens » est une classe qui peut mener un combat politique radical. Ici, la chose à remarquer est que la littérature reste aux yeux de l'auteur le lieu où il est possible de voir représentées les luttes et les insatisfactions internes à la société. Mieux encore, certains ouvrages littéraires peuvent aussi anticiper les luttes futures. Un monde qui n'est plus capable de littérature ou d'art est un monde qui tombe décisivement dans l'inhumain. Pour ces raisons, Goldmann se montre effrayé par l'absence d'un véritable nouveau roman à nos jours. *Littérature ou barbarie*, pourrait-on dire. Mais une littérature qui sait être véritablement critique du réel, critique non dans le contenu, mais dans sa propre forme. Goldmann cherchera longuement cette nouvelle forme. Et il la trouvera dans le théâtre de Jean Genet. Cette découverte est l'une des thématiques du prochain chapitre.

La littérature – et l'art en général – est pour Goldmann une sorte de thermomètre social : l'histoire du roman permet, par exemple, de mieux comprendre l'histoire du capitalisme et les différents degrés de victoire de la tendance réifiante contre les résistances et les insatisfactions internes. De la même manière, les travaux de Genet – mais aussi ceux de Gombrowicz – sont le signe que de nouveaux combats commencent à être à l'œuvre.

C'est dans ce sens qu'il me semble correct de dire que *Pour une sociologie du roman*, qui reste un travail probablement moins réussi par rapport aux autres, est à la fois un travail de sociologie de la littérature et une analyse du phénomène de la réification, de ses conséquences barbares et de certaines résistances culturelles humanistes qui ont eu lieu dans l'histoire du capitalisme. Perdre ce niveau, signifie ne pas comprendre l'urgence politique qui est derrière ce livre, ni le lien avec les travaux suivants.

5.4 LA SOCIÉTÉ TECHNOCRATIQUE : UNE NOUVELLE FORME DE RÉIFICATION

On a vu qu'à partir du début des années soixante, Goldmann commence à repenser son idée de la société contemporaine, du capitalisme de l'époque et de la réification. On a aussi vu que cet effort aboutit dans un premier moment à certaines théories présentées à l'intérieur de *Pour une sociologie du roman*. Il faut dire que l'auteur n'est pas le seul à se questionner sur ces thématiques. À partir du deuxième volume de *Critique de la vie quotidienne* de Lefebvre jusqu'à même les premiers travaux de Foucault ou de Derrida un univers intellectuel très varié s'interroge sur le besoin de reconstruire un point de vue différent de l'orthodoxie marxiste. Certains font ce travail toujours à l'intérieur de l'univers marxiste, certains décident d'en sortir. Entre les premiers, à côté du même Goldmann, un rôle fondamental revient au *One-dimensional man* de Marcuse. L'importance de ce livre pour le parcours de Goldmann est décisive et l'auteur le confirme dans plusieurs essais. Cela est, par ailleurs, quelque-chose de bien connu et qu'aucun des lecteurs de Goldmann n'a jamais oublié de remarquer.

Aussi d'autres auteurs qui n'ont rien à voir avec la tradition marxiste commencent à produire des ouvrages qui, d'une manière ou d'une autre, se rapprochent sur beaucoup de points de ce type de problématiques. Un nom est par exemple celui de J. K. Galbraith et de son *The New Industrial State*. Si on fait un moment abstraction des différences parfois énormes entre tous ces travaux, il s'agit d'une époque où il y a un sentiment partagé que le capitalisme a changé et que toutes les théories anciennes, du libéralisme au marxisme, ont besoin d'une mise à jour.

À l'intérieur du débat français sur ce sujet, une autre voix revêt une certaine valeur : celle de Mallet. Il est évident que la position de Goldmann pendant les années '60 est très redevable à *La nouvelle classe ouvrière*.

Il y a probablement une autre œuvre qui influence beaucoup Goldmann dans ces années ; il s'agit, cependant, d'une influence en négatif : le fait que des ouvrages tellement dangereux soient publiés et aient du succès est une source de préoccupation et de réflexion pour notre auteur. Je parle bien évidemment des travaux d'Althusser, que Goldmann lit comme une sorte de *Gestalt* de la réification dominante dans la société.

Or, un des problèmes propres à mon travail est le fait que cette question, très ressentie par Goldmann, n'a jamais été abordée d'une façon vraiment systématique par le même auteur. On a cité toute une liste d'importants ouvrages dédiés à ce thème par d'autres. On pourrait en ajouter encore, Riesman par exemple, mais il n'y a aucun ouvrage de Goldmann dans cette liste. Il en parle dans différents articles, publiés dans différents ouvrages et sa position semble varier et évoluer en

continuation. Un travail de reconstruction est alors particulièrement difficile. En effet, des ouvrages comme *One-dimensional man* sont particulièrement précieux car ils présentent à la fois un niveau philosophique et un autre sociologique et la séparation, mais aussi le lien, entre ces deux niveaux est pour la plupart du temps explicité par l'auteur. Ce n'est pas le cas, comme je viens de le dire pour Goldmann. Pour cette raison, entre autres, je me sens obligé de proposer une autre digression sociologique, après celle dédiée à *Pour une sociologie du roman*, à l'intérieur d'un travail plus voué à des questions philosophique-politiques et d'anthropologie philosophique. Le marxisme humaniste de Goldmann ne veut pas être une position morale/moraliste ; au contraire il veut rester cohérent avec une idée *immanentiste* de l'homme. Pour cela, il est important de s'interroger sur la manière dont l'auteur expliquait (au sens goldmannien) sa propre position philosophique et politique.

Par ailleurs, il dit à plusieurs reprises que comprendre la situation sociale actuelle est sa préoccupation la plus grande et elle devrait être celle de tous les socialistes sincères. Voici pourquoi je me sens obligé de me lancer dans cette tâche épineuse.

Ce que je commencerai dans ces pages et que je continuerai partiellement dans le prochain chapitre est une tentative de reconstruire la position de Goldmann sur le capitalisme d'organisation. Cette reconstruction cherchera à être le plus possible fidèle aux textes. Par contre, je suis très conscient que mon discours sera partiellement arbitraire. Cela aussi parce que la littérature secondaire sur ce sujet est beaucoup moins consistante que sur d'autres.

Si cette saison de réflexions goldmanniennes, comme on l'a vu, commence par *Pour une sociologie du roman*, il est vrai qu'il s'agit d'un travail moins réussi et fortement problématique. Je trouve qu'on commence à avoir une certaine maturité dans l'analyse de la société contemporaine notamment dans les articles écrits à partir de 1966. Pour esquisser le schéma général de cette théorie sur la société contemporaine je me baserai alors sur deux articles bien définis : « La révolte des lettres et des arts » (1968) et notamment « Possibilités d'action culturelle à travers les mass-media » (1967), tous les deux publiés dans *La création culturelle dans la société moderne*. Pour préciser mieux certains éléments je ferai aussi référence à deux autres articles : « Réflexions sur *Histoire et conscience de classe* » et « Les sciences humaines doivent-elles intégrer la philosophie ? », publiés dans *Épistémologie et philosophie politique*.

Dans ces essais on voit bien comment Goldmann a développé d'une façon un peu plus claire et cohérente certaines suggestions de *Pour une sociologie du roman*. Comme on le verra, il parle encore du roman, même dans un contexte où cela n'est pas le sujet du discours. Cela me semble une autre preuve du fait que pour Goldmann les productions culturelles et artistiques ont un rôle de thermomètre des sociétés étudiées.

L'approche de Goldman est toujours fidèle aux principes du structuralisme génétique. La société de l'époque n'est pas étudiée comme un système stable. Goldman en propose d'abord une genèse, qui est d'ailleurs une sorte d'histoire très rapide du capitalisme occidental. Et après avoir montré quelle est la tendance dominante, il montre aussi où il est possible de trouver des fractures, des fractions, des oppositions, des résistances. Mieux encore : il nous indique qui est, d'après lui, le sujet transindividuel qui devra mener le combat pour une société meilleure, pour une nouvelle conception du socialisme.

Il conviendrait, à ce stade, de suivre un peu la démarche que l'auteur propose dans l'article de 1967 dédié aux mass-media. Goldman s'occupe ici des problématiques liées à l'action culturelle – c'est-à-dire aux potentialités politiques et aux limites des formes de créativité culturelle – et notamment des « conditions fondamentales de cette action dans les sociétés industrielles contemporaines »⁴⁵². La société a, selon l'auteur, beaucoup changé dans les temps récents :

On peut en effet constater que les transformations sociales récentes des sociétés industrielles ont [...] diminué de manière notable les crises sociales à l'intérieur de ces sociétés et augmenté en même temps les exigences de qualification professionnelle de la grande majorité de ceux qui participent d'une manière quelconque à la vie active et les possibilités d'assurer cette qualification grâce à l'augmentation du niveau de vie et au raccourcissement de la durée du travail.⁴⁵³

Goldman continue en précisant mieux que tout cela signifie une augmentation de l'importance de (et du temps consacré à) l'instruction et à l'apprentissage par rapport à la situation précédente. Dans cette nouvelle société, les mass-media ont un rôle de premier plan, étant donné la grande « masse d'informations » qui sont transmises chaque jour à « la plupart des membres » :

Dans ces processus les mass-media occupent une place de choix depuis la radio et la télévision qui sont devenues un élément constitutif du style de vie de la plupart des Européens et des habitants des USA, à travers le cinéma qui transmet à la fois des informations et des œuvres d'imagination qui ont parfois une réelle valeur esthétique, jusqu'à cette encyclopédie moderne à diffusion considérable que constitue le livre poche et à la dégradation schématique ou stéréotypée du récit imaginaire des « bandes dessinées ».⁴⁵⁴

À partir de ce constat, il n'est pas difficile pour une pensée apologétique du capitalisme de proposer un point de vue très positif de toutes ces nouvelles conditions : la société civile est aujourd'hui (on rappelle qu'on parle de la fin des années soixante) en moyenne plus cultivée qu'auparavant. Les formes de culture sont plus accessibles au public et beaucoup de gens, même

452 L. Goldman, « Possibilités d'action culturelle à travers les mass-media » in L. Goldman, p. 25

453 *Ibidem*, p. 26.

454 *Ibidem*, pp. 26-27.

sans être vraiment cultivés, ont une sorte de « pseudo-culture » – nourrie par des livres de genre, ou des films et même par l'instruction scolaire – qui est, en tous cas, « une sorte d'antichambre à la culture véritable » : « il y a aujourd'hui beaucoup plus de gens qu'au siècle dernier qui ont entendu parler de Racine, de Montaigne et même de Goethe et de Shakespeare et qui les ont lus »⁴⁵⁵. Goldmann montre bien que de ce point de vue on pourrait même proposer une sorte de position « progressiste » qui critique les formes de privilèges encore présentes, par exemple dans le cadre de l'instruction, qui empêchent ce mécanisme démocratique de la diffusion du savoir d'exprimer toutes ses potentialités⁴⁵⁶.

L'auteur en conclut que ce type d'analyse, effectivement à la mode à l'époque « nous semble à la fois superficielle et profondément entachée d'idéologie apologétique »⁴⁵⁷. Cette critique ne peut pas nous surprendre : il est évident que la description de la société qu'on vient d'esquisser oublie l'un des phénomènes les plus importants, graves et décisifs d'après le point de vue de Goldmann, c'est-à-dire la réification. Ce phénomène se caractérise, on le sait, par la production de structures mentales très particulières. Donc, conclut Goldmann, on ne peut pas se limiter à décrire la masse d'informations qui circule, mais il faut aussi s'interroger sur les structures mentales du public, donc sur le type d'humanité qui est généré par cette nouvelle société⁴⁵⁸.

Goldmann reprend ici, dans ses grandes lignes, le même schéma historique présenté dans *Pour une sociologie du roman* : il faut partir du constat de l'opposition entre deux situations largement différentes, celle de « la société libérale telle qu'elle existait en Europe jusqu'en 1914 » et la « société actuelle ». Goldmann, toujours d'une manière cohérente avec *Pour une sociologie du roman*, explique que « la période entre les deux dernières guerres », quoique moment important de crises avec beaucoup de répercussions sur « la vie intellectuelle » – dont la naissance de la pensée existentialiste de Heidegger, Sartre, etc – n'est « malgré tout » que « une période de transition »⁴⁵⁹.

C'est à partir de cela qu'il devient évident que la conception marxiste et lukácsienne de la réification a des limites théoriques, tout en restant exacte pour une grand part. Comme on l'a déjà vu, elle décrit la première société, celle libérale qui s'est terminée avec le premier conflit mondial, comme un lieu où :

L'ensemble de la structure sociale, le caractère global des relations inter-humaines, tend à disparaître de la conscience des individus, réduisant ainsi considérablement la sphère dans laquelle pouvait se manifester leur activité de

455 *Ibidem*, p. 27.

456 *Ibidem*, pp. 27-28.

457 *Ibidem*, p. 28.

458 *Ibidem*, pp. 28-29.

459 *Ibidem*, pp. 29-30.

synthèse et créant une vision individualiste et atomisée des relations des hommes avec les autres hommes et l'univers.⁴⁶⁰

Or, pour Goldmann cette critique est « rigoureuse ». Pourtant, il remarque que cette période, décrite d'une façon si critique par Marx et Lukács, est à nos yeux, donc d'un point de vue rétrospectif, « une période de considérable création culturelle »⁴⁶¹.

C'est à ce point que Goldmann reprend l'argument du roman. Exactement comme dans *Pour une sociologie du roman*, Goldmann le décrit comme une forme littéraire critique envers la société :

Jugeant et critiquant la société au nom des valeurs de développement de l'individu et de la personnalité qu'elle prônait explicitement mais dont elle empêchait en fait la réalisation, le roman gardait, ne serait-ce que sur le mode de l'absence, le lien avec les valeurs du dépassement alors que la philosophie individualiste développée à la même époque sous des formes différentes – rationalisme, empirisme, philosophie des lumières –, renonçait aux catégories du dépassement et de la totalité, et n'a plus été accompagnée d'une création littéraire correspondante.⁴⁶²

On voit bien, je crois, comment tout ce discours est proche de celui fait dans *Pour une sociologie du roman*. Il est intéressant de remarquer comment dans cet article il semble faire un choix de ce qui pourrait être la base sociale de cette nature critique du roman. Il convient de citer le passage, avant de le commenter :

Passant de la création littéraire à la réalité sociale, nous devons constater que ce qui caractérisait du point de vue à la fois social et culturel la société libérale était l'existence d'une couche relativement large de notables (en donnant à ce terme un sens sociologique qui embrasse tout aussi bien les notables à statut social reconnu constituant l'appui des classes dominantes, que les notables de l'opposition, les cadres des partis ouvriers et des syndicats).⁴⁶³

Et il continue :

Sans doute l'existence de cette couche de notables était-elle sociologiquement fondée dans l'économie, dans la multiplicité des petites et moyennes entreprises dont les dirigeants, peu capables de comprendre l'ensemble de la vie sociale et économique, dans une situation où ils avaient à prendre des décisions à la fois primordiales pour leur survie et aléatoires, devaient s'entourer d'un groupe plus ou moins large de conseillers reliés soit directement à l'entreprise (cadres, dirigeants) soit extérieurs à celle-ci (avocats, notaires, etc). Socialement cette

460 *Ibidem*, p. 30.

461 *Ibidem*.

462 *Ibidem*, p. 31. L'expression « sur le mode de l'absence » peut faire penser que l'interprétation de Zima est juste et Goldmann utilise ici le concept adornien de *Statthalter*. Pour ma part, je crois que l'absence ici est l'absence des valeurs et non de la subjectivité.

463 *Ibidem*, p. 32.

couche, qui a constitué la base de la démocratie parlementaire, constituait aussi un intermédiaire entre les instances qui prenaient effectivement les décisions d'intérêt général et la masse d'exécutants.⁴⁶⁴

Il serait facile après ces passages de conclure que les notables sont la classe/sujet du roman et que Goldmann a enfin résolu l'arcane de l'origine sociale de cette forme littéraire. Pourtant ce serait une considération erronée. Comme l'on verra dans le prochain chapitre, Goldmann n'a jamais résolu cette question. On sait que dans un article postérieur il défendra la position prise dans *Pour une sociologie du roman* et il dira que la solution à l'énigme reste encore à trouver – mais il fait confiance au travail de Moudillaud sur *Le rouge et le noir*⁴⁶⁵.

Si l'objectif est de parler de l'influence des mass-media dans la société contemporaine, pourquoi s'intéresser à la classe moyenne pendant les époques précédant le capitalisme ? Il me semble que Goldmann avait besoin de remarquer deux grosses différences entre la société libérale et celle qu'il appelle technocratique :

Le prolétariat est, dans ce nouveau système, intégré à la société. On verra que cette intégration reste problématique, mais les règles du conflit ont beaucoup changé. En tout cas, elle passe par une forte tendance à la spécialisation technique. Si la classe ouvrière classique était formée par des travailleurs remplaçables par d'autres travailleurs, la nouvelle classe ouvrière est formée par des ouvriers hautement spécialisés. Chaque travailleur est difficilement remplaçable. Par contre, les nouvelles connaissances fournies aux ouvriers, étant très spécialistes, tendent à empêcher une prise de conscience générale. On verra mieux cela dans quelques pages.

464 *Ibidem*, pp. 32-33.

465 Dans un article déjà cité de 1969, Goldmann avoue avoir utilisé dans *Pour une sociologie du roman* la vitupérée théorie du reflet parce qu'il avait failli trouver un sujet social auteur. Il ajoute que probablement les recherches de son élève G. Mouillaud, aurait changé la situation. Cette chercheuse a publié le résultat de son travail après la mort du maître. Si certains éléments semblent orienter effectivement vers l'idée d'une centralité des couches moyennes comme sujet auteur, il est évident que finalement Mouillaud a fait évoluer son point de vue et son approche ne garde que certains aspects de la pensée de Goldmann. Cfr. G. Mouillaud, *Le Rouge et le Noir de Stendhal*, le roman possible, Larousse, Paris 1973 ; G. Mouillaud, « De Henri Beyle à Stendhal », dans *Europe, revue littéraire mensuelle*, Juillet-Août-Septembre 1972 ; G. Mouillaud, « Stendhal et les problèmes de la société », dans *Europe, revue littéraire mensuelle*, Juillet-Août-Septembre 1972. Probablement le seul essai où Mouillaud semble travailler d'une manière vraiment goldmannienne est dans « Roman », entrée d'un dictionnaire de sociologie qui était en préparation sous la direction de Goldmann. Ici elle semble confirmer l'idée d'un rapport entre couches moyennes de l'époque libérale et roman : « On pourrait dire que, jusque-là les écrivains pouvaient parler pour (à destination et à la place) des groupes sociaux qui n'avaient pas des rapports avec leur condition d'écrivain, sans que celle-ci influe sur leurs catégories fondamentales de pensée. À partir du moment où il existe une couche sociale importante et spécifique, consacrée à ce que J. B. Say appelait la production de biens immatériels, les écrivains, quels soient leurs rapports avec d'autres groupes sociaux, sont défini aussi par leur appartenance à cette couche ». Mouillaud appelle « intellectuels » cette couche, mais elle semble utiliser ce terme d'une manière plus proche à celle des « notables » utilisée par Goldmann, que, par exemple, la notion d'intellectuels chez Löwy. La brièveté de « Roman » rend impossible d'utiliser ces passages pour définir la position goldmannienne à la fin des années 60.

La classe moyenne dans la société libérale était dominée par la présence de cette figure, d'ailleurs d'extraction pour la plupart bourgeoise, des notables. Ce qui définit un notable aux yeux de Goldman est le fait de ne pas être un salarié et pour cette raison d'avoir une activité professionnelle où la valeur d'usage maintient un rôle important. La conséquence est une certaine résistance aux processus de réification et même une position critique envers ceux-ci. Critique qui, par ailleurs, n'est jamais radicale : en tant que couche interne à la bourgeoisie, les notables ne sont pas capables de penser un au-delà du capitalisme. Dans le nouveau système social, la classe moyenne est pour la plupart formée par des salariés. Les membres de cette couche sont parfois plus riches que les anciens notables, mais ils ont perdu leur indépendance partielle des phénomènes de réification.

Ce qui est surprenant dans le discours de Goldman est le fait qu'il considère les deux évolutions, celle de la classe ouvrière et celle de la classe moyenne, comme la base de la naissance d'une nouvelle classe salariée. L'auteur définit cette nouvelle classe comme celle des techniciens qui serait l'héritière de la classe ouvrière classique, mais aussi de la vieille classe moyenne. Parler de notables sert, alors, à mettre en relief et expliquer les différences entre les différentes formes de capitalisme.

Or, quelle est alors la structure du « capitalisme contemporain d'organisation » ? Selon Goldman il se caractérise par le développement « des mécanismes d'auto-régulation économique et même sociale » ; ce qui permet ce que d'autres auteurs comme Galbraith ou le même Goldman des années cinquante appellent la « planification » et qui est décrite ici comme « l'action consciente et rationnelle même au niveau de la production globale »⁴⁶⁶.

La raison pour laquelle il établit le lien entre *action consciente* et *auto-régulation économique* est dès lors évidente. Ce qui est plus problématique, c'est de comprendre le rapport avec une *auto-régulation sociale*. Pour Goldman, la nouvelle société est fondée sur une capacité d' « intervenir à travers la consommation jusque dans la vie privée des individus »⁴⁶⁷. Il s'agit, avec un certain degré de différence, de la thématique que Foucault appellera « biopolitique ». Or, ici Goldman semble être d'accord avec toute une tradition qui à l'époque était majoritaire. Par exemple, il semblerait possible de rapprocher tout ce discours à celui de Galbraith. En effet, les deux sont d'accord que cette société mène les individus à accepter un rôle passif, à devenir un engrenage d'un mécanisme social auquel ils sont totalement assujettis. Et ils sont d'accord aussi pour dire que cette

466 *Ibidem*, p. 36.

467 *Ibidem*, p. 37.

problématique est en tout cas le revers d'une médaille où l'autre face montre une relative « augmentation du niveau de vie » des travailleurs.⁴⁶⁸

La plus grosse différence entre le point de vue de Goldmann et celui de Galbraith est que pour ce dernier la planification est un phénomène dont il n'y a pas de responsables déterminés : c'est à l'intérieur de la chaîne de commande que se prennent les décisions importantes et non à son sommet⁴⁶⁹. C'est-à-dire qu'il n'y a pas des véritables chefs, de technocrates. Pour Goldmann, au contraire ces mécanismes nouveaux d'auto-régulation ne sont rien d'autre que des techniques dans les mains d'une classe dirigeante. Il voit, donc, la société capitaliste d'organisation comme une société organisée verticalement tandis que Galbraith considère cette verticalité comme plus ou moins « apparente » dans son fonctionnement réel.

Dans l'essai « La révolte des lettres et des arts » de 1968, Goldmann explique très synthétiquement et pourtant efficacement cette idée :

Un troisième phénomène, enfin, [...] est la concentration considérable du pouvoir de décision entre les mains d'un groupe relativement faible que j'appellerai les *technocrates* – il s'agit de quelques milliers de personnes –, alors que par ailleurs les sociétés industrielles ont besoin, pour que leurs mécanismes puissent fonctionner, d'un nombre de plus en plus grand de professionnels ayant un niveau de connaissances très élevé dans leur spécialité. J'appellerai *techniciens* ces spécialistes dont la compétence augmente, qui doivent être hautement qualifiés dans leur domaine pour pouvoir exécuter des décisions qui sont cependant prises ailleurs. Il ne faut jamais oublier, en effet, que la plus grande partie de la vie de ces techniciens se situe seulement au niveau de l'exécution, alors que le pouvoir de décision est réservé aux membres de cette couche sociale relativement étroite que j'ai appelée les technocrates.⁴⁷⁰

On a donc un groupe social qui dirige et un autre que Goldmann définit en 1967 comme « les exécutants ».⁴⁷¹

Pour résumer, la tendance dominante dans la société contemporaine est, selon l'auteur, celle de la création d'une structure où un groupe étroit de *technocrates* essaye d'*organiser* ou planifier par différentes techniques l'ensemble de la société. Cette tendance est évidemment barbare et anti-humaniste et elle engendre de graves conséquences aussi au niveau culturel :

On voit le danger considérable que doit constituer la naissance d'une organisation sociale dont la grande majorité des membres serait fondamentalement passifs non seulement pour l'élaboration mais aussi pour la

468 *Ibidem*.

469 Quand je parle de Galbraith, je fais référence notamment à l'ouvrage J.K Galbraith, *Le nouvel État industriel : essai sur le système économique américain*, Gallimard, Paris 1968.

470 L. Goldmann, « La révolte des lettres et des arts » in *CCDSM*, p. 57.

471 L. Goldmann, « Possibilités d'action culturelle à travers les mass-media » in *CCDSM*, p. 37.

réception et l'assimilation des créations culturelles. La vie culturelle qui a été pendant des siècles fondée dans la plupart des sociétés humaines sur une énorme fermentation de micro-activités de tous les membres de la société et, surtout en Occident, sur l'activité particulièrement intense des ferments de cristallisation qu'ont été les cadres (dans le sens vaste du mot) se trouve aujourd'hui gravement menacée par l'évolution contemporaine des sociétés industrielles.⁴⁷²

Cette domination se base aussi sur une forte modification sociale qui a mené à de forts changements à l'intérieur de deux couches qui auparavant étaient critiques à l'égard des phénomènes de réification. Sur ce point, je me permets de citer un passage d'un autre article, qui est cependant un peu postérieur :

Il faut nous arrêter quelque peu aux transformations sociales qui ont caractérisé le passage du capitalisme en crise au capitalisme d'organisation. La plus importante, dans la perspective qui nous intéresse, réside dans le fait que, tout en ayant considérablement diminué les dangers de crise économique et en ayant assuré depuis vingt ans un lent accroissement du niveau de vie de presque tous les groupes sociaux participant à la production, y compris la classe ouvrière, le développement du capitalisme d'organisation a profondément modifié la structure sociale des sociétés occidentales avant tout sur deux points importants: l'élévation de la qualification moyenne des producteurs et le remplacement progressif des anciennes couches moyennes, composées en grande partie de notables indépendants, par des couches moyennes d'une nature différente, ayant des revenus équivalents et parfois plus élevés mais aussi un statut de spécialistes dépendants et de salariés. On aboutit ainsi à un développement considérable des techniciens spécialistes, désignés par les uns comme nouvelle couches moyennes salariées, par d'autres comme nouvelle classe ouvrière, et à la concentration de tous le pouvoir de décision dans les mains d'un groupe de plus en plus restreint de technocrates contrôlant non seulement la production proprement dite mais aussi tous les autres domaines de la vie sociale.⁴⁷³

Mais quels sont les dangers de cette nouvelle société ? On a vu qu'il s'agit d'une réalité où les phénomènes liés à la réification deviennent de plus en plus puissants et omniprésents. Comme toujours, le thermomètre de cette dé-humanisation de la société humaine sont les créations culturelles, qui perdent de plus en plus de valeur. Tous les deux essais, celui sur les mass-media et celui sur l'action culturelle, insistent sur ce danger. Dans d'autres articles on retrouve des diagnostics encore plus alarmants. Dans ce passage pris de « Les sciences humaines doivent-elles intégrer la philosophie », discours public tenu entre 1967 et 1968, l'auteur nous décrit en quelques lignes le rapport entre les changements sociaux que je viens de présenter et l'appauvrissement de l'humain :

⁴⁷² *Ibidem.*

⁴⁷³ L. Goldmann, « Réflexions sur *Histoire et conscience de classe* » in *EPP*, pp. 93, 94.

Aussi l'analyse de la distorsion de la personnalité humaine et, partant, de sa réification dans la société capitaliste, devient-elle aujourd'hui beaucoup plus valable qu'elle ne l'était à l'époque de Marx. Car, lorsque ce dernier élaborait son analyse de la réification, il nous montrait que ce qui avait disparu de la conscience dans le capitalisme libéral était le sujet collectif, la société, la responsabilité de groupes humains en tant que groupe, mais il restait, au moins pour la société libérale et au moins pour une certaine couche, les notables, l'individu avec sa responsabilité individuelle. Or, aujourd'hui, cette couche d'individus relativement autonomes disparaît progressivement. C'est là, un phénomène fondamental enregistré, entre autres, par les romanciers. On ne peut plus raconter aujourd'hui l'histoire de Julien Sorel ou d'Emma Bovary au niveau où Stendhal et Flaubert l'avaient fait jadis, parce que l'individu n'est plus quelque-chose d'essentiel dans l'ensemble de la vie sociale. L'homme disparaît du roman et de la peinture parce que les romanciers et les peintres décrivent les réalités essentielles de leur temps et que l'individu, en tant que tel, ne fait plus partie de ces réalités. Dans une boutade, lors d'une interview, j'ai dit un jour que dans la société de consommation, la consommation de masse s'étend à déjà beaucoup de produits [...], mais que le produit qui risque de devenir le plus important de tous et d'envahir la vie sociale est encore en train d'apparaître : le diplômé analphabète, le spécialiste qui connaît merveilleusement son domaine, ayant un niveau d'instruction assez élevé pour maintenir son statut professionnel mais qui, en tant qu'exécutant, n'ayant qu'à exécuter et à consommer, ne s'intéresse au reste de la vie sociale puisqu'il n'a pas de responsabilités ni de participation aux décisions.⁴⁷⁴

Il est d'ailleurs intéressant de remarquer comment encore une fois Goldman utilise ici l'exemple du roman en donnant à la figure des notables un rôle central. La même conférence se termine par un passage où l'auteur me semble affirmer la gravité de la situation :

C'est dire que la question que l'on m'a demandé de traiter, celle de savoir si les sciences humaines doivent être philosophiques pour être positives, ne comporte pas de réponse simple par « oui » ou par « non ». Je dirai, encore aujourd'hui, oui, si l'on veut comprendre la réalité. Car il existe une éventualité, un risque d'évolution technocratique telle que l'homme devienne un simple exécutant, que la liberté diminue au point de disparaître, sauf pour une petite couche d'hommes entre les mains desquels se concentreront les décisions. Dans cette éventualité, il suffira de faire une photographie instantanée de la réalité sociale pour établir une constitution valable dans la mesure où les choses resteront inchangées pendant beaucoup de longues années. Les sciences humaines pourront dans ce cas être positivistes sans pour cela perdre leur caractère scientifique. Au contraire, si l'homme assure son développement réel et sauvegarde sa liberté, la société deviendra de plus en plus une société d'hommes libres et l'on ne pourra faire des sciences humaines que dans la mesure où elle seront profondément et essentiellement philosophiques.⁴⁷⁵

474 L. Goldman, « Les sciences humaines doivent-elles intégrer la philosophie », in *EPP*, p. 161.

475 *Ibidem*, pp. 166-167

Il s'agit, à ma connaissance, de l'un des rares endroits où Goldmann accepte la possibilité future d'une société humaine presque totalement déshumanisée. Une société où les sciences humaine positivistes, comme le structuralisme non génétique à la Althusser, deviendraient « scientifiques ». Ici, même si Goldmann n'utilise pas les expressions de Rosa Luxemburg, il me semble évident qu'il s'agit d'une ré-édition de l'*aut aut* classique : socialisme ou barbarie. Mais alors, Goldmann pense-t-il qu'une résistance à la réification, une nouvelle lutte pour une société plus juste et plus humaine est possible ? La réponse est, sans aucun doute, oui.

La suite du discours de Goldmann dans l'essai sur les mass-media peut surprendre, surtout si l'on est habitué au pessimisme propre à d'autres auteurs tels Marcuse ou Adorno. Écrite avant 1968 et la révolte étudiante, elle montre un optimisme apparemment non compréhensible ou justifiable à partir de la reconstruction historique-sociologique développée dans les pages précédentes. Pourtant, Goldmann nous dit : « Toute situation créée par les hommes a un caractère dialectique et comporte des aspects contradictoires »⁴⁷⁶. On pourrait accuser cette phrase de relever d'une certaine rhétorique. En fait, Goldmann ne fait rien d'autre que porter son analyse de la société à ses extrêmes conséquences : si le groupe social des notables et le prolétariat sont pour une grande partie englobés par la nouvelle classe des techniciens, c'est à l'intérieur de ce groupe qu'une structure mentale de refus de la société peut se développer. Ce groupe est caractérisé par une situation paradoxale : il est censé être à la fois très instruit et très ignorant, très intelligent et très bête. Si la société le pousse à assumer une attitude passive, le fait d'avoir en tout cas accès aux informations et à la culture lui donne la possibilité de comprendre sa situation⁴⁷⁷. Et cela voudrait dire commencer à présenter des revendications qui vont être différentes de celles présentées par les vieux groupes sociaux. Donc, si la société tend à renfermer les techniciens dans une cage sociale qui les rend passifs, hétéronomes, etc., les valeurs à partir desquelles ils commenceront (et ils commencent déjà, selon Goldmann) à faire des revendications seront l'*autonomie* et l'*auto-gestion*.

Influencé – et il faut toujours se rappeler ce que signifie influence selon Goldmann – par le travail de Mallet, mais aussi par les contributions de Vittorio Foa et Bruno Trentin, Goldmann focalisera une partie de ses recherches finales autour des chances révolutionnaires de cette nouvelle classe, qui est finalement à la fois le produit de la réification maximale et le possible sujet d'un nouveau bouleversement social au nom de l'humanisme et du socialisme. Comme toujours ou, peut-être, plus que jamais, l'alternative politique qui s'offre aux yeux de Goldmann est celle entre barbarie et socialisme⁴⁷⁸.

476 L. Goldmann, « Possibilités d'action culturelle à travers les mass-media » in *CCDSM*, p. 42.

477 *Ibidem*, p. 49.

478 Cette référence au concept de Luxemburg de « socialisme ou barbarie » est récurrent dans les pages de Goldmann.

Pour l'auteur il s'agit de la forme même du combat humaniste dans l'actualité. Par exemple, dans l'un de ses derniers écrits on lit : « Aujourd'hui encore, et malgré toutes les transformations et les modifications qu'il est

En conclusion, avant d'aborder le chapitre où ces questions sur les nouvelles subjectivités critiques seront prises en examen de plus près, je voudrais encore une fois rappeler le caractère partiellement hypothétique de ma reconstruction. Dans les essais goldmanniens des années '60, il y a pas mal de contradictions. Je prendrai un exemple parmi d'autres. On a vu que dans *Pour une sociologie du roman*, Goldmann se pose la question de savoir si l'origine de la nature critique du roman est l'effet de la position de la classe moyenne ou si elle est l'effet de l'existence de certaines figures isolées et problématiques de créateurs/intellectuels. Il est évident que si on se concentre sur les essais dont je viens de parler, il semble que Goldmann ait pris une position en faveur de la première hypothèse. Mais il existe toute une série de références à la théorie sur les créateurs dans d'autres articles, parfois écrits précédemment, mais publiés dans les derniers ouvrages de Goldmann. Cela démontre, encore une fois, le caractère chaotique de la dernière production goldmannienne. Donc, je crois qu'il y a une certaine continuité entre certains articles écrits à partir de 1967 – ceux que je viens de citer et, par exemple, ceux dédiés à l'histoire du *marxisme* – *mais il est tout-à-fait possible de proposer une lecture différente à partir d'autres articles. Si comme le disait Lukács, citer est déjà interpréter, parce que l'interprétation commence à partir du choix des objets sur lesquels se focaliser, ceci devient particulièrement vrai dans un contexte où l'auteur a éparpillé des esquisses un peu partout dans sa dernière production. Confession*, qui est particulièrement douloureuse car, au contraire, la méthodologie goldmannienne prétendrait pouvoir rendre compte à chaque fois de la totalité d'une œuvre.

extrêmement important d'analyser de manière positive et scientifique, l'alternative formulée par Marx et par Rosa Luxemburg reste toujours valable ; aux deux pôles extrêmes de l'évolution se dessinent les deux images extrêmes de la barbarie et du socialisme. Quant à l'évolution historique, qui n'est rien d'autre que le résultat global des actions humaines, je crois qu'on peut raisonnablement espérer qu'elle évitera la première, même si nous devons accepter comme réel le risque qu'elle ne réalise pas entièrement le second. L'essentiel étant de faire tout notre possible pour que cette évolution nous mène assez près du socialisme pour réduire la barbarie au minimum » in L. Goldmann, « Préface » de *MSH*, pp. 14-15.

VI CHAPITRE

À LA RECHERCHE DU SUJET RÉVOLUTIONNAIRE: L'HISTOIRE D'UN ÉCHEC ET L'HIRONDELLE D'UNE NOUVELLE ESPÉRANCE

6.1 SUJETS SOCIAUX : TROIS QUESTIONS PROPRES AU DERNIER GOLDMANN

Le but de ce chapitre est de complexifier et de compléter la démarche du chapitre précédent en introduisant les arguments du prochain, qui concernera quant à lui la proposition d'une nouvelle idée du socialisme, le socialisme autogestionnaire, formulée par l'auteur surtout dans les dernières années de sa vie.

Même si cela pourrait sembler un peu répétitif, je voudrais dire encore quelques mots pour justifier le choix de consacrer ce chapitre à des questions pour la plupart sociologiques, à l'intérieur d'un travail qui serait censé être plus orienté vers la philosophie politique et l'anthropologie philosophique. En fait, la raison principale de ce choix est proprement liée à la philosophie de Goldmann.

L'auteur, notamment à la fin de sa carrière, a toujours rappelé l'importance d'une compréhension correcte de la situation sociale au fin de pouvoir comprendre quelle pourrait être une position socialiste à la hauteur. Mais qu'est-ce que veut dire comprendre le *maintenant* politique pour une vision qui veut être à la fois *structuraliste* et *génétique* ?

Pour Goldmann, étudier l'histoire des résistances au capitalisme, celles socialistes et celles issues des couches moyennes, est une manière de comprendre les mouvements de structuration et de déstructuration qui ont agit dans le passé et ceux qui sont encore actifs dans le présent.

Cela est évidemment lié à la vision goldmannienne de l'*Homme* : un être qui est capable, par un travail collectif ou trainsindividuel, d'un certain niveau de liberté et d'influence sur la réalité sociale. Donc, c'est en passant aussi par un travail sociologique que l'humanisme politique de Goldmann peut trouver et ses moyens de lutte et une raison d'être. Finalement, comme j'ai déjà

répété, ce passage par la sociologie est important aussi pour remarquer l'effort de Goldman de proposer une idée socialiste à la fois humaniste et non moraliste ou normative.

Nous avons vu comment Goldman, à partir des années soixante et notamment après 1966, commence à proposer des réflexions dont certains sujets sociaux inédits apparaissent comme protagonistes des sujets sociaux inédits. Par exemple, on retrouve les *notables* pour les formes de capitalisme plus anciennes et les *techniciens* pour celles plus contemporaines.

Je fais le constat que dans ma présentation, certaines des questions sociologiques majeures, sont jusqu'ici restées sans réponse suffisante. Parmi elles, je citerai notamment :

1. Pourquoi Goldman parle-t-il des notables et comment définir cette catégorie à l'intérieur de son parcours ?
2. Si les techniciens sont la nouvelle classe ouvrière avec des potentialités révolutionnaires, y-a-t-il une création culturelle qui est au moins partiellement capable de représenter son point de vue ? Dans le cas d'une réponse positive, quelles hypothèses sur les chances révolutionnaires de cette classe/couche pouvons-nous faire à partir de l'analyse de cette nouvelle forme artistique/littéraire ?
3. Quelle est la position du dernier Goldman par rapport à l'histoire du mouvement ouvrier ? Quel rapport y-a-t-il entre celui-ci et la classe moyenne ? Quels sont les fondements sociaux des défaites de toutes les tentatives d'instaurer un authentique socialisme humaniste et émancipateur à ce jour - que ce soit en Occident ou en Russie ?

Avant de rentrer dans les détails de l'évolution des analyses sociologiques du capitalisme⁴⁷⁹ par l'auteur, il est nécessaire de nous rappeler et de mieux préciser l'idée goldmannienne de sujet. J'ai souvent fait référence à l'idée de *sujet transindividuel*. Cette catégorie est souvent opposée par Goldman à la vision du monde anti-humaniste proposée par Althusser et les autres structuralistes. L'auteur a bien conscience de l'origine hégélienne de cette théorie et il n'a jamais caché (de) l'avoir apprise grâce au célèbre ouvrage de Lukács, *Histoire et conscience de classe*.

Pourtant, il a toujours marqué certaines différences entre sa vision et celle hégélienne et lukàcsienne :

1. Le sujet pour Goldman ne coïncide que partiellement avec l'objet
2. Le *sujet universel* de l'*Histoire* n'existe pas⁴⁸⁰

479 Par la définition d'« analyse sociologique » je me réfère ici à l'inquiète enquête de Goldman sur les subjectivités sociales actives dans le cadre de l'histoire du capitalisme occidental et, en partie, de l'état soviétique. Il est évident que pour la plus part des sociologues cela ne serait jamais défini comme une véritable « analyse sociologique ».

480 Il s'agit d'un corollaire de l'affirmation précédente.

Si l'auteur n'a jamais manqué l'opportunité de critiquer Althusser, dans un de ces derniers articles, « Marxisme et idéologie », il a bien accepté la critique du structuraliste par rapport au sujet universel⁴⁸¹. Seulement, selon Goldman, Althusser pousserait son raisonnement trop à l'extrême, jusqu'à nier l'existence de tout sujet. Ce passage est aux yeux du philosophe franco-roumain un véritable saut logique⁴⁸².

Pour Goldman, alors, dans toute société il y a toujours différents groupes sociaux, c'est-à-dire des sujets transindividuels, dont les plus importants sont les classes sociales. Ces sujets sont les véritables acteurs (derrière tout) de tout phénomène culturel, artistique et politique.

Il est décisif pour la compréhension des thématiques de ce chapitre de garder en tête ces précisions sur la nature du sujet transindividuel chez Goldman. En effet, on remarque toujours les similitudes entre sa pensée et celle de Lukács, mais dans ce contexte il faut aussi souligner les différences. Nous avons déjà vu comment Goldman, à partir du 1960, cherche dans la société de l'époque un nouveau sujet qui puisse incarner des valeurs socialistes, même s'il s'agit d'un nouveau socialisme. Mais cette nouvelle classe ouvrière, pour utiliser l'expression de Mallet, n'aura jamais le même statut que le prolétariat avait dans *Histoire et conscience de classe*. Tombolato, à la fin de *Dialettica, cultura e scienze umane in Lucien Goldman*, fait une remarque très intéressante : au niveau des analyses ponctuelles, c'est-à-dire des analyses sociologiques positives, Goldman utiliserait ce qu'on pourrait appeler une *dialectique faible*. Cela parce qu'ils seraient plutôt les *contrastes* entre intérêts de classes à provoquer les changements sociaux, que non des véritables *contradictions*. Dans ses analyses plus globales, téléologiques, l'auteur franco-roumain garderait, pourtant, une idée de contradiction de tradition hégélo-marxiste. Dans ce sens, Tombolato pense avoir trouvé un point faible de la pensée goldmannienne⁴⁸³. Cette lecture me semble oublier deux éléments :

1. Goldman a toujours considéré la coïncidence sujet-objet comme *partielle*. Il a apostrophé d'« apocalyptique » la traditionnelle vision lukàcienne d'une coïncidence totale pendant toute sa carrière. Un des effets de cette prise de position est le renoncement à une vision messianique du prolétariat, donc à l'idée qu'un sujet puisse incarner une contradiction qui résume en elle-même la totalité du système social. Cela est confirmé par les concessions à Althusser dont on vient de parler.

481 Cet article est très intéressant pour différentes raisons. Remarquables, et on l'a vu, sont aussi les concessions faites à Althusser par rapport à la notion d'aliénation, que Goldman distingue bien de la question de la réification.

482 L. Goldman, « Idéologie et marxisme », in *EPP*, pp. 121-122.

483 Cette argumentation est issue d'un grand débat sur le concept de contradiction dans le marxisme qui a été central en Italie pendant des années à l'époque. L'ouvrage qui a créé cette discussion est L. Colletti, « Marxismo e dialettica » in L. Colletti, *Intervista politico-filosofica*, La Terza Bari 1974.

2. La centralité du concept de *pari* et dans la théorie et dans la pratique. On a vu que cela veut dire, entre autres choses, le renoncement à l'idée d'un fondement ontologique du socialisme, à l'idée qu'il s'agit de l'*en soi* de l'histoire.

En tout cas, les remarques de Tombolato ont le mérite de faire apparaître les éléments de la théorie du sujet goldmannienne qui ont dépassé la pure position hégélienne. Et, si on veut, en partant de là, on comprend aussi pourquoi Goldmann ouvre en 1960 la possibilité d'un passage au socialisme qui ne suit pas le schéma révolutionnaire classique⁴⁸⁴. Il dévient aussi plus clair, pour quelle raison Goldmann commence à questionner l'origine sociale de la pensée marxienne, tandis que normalement un marxiste ne devrait jamais douter de ses origines prolétaires.

En revenant, maintenant, aux trois questions précédentes on voit bien, je crois, comment elles sont liées les unes aux autres. Si on laisse un moment de côté la question des notables, le problème est de savoir non seulement quel a été le sujet social (ou les sujets sociaux) derrière le socialisme de hier ou quel est celui actuel, mais d'interroger le statut philosophique de cette même question. Pourquoi faudrait-il être socialiste ? Sur la base de quelle raison sociale ? On a vu que, à partir des évidentes difficultés de Goldmann pour répondre à tout cet ensemble de questions, Leenhardt a pu conclure par une adhésion de la part de l'auteur à une vision tragique du monde et à une morale qui soit trans-historique.

Il s'agit d'un des thèmes du prochain chapitre, mais si on regarde les derniers essais de *Marxisme et sciences humaines*, on découvre comment le socialisme de l'autogestion n'est pas tout simplement une volonté, un désir. Dans ces articles, Goldmann insiste beaucoup et sur la différence entre ce point de vue et celui de Bloch et sur l'importance d'éviter toute fondation moraliste⁴⁸⁵. Ni une *ontologie du pas encore*, ni un volontarisme peuvent fonder une véritable pratique marxiste : comme toujours, le *pari* doit être fait à partir de l'analyse des besoins, des désirs et des rapports de pouvoir des sujets existants et actifs. C'est seulement une analyse structuraliste et génétique qui peut nous aider dans ce défi. Donc, une analyse marxiste, mais une analyse marxiste qui soit capable de rendre compte des limites des analyses marxistes précédentes, de les *expliquer* – au sens goldmannien du terme – de les actualiser : en un seul mot, de les *dépasser*.

Cette tentative de dépassement se concrétise, entre autre, par un travail compliqué et, il faut l'avouer, en partie raté, sur l'histoire d'un sujet social normalement méconnu par les autres marxistes : les couches moyennes.

484 Ce sujet sera abordé dans le prochain chapitre d'une façon plus détaillée.

485 Voir par exemple « Reflexions sur la pensée de Herbert Marcuse » in *MSH*, pp. 266-267.

Suivant ces suggestions, ce chapitre se déroulera autour de trois points : éclaircir la position goldmannienne sur les classes moyennes, montrer la tentative de reconstruction de l'histoire du mouvement ouvrier commencée pendant ses dernières années par l'auteur, examiner les analyses d'œuvres littéraires qu'il voit comme *Gestalt* de la situation politique actuelle et de ses combats.

6.2 GOLDMANN, LES TECHNICIENS ET LES CLASSES MOYENNES

Pourquoi Goldman commence-t-il à parler de couches moyennes et d'autres groupes sociaux pendant les années '60 ? S'il est difficile de donner une réponse unique et univoque, je crois important de remarquer trois éléments historiques/sociaux qui peuvent nous donner une piste dans cette tâche :

- La publication de *La nouvelle classe ouvrière* par Mallet et en général la découverte historique que la thèse marxienne de la paupérisation de la classe de travailleurs dans le système capitaliste est fautive. Goldman insiste beaucoup sur ce dernier point⁴⁸⁶.
- Le changement social de statut qui est effectivement arrivé aux anciennes couches moyennes par rapport aux précédents stades historiques du capitalisme.
- L'échec de la révolution russe par rapport au développement d'une société fidèle aux valeurs humanistes constitutives de son expérience. Le fait que, même après la mort de Staline, ces valeurs continuent à être largement trahies est une réalité non négligeable.

Une révolution théoriquement prolétaire qui échoue dans son but primaire, des classes moyennes qui changent et un prolétariat occidental qui semble toujours plus intégré à la société et similaire – au moins au niveau des revenus – de ces *nouvelles couches moyennes*, voilà des raisons historiques-sociales qui peuvent justifier le choix de Goldman. À ces considérations il faudrait ajouter aussi :

1. La difficulté de l'intelligentsia liée au Parti Communiste Français de produire des analyses à la hauteur de ce niveau de complexité.
2. La difficulté de beaucoup d'intellectuels proches de Goldman, voire Marcuse ou Adorno, de se détacher des formes traditionnelles de pratique politique en aboutissant à des analyses sociologiques à la fois très profondes et excessivement pessimistes.

C'est dans ce contexte et à l'intérieur de ce débat que la position goldmannienne montre son efficacité et sa propre originalité⁴⁸⁷.

486 Voir par exemples les argumentations sur ce sujet dans les essais « De la rigueur et de l'imagination dans la pensée socialiste » et « Socialisme et humanisme » in *MSH*.

487 Dans le prochain chapitre je montrerai comment Goldman explique sa position politique par rapport aux auteurs « dogmatiques » et aux membres de l'École de Francfort.

Toutefois, celle-ci me semble se baser sur une lecture différente – par rapport aux autres auteurs – du rôle dans la société de couches autres que le *prolétariat classique* et je ne peux que remarquer les difficultés théoriques énormes de Goldman à les définir. Il est probablement nécessaire de voir les choses de plus près.

La notion de *techniciens* semble, d'un côté, bien éclaircie : c'est une couche que s'installe dans la société du capitalisme d'organisation et qui se pose à l'opposition de la couche de technocrates. Personne ne saurait résumer mieux ce concept que Goldman même :

La société moderne tend ainsi à développer des couches relativement réduites de gens qui concentrent entre leurs mains les pouvoirs de décision, et une énorme couche qui prend de plus en plus d'importance parce que la vie sociale ne peut fonctionner que grâce à ses connaissances et à sa qualification, couche sociale qui n'est plus celle des ouvriers à la chaîne mais celle des techniciens, dans le sens plus vaste, depuis l'ingénieur jusqu'au professeur, constituée par ceux qui, dans tous les domaines, doivent avoir un ensemble de connaissances suffisant pour faire fonctionner la machine sociale, mais qui ne participent plus à la prise des décisions essentielles et qui ne sont plus que des exécutants plus ou moins respectés disposant d'un salaire plus ou moins élevé. C'est cela le phénomène essentiel vers lequel s'orientent les sociétés industrielles. Parmi les salariés, la couche d'ouvriers non qualifiés est probablement appelée à diminuer pour faire place aux techniciens qui deviendront progressivement le groupe social le plus important de la société moderne. C'est pourquoi, si les techniciens finissent par prendre conscience de leurs possibilités et de leur poids, ils pourront disposer d'un pouvoir énorme, de sorte que le grand dilemme de l'évolution de nos sociétés est celui de savoir si ce groupe social – que mon ami Mallet, pour sauvegarder la tradition marxiste, appelait « la nouvelle classe ouvrière » mais que je préfère « couche de techniciens » en donnant au mot le sens le plus large – s'orientera vers une simple insertion dans la société existante et vers une consommation croissante, ou s'il essaiera d'ouvrir à l'évolution sociale des voies nouvelles autrement favorables au développement de l'homme et à leur propre développement.⁴⁸⁸

Toutefois, il y a au moins trois questions qui se posent et auxquelles Goldman ne répond jamais directement :

1. Goldman dit préférer l'expression *techniciens* à celle proposée par Mallet de *nouvelle classe ouvrière*. S'agit-il d'une manière d'affirmer que les techniciens font partie de la classe moyenne ?
2. Peut-on attribuer à la couche des techniciens la catégorie de *classe sociale* ?

488 L. Goldman, « Les sciences humaines doivent-elles intégrer la philosophie », in *EPP*, p. 162. Ce passage montre aussi que Goldman, fidèle à Lukács, pense toujours la lutte pour le socialisme comme une lutte pour la prise de conscience du sujet révolutionnaire. On verra que ce n'est pas à ce point qu'il propose une modification de la théorie politique marxiste classique.

3. La société du capitalisme d'organisation est-elle caractérisée seulement par ce contraste possible entre techniciens et technocrates ?

Sur la première question on pourrait essayer de donner une réponse partiellement négative. L'idée que Goldmann développe à partir du 1966 est celle de voir dans la couche de techniciens le point d'arrivée historique commune de deux sujets totalement différents : le prolétariat et les anciennes couches moyennes⁴⁸⁹. Cette nouvelle réalité sociale se présente avec deux caractéristiques apparemment contradictoires :

- Les revenus sont assimilables à ceux des couches moyennes du passé, voire même majeurs⁴⁹⁰.
- Ce sujet social participe au système productif avec un rôle de totale subordination.

On verra dans le prochain chapitre que ces deux éléments sont au fondement de la nécessité de repenser la lutte pour le socialisme, ses moyens et ses buts. Il en reste que de cette manière cette couche perde sa valeur de médiation sociale entre les différentes classes. Cela veut dire, si je comprends bien l'argumentation de Goldmann, que les techniciens ont un rôle de classe ouvrière à l'intérieur du système de production et un de classe moyenne à l'intérieur de celui de consommation⁴⁹¹. Donc, on peut dire – même si Goldmann ne le fait pas – que cette couche n'est pas assimilable entièrement à la définition classique de classe moyenne et ses caractéristiques sont historiquement inédites.

Mais, s'agit-il d'une classe, dans le sens marxiste du terme⁴⁹² ? En fait, cette couche semble être constituée par des personnes très différentes entre elles. Sur cette question je crois que, à partir de l'ensemble des articles de Goldmann, la réponse est tout simplement historiquement ouverte. Si cette couche a la capacité d'intervenir sur le développement historique de la société par une

489 J'ai montré cela dans le chapitre précédent. Voir, notamment le passage déjà cité in L. Goldmann, « Réflexions sur *Histoire et conscience de classe* » in *EPP*, pp. 93-94.

490 Goldmann explique ce concept dans différents passages. À remarquer notamment celui contenu dans « Les sciences humaines doivent-elles intégrer la philosophie », où il explique que dans la « société de l'opulence » on est orienté plus vers ce que Honneth appellera le besoin de « reconnaissance » que non vers l'augmentation des revenus, qui sont désormais déjà très hauts, in *EPP*, pp. 164-166. Voir aussi, L. Goldmann « Réflexions sur *Histoire et conscience de classe* » in *EPP* p. 94-95 ou L. Goldmann « Critique et dogmatisme dans la création littéraire » in *MSH* pp. 34-35.

491 Il faut en tout cas se rappeler que chaque technicien, grâce à sa nature de travailleur spécialisé, est individuellement moins facilement remplaçable d'un ouvrier classique. Ce dépassement de l'identification de chaque individu avec la simple force de travail est déjà une énorme différence par rapport à la classe ouvrière classique et modifie le rôle de cette couche dans l'ensemble du système productif.

492 L'usage du terme *technicien* dans le média et en sociologie est très ancien. Pour une histoire de ses origines cfr. Yves Legoux, « Le concept de technicien et la sociologie », in *Revue française de sociologie*, 1960 I, pp. 286-297. L'un de premiers sociologues à utiliser cette expression a été Gurvitch. Sur la question si les techniciens forment une classe, il est à remarquer le débat entre ce dernier et Bettelheim, publié avec le titre « Les techniciens constituent-ils une classe sociale ? » in *AA.VV., Industrialisation et technocratie*, sous la dir. de G. Gurvitch, A. Colin, Paris 1949. Il reste à approfondir si la notion de technicien de Goldmann et celle de Gurvitch sont réellement la même chose.

intervention transindividuelle consciente, elle sera évidemment une classe. Ce que Goldmann peut faire maintenant est de voir s'il y a déjà quelques signes révélateur, par exemple s'il commence à exister une littérature correspondante au point de vue de cette classe potentielle. Pour cela, je renvoie au paragraphe dédié aux analyses goldmanniennes du théâtre de Genet. Il reste à rappeler que le fait qu'un groupe social ne soit pas vraiment une classe, ne lui empêche pas d'avoir une littérature ou une *vision du monde* propre (l'exemple plus classique est la noblesse de robe, qui est prise en examen dans *Le dieu caché*).

Sur la troisième question, on a plus ou moins montré que Goldmann a donné deux réponses différentes. Entre 1966 et Mai 1968 il tend à considérer que la société est en train de se polariser et le contraste entre technocrates et techniciens est désormais le seul qui compte. La révolte étudiante – ou celle des afro-américains aux États Unis – l'oblige à accepter l'idée que d'autres combats traversent la société et qu'il serait très grave de les oublier ; la révolte ouvrière, qui a accompagné celle étudiante, lui montre que la classe ouvrière classique était peut-être intégrée au système mais avait créé une importante contre-culture encore capable, dans les moments de crise sociale ou économique, d'élans révolutionnaires. Ce dernier élément, me semble le point de départ de toutes les réflexions sur le mouvement ouvrier qui seront l'objet d'étude du prochain paragraphe. En tout cas, à partir de ce choc qu'a été le mouvement de 68, Goldmann commence à complexifier sa vision de la société contemporaine.

On retourne maintenant aux couches moyennes propres aux formes passées de capitalisme. En fait, si la catégorie des techniciens me semble, finalement, plutôt bien construite et définie, celle des notables ne l'est pas. On l'a déjà dit : Goldmann se sert de cette catégorie pour justifier l'existence d'une réalité critique du capitalisme libéral différente du prolétariat. Il ressent le besoin de justifier l'existence d'un humanisme bourgeois face à la théorie de la réification qui voudrait que la pensée bourgeoise soit seulement comme orientée vers la quantification de la qualité, le profit et la réduction des hommes à des choses.

Je reviendrai sur le rapport entre notables et mouvement ouvrier dans quelques pages. Pour l'instant, je voudrais seulement préciser mieux un dernier point. Nous avons vu comment Goldmann, dans l'article sur la réification du 1959, considérait déjà certains éléments propres de l'humanisme socialiste comme non originaires du point de vue ouvrier. Cela se justifierait parce que le travail théorique de formation du socialisme aurait été fait notamment par des intellectuels issus des couches petit-bourgeoises, qui, ayant adopté le point de vue prolétaire, auraient néanmoins gardé les points les plus avancés de la vision bourgeoise du monde. J'ai déjà montré comment cette partie de l'argumentation de Goldmann était tout simplement faible et contradictoire. Or, tout ce

travail inachevé sur les classes moyennes du passé que Goldman nous consigne pendant les années 60, me semble une façon de répondre à ces apories, face aussi aux évidences sociales et politiques par lesquelles j'ai commencé ce paragraphe. Fondamentalement, il se pose des questions qui sont à la fois théoriques et politiques/pratiques : si le socialisme est une théorie/pratique humaniste qui doit dépasser dialectiquement le capitalisme en gardant ses éléments meilleurs, pouvons-nous l'expliquer en nous limitant à le faire coïncider avec la conscience de la classe ouvrière? Et, s'il y a des éléments qui viennent du dehors, comment expliquer ce phénomène à l'intérieur de l'épistémologie propre au structuralisme génétique ? Et, finalement, est-il possible que la solution de cette énigme soit aussi la raison derrière les échecs qui ont marqué l'histoire du mouvement ouvrier jusqu'à maintenant ? Il est bien évident que ces questions sont importantes pour Goldman. Toutefois, si on a compris la personnalité de l'auteur on sait déjà qu'il ne s'agit pas de la problématique primaire : aucun regard vers le passé n'a de sens s'il n'est tourné également vers le futur. Pour cela comprendre l'histoire du socialisme est un défi qui est partie d'un défi plus grand : construire une nouvelle idée et une nouvelle pratique socialiste et humaniste.

6.3 MOUVEMENT OUVRIER ET BUREAUCRATIE

Si pendant les années '60 Goldman s'affirme comme sociologue de la littérature et non comme philosophe/sociologue de la philosophie – qui était sa domaine d'activité pendant les années '40 et '50 – les toutes dernières années de sa vie le voient reprendre en main son travail plus philosophique. On retrouve dans la production de l'époque une série d'articles dédiés à des thématiques – toujours avec le regard sociologique/marxiste qui est propre à l'auteur – qui me semblent se concentrer autour de trois lignes différentes de recherche, souvent mélangées entre elles :

- Un travail plus politique/sociologique visant à expliquer la société technocratique, montrer ses tendances et ses contradictions, proposer un champ d'action claire pour les auteurs et les militants socialistes/marxistes de l'époque.
- Un autre effort pour marquer les différences théoriques avec d'autres positions marxistes ou post-marxistes comme celles de l'école de Francfort et les structuralistes comme Althusser, mais aussi Sartre, Lange et d'autres.
- Un travail marxiste sur le marxisme visant à découvrir à la fois l'origine sociale et l'histoire des différentes époques du socialisme, celui-ci vu à la fois comme pensée et comme réalité politique.

La première ligne de recherche est active déjà dès la moitié des années '60. On a déjà vu son développement tout au cours des derniers paragraphes. La deuxième est représentée d'une façon évidente par l'ensemble des essais contenus dans *Marxisme et sciences humaines*. Par rapport à la critique à Althusser il faut aussi remarquer l'essai « Marxisme et idéologie » qui contient probablement la meilleure critique du structuralisme écrite par Goldman, plus pénétrant même que l'article déjà cité sur les *Thèses sur Feuerbach*.

La troisième ligne de recherche me semble la moins étudiée par les lecteurs de Goldman, avec de remarquables exceptions telles que, par exemple, le livre de Löwy et Naïr⁴⁹³ ou celui de Cohen⁴⁹⁴. Elle se caractérise par deux lignes internes, très proches mais en tout cas partiellement séparées :

1. Le travail sur Lukács, l'origine sociale et intellectuelle de son effort philosophique et sa validité actuelle⁴⁹⁵. On sait très bien que Goldman voulait dédier un ouvrage à Lukács et à ses rapport avec l'existentialisme, dont une petite partie, suivie par les cours universitaires de l'année 1967-1968, a été publiée à titre posthume avec le titre de *Lukács et Heidegger*. À l'intérieur de ce cadre, je crois important de remarquer l'article « Réflexions sur *Histoire et conscience de classe* », qui est probablement le lieu où Goldman marque le plus clairement possible sa propre position par rapport au maître.
2. Étude sur les origines du marxisme comme forme de pensée, son histoire et ses époques. À l'intérieur de cela, comme il est évident à partir des paragraphes précédents de mon travail, Goldman s'interroge sur le fondement social du phénomène. Il s'agit d'un travail qu'il considère à la fois comme fondamental et non accompli. Les thématiques principales sont l'histoire des mouvements ouvriers en Europe et en Russie et l'histoire des différents types de bureaucraties qui se sont développées à l'intérieur de la société libérale et de celle interne au mouvement ouvrier et d'après l'état soviétique. Et pour finir, la question de la réification qui reste la pierre angulaire et la raison d'être de la critique marxiste de la société. Certains articles, dont ceux qui seront l'objet du prochain chapitre, se concentrent aussi sur les raisons pour lesquelles historiquement les mouvements socialistes n'ont pas réussi à fonder de société où les valeurs humanistes propres à la philosophie marxiste soient présentes.

Ici je vais traiter surtout ce dernier point, celui donc de l'histoire du marxisme. Il est en tous cas fondamental – je me répète – de bien cadrer cette démarche de la pensée de Goldman comme l'une parmi d'autres, dont l'ensemble montre – et on le verra – le besoin de l'auteur de retourner au fondement philosophique et historique de sa propre pensée.

493 S. Naïr, M. Löwy, *Lucien Goldman ou la dialectique de la totalité*, p. 80-91

494 M. Cohen, *The Wager of Goldman*, p. 249.

495 On parle évidemment du Lukács avant 1927.

Goldmann a toujours montré son intérêt pour la réalisation d'une histoire marxiste du marxisme. Il suffit de rappeler ici que déjà les ouvrages sur Kant et Pascal étaient pensés au début comme partie d'un travail plus vaste sur la dialectique, qui devrait arriver jusqu'à Marx. Mais Goldmann n'a jamais produit comme à la fin de sa vie des tentatives aussi solides de relire le marxisme d'un point de vue marxiste. Ce besoin me semble déjà indiquer l'importance de clarifier ses propres bases évoquées tout-à-l'heure.

Les essais sur lesquels je vais fonder ma reconstruction de cette partie de la pensée goldmannienne sont les suivants : « Pour une approche marxiste des études sur le marxisme »⁴⁹⁶, « Philosophie et sociologie dans l'œuvre du jeune Marx »⁴⁹⁷, « Réflexions sur *Histoire et conscience de classe* »⁴⁹⁸, « Idéologie et marxisme »⁴⁹⁹, « Les sciences humaines doivent-elles intégrer la philosophie ? »⁵⁰⁰, « Révolution et bureaucratie »⁵⁰¹ et « La dialectique aujourd'hui »⁵⁰². Je vais utiliser aussi, partiellement, certaines pages du travail de Nair et Löwy comme guide et point de référence interprétative du texte. Il y a après toute une série d'essais goldmanniens, dont ceux qui terminent *Marxisme et sciences humaines*, qui seront présentés dans le prochain chapitre, mais qui ont ici le rôle de préciser le véritable enjeu, c'est-à-dire que l'étude de l'histoire du mouvement ouvrier et socialiste est surtout un travail sur les raisons d'un échec: l'échec jusqu'aujourd'hui de la mission humaniste et émancipatrice du socialisme⁵⁰³. Voici pourquoi un de ces articles affirme : « il est urgent de revenir, en se libérant des slogans qui encombrant non seulement la vie politique, mais encore la pensée théorique du mouvement socialiste, à des analyses positives, aussi précises que possible, de l'évolution sociale et politique du monde depuis le 1917 »⁵⁰⁴.

Histoire et conscience de classe présente la célèbre idée que le marxisme serait l'auto-conscience du sujet prolétaire, qui serait le sujet absolu de l'histoire de notre époque : la personnification historique du *Geist* hégélien. Est-ce le commencement théorique pour une fondation historique-sociale du marxisme pour Goldmann, même libéré de son côté apocalyptique ? Zima semble répondre positivement. S'il est évident que cette position rentre en crise pendant les années '60, le sociologue nous dit que pour Goldmann, la tâche est de retrouver un nouveau sujet de l'histoire⁵⁰⁵. Cette idée que le sujet pour Goldmann doit être un sujet/*Geist* me semble la base de tout le discours que Zima présente au début de son ouvrage : le fondement de la différence entre la

496 In *MSH*.

497 *Ibidem*.

498 In *EPP*.

499 *Ibidem*.

500 *Ibidem*.

501 *Ibidem*.

502 In *CCSM*.

503 L. Goldmann, « Socialisme et humanisme », in *MSH*, p. 290.

504 *Ibidem*, p. 291.

505 P. Zima, *Goldmann*, pp. 9-14.

dialectique positive de la praxis goldmannienne et celle *négative* d'Adorno. Cette idée, dont je vais tenter de démontrer l'invalidité partielle, conduit souvent Zima à une lecture des textes non précise. Parlant de la querelle entre Althusser et Goldman, il explique :

À la différence d'Althusser qui trace une coupure entre Marx et Hegel, Goldman continue à voir dans Marx un hégélien : « La deuxième grande catégorie hégélienne – écrit-il dans son essai *La dialectique aujourd'hui* – qui n'a rien de mystérieux ou de spéculatif, est celle de l'identité – selon moi partielle, selon Hegel totale – du sujet et de l'objet, qui est simplement l'affirmation que l'humanité est historique, si le sujet de l'action, de la création et de la praxis sont les groupes sociaux – Marx précisera : les classes sociales –, si les groupes sociaux sont des sujets collectifs, alors toute pensée sur l'histoire et la société est science et conscience, le groupe qui pense est le sujet et l'objet de la pensée... *Le Capital* est une pensée du prolétariat sur le prolétariat... ».⁵⁰⁶

Dans ce texte il cite l'un des derniers articles de Goldman et l'un des articles que je vais utiliser pour démontrer que l'auteur avait une position sensiblement différente de celle imaginée par Zima. Lukács – entre beaucoup d'autres – nous a déjà expliqué que citer c'est déjà interpréter. Il est donc intéressant de voir la citation exacte du texte goldmannien, précisément certains des passages omis par Zima :

[...] si les groupes sociaux sont des sujets collectifs, alors toute pensée sur l'histoire et la société est science et conscience, le groupe qui pense est le sujet et l'objet de la pensée. Si par exemple – cela peut se discuter – le marxisme est la pensée du prolétariat, alors *Le Capital* est une pensée du prolétariat sur le prolétariat [...].⁵⁰⁷

L'auteur considère donc ici l'idée que le marxisme comme la tête du prolétariat soit une hypothèse – dont on peut/doit discuter – utilisée à titre d'exemple, et Zima *oublie* de remarquer cet élément. Quelqu'un pourrait dire que Goldman ne dit jamais, dans ce texte, que cette hypothèse est fautive. Il faut dire qu'à l'intérieur des articles sur un même argument, le philosophe-sociologue franco-roumain a toujours eu l'habitude de répéter avec peu de variations les mêmes argumentations et les mêmes exemples. Dans un autre article, de fait, on lit le même raisonnement : « En effet, si à titre d'exemple, nous supposons que les écrits de Marx expriment la perspective du prolétariat et se rattachent à la conscience virtuelle de celui-ci, alors à travers *Le Capital* le prolétariat pense non seulement la société capitaliste dans son ensemble, mais se pense lui-même en tant que partie de cette société »⁵⁰⁸. On voit bien que même ici Goldman considère l'idée que le marxisme soit l'expression du sujet prolétariat comme une simple hypothèse. Il est clair que mon discours se base sur l'idée que cette hypothèse soit considérée comme non prouvée par l'auteur et que, donc, Zima ait

⁵⁰⁶ *Ibidem*, p. 23.

⁵⁰⁷ L. Goldman, « La dialectique aujourd'hui », in *CCSM*, p. 163.

⁵⁰⁸ L. Goldman, « Réflexions sur *Histoire et conscience de classe* », in *EPP*, p. 87.

mal compris. Il est suffisant, par ailleurs, de lire ce que Goldman dit dans un autre article où il répète le même exemple, mais cette fois en prenant position d'une façon moins ambiguë : « Si je prends l'exemple de la pensée de Marx, je viens déjà de dire que je ne crois pas que cette pensée [...] correspondait à celle du prolétariat révolutionnaire, mais si nous admettons provisoirement cette thèse – puisqu'il s'agit ici seulement de clarifier un problème méthodologique – alors la théorie marxienne n'est pas seulement la théorie prolétarienne de la société mais une théorie prolétarienne du prolétariat lui-même et de son rôle à l'intérieur de cette société »⁵⁰⁹. Il faut dire que Löwy et Nair ne sont pas tombés dans la même erreur. Cela ne peut pas surprendre. La raison est expliquée par le même Goldman dans un autre passage, faisant référence à des débats avec Löwy sur le thème :

Comment est né le marxisme ? À quoi a correspondu la pensée de Marx ? Il y a une réponse courante (il y a même une thèse qui a été faite chez moi à ce sujet, par Michel Löwy et qui a essayé de me convaincre)⁵¹⁰ selon laquelle Marx exprimait la pensée du prolétariat. Que Marx assigne au prolétariat une place révolutionnaire fondamentale, c'est évident ; mais que cette pensée soit, au moment où elle est née en France, en Angleterre, la pensée du prolétariat [...], je n'en suis pas sûr.⁵¹¹

Il est donc clair que Goldman à cette époque remet en question l'idée du marxisme comme pure expression du point de vue du prolétariat, même si cette idée n'est exprimée d'une manière directe que dans un seul article. Cette idée est la base de sa tentative de comprendre et d'expliquer le marxisme dans tous ses passages historiques. Il faut en tout cas préciser dès maintenant que cette idée ne veut pas dire que pour Goldman il n'y a aucun rapport entre la pensée de Marx ou de Lukács et la classe ouvrière. Il s'interroge sur ce rapport et il tend à considérer comme non acceptable et trop simpliste l'idée que le marxisme soit l'auto-conscience du prolétariat, sa *conscience de classe attribuée*. On verra que cela n'empêchera pas le prolétariat révolutionnaire d'avoir un rôle fondamental dans la naissance de la pensée socialiste et marxiste⁵¹².

509 L. Goldman, « Idéologie et marxisme », in *EPP*, p. 113.

510 Il s'agit de la thèse de Doctorat de Löwy publiée après avec le titre : *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*.

511 L. Goldman, « Révolution et bureaucratie » in *EPP*, p. 173. L'ouvrage de Zima est à la fois très profond et parfois superficiel et on y retrouve beaucoup d'erreurs (ou des éléments non bien précisés) semblables. Par exemple, à la page 33, il explique un passage de « La dialectique aujourd'hui » où Goldman avoue la possibilité que la classe technocratique soit en train de s'orienter elle-même vers des dynamiques d'autogestion, donc d'intégrer à soi la forme de résistance des couches moyennes. Zima ajoute que tout cela n'empêcherait pas Goldman de se dire solidaire avec ces derniers et de conclure que « Nous voulons la révolution, il faut la faire... ». Cela semble montrer un Goldman *volontariste*. En fait, si on lit ce que Goldman dit exactement – « C'est précisément la grande valeur de la dialectique que de ne pas juger moralement, de ne pas seulement dire : nous voulons la démocratie, il faut l'introduire, ou : nous voulons la révolution, il faut la faire, mais de se demander quelle sont les forces réelles de transformation [...] – on comprend qu'il essaye d'expliquer exactement le contraire. L. Goldman, « La dialectique aujourd'hui », in *CCSM*, pp. 180-181.

512 Je renvoie à la conclusion de ce paragraphe pour des hypothèses de lectures plus précises sur ce sujet.

J'ai déjà précisé que ce travail est présenté par l'auteur comme une démarche encore en grande partie à accomplir⁵¹³. Pourtant, il montre la direction qu'il aurait probablement fait prendre à ses études dans les années '70, si son décès n'était pas venu y mettre fin. Pour cela, le travail d'interprétation est ici plus compliqué que dans d'autres cas.

De toute façon, les articles que je prends ici en examen ouvrent à différentes lignes théoriques. Il s'agit, d'abord, d'une tentative de faire une histoire du marxisme, une histoire sociologique – c'est-à-dire une histoire à la Goldmann – ; liée à cela on a une sorte d'enquête sur les subjectivités sociales qui ont animé et conduit cette histoire ; finalement on retrouve un travail en perspective visant à trouver de nouvelles subjectivités critiques de l'existant et un futur à ce qu'aujourd'hui on pourrait appeler « l'hypothèse communiste » ou en tout cas « socialiste »⁵¹⁴.

Le dernier point est celui qu'on a déjà développé auparavant des possibilité révolutionnaires de la classe des techniciens. On remarque à cet égard beaucoup de passages de la conférence « Les sciences sociales doivent-elles intégrer la philosophie ? » adressée directement à un public de cadres, donc de techniciens. Goldmann ajoute au discours déjà développé pendant les années 1964-1967, l'idée de l'intervention dans les combats des groupes subalternes, comme par exemple la communauté noire aux États Unis ou même des étudiants⁵¹⁵. Il est impossible de ne pas y voir un effet de Mai '68 et pourtant cela me semble une lecture vraie mais réductrice: Goldmann est en train de se mesurer avec la complexité de la société et de s'interroger sur les rapports entre classes moyennes et groupes plus révolutionnaires. La lutte étudiante influence aussi sa pensée, mais comme toujours une influence est quelques chose à expliquer, elle est un problème pour le chercheur, c'est-à-dire une question, non une réponse. Goldmann voit dans cette lutte la démonstration que la bipolarisation de la société entre dominants et dominés risque de cacher le rôle d'autres groupes sociaux, parfois marginalisés (voir les afro-américains aux E.U.), parfois issus de classes moyennes (voir les étudiants du Mai parisien). Cela sera repris à la fin de ce chapitre.

L'histoire du marxisme racontée par Goldmann se présente comme tout-à-fait particulière. L'auteur a toujours expliqué que le marxisme est une pensée moniste et dialectique. Cela est vrai à condition de ne considérer comme marxistes que les auteurs qui ont maintenu cette *vision du monde* qui était propre à Marx. Mais si on regarde bien l'histoire de toutes les pensées qui se considèrent marxistes, de tous les mouvements politiques et partis jusqu'aux expériences des socialismes dits réels nous voyons bien – et Goldmann le constatait – que cette vision dialectique a été toujours

513 Par exemple dans « Pour une approche marxiste pour l'étude du marxisme » Goldmann avoue que ses recherches sont encore peu avancées.

514 Je fais référence ici surtout aux efforts faits par Badiou, Zizek et d'autres pour parler de « L'idée du communisme », cfr. A. Badiou, S. Zizek, *L'idée du communisme*, Lignes, Paris 2009.

515 On retrouve beaucoup de références à ces thématiques dans les derniers essais de Goldmann. D'ailleurs il s'agissait de thématiques à la mode à l'époque.

minoritaire. Ce qu'on appelle marxisme est l'ensemble des différentes théories matérialistes, qui du moins dans les apparences peuvent sembler proches.

Goldmann avoue que le marxisme en tant que pensée parmi d'autres à toujours subi l'*influence* des différentes théories, notamment celles dominantes, voir le positivisme⁵¹⁶. L'auteur conçoit donc l'existence de deux lignes, deux courants dans le marxisme :

1. Un courant ou une tradition⁵¹⁷ dialectique dont les expressions majeures sont Marx lui-même⁵¹⁸, Lukács (jusqu'au 1927), Korsch, Luxemburg, Trotsky, Gramsci et Lénine à partir de *État et révolution*. Évidemment Goldmann s'inscrit lui-même dans cette tradition, sous certaines réserves cependant.
2. Un autre courant, positiviste, même si caractérisé par des positions apparemment en forte contradiction entre ses représentants, dont les personnalités majeures sont : Engels (*Dialectique de la Nature* et *Anti-Dhuring*), Kautsky, Bernstein, Bucharin, Lénine (dans la plupart des ses ouvrages, notamment *Matérialisme et empiriocriticisme*), Staline et Althusser.

Si on reste dans le cadre d'une analyse d'un point de vue de vision du monde, quelles sont les caractéristiques de ces deux traditions ? D'une façon très schématique :

Le marxisme dialectique est une pensée (et une action, par conséquent) rigoureusement moniste. Elle se fonde, et on le sait déjà, sur la coïncidence entre *sujet* et *objet*. Même si Goldmann considère que cette coïncidence n'est que partielle, il s'agit selon lui d'un héritage très positif de la dialectique hégélienne⁵¹⁹. Si on fait exception de Goldmann, tout penseur ou politicien marxiste dialectique, à partir de Marx, a considéré le prolétariat comme sujet révolutionnaire de l'histoire et la révolution comme moment de prise de conscience de ce sujet. Pour cela ces penseurs/politiciens ont toujours insisté sur la démocratisation des partis/mouvements politiques, ils ont eu des positions plus proches du spontanéisme et ils ont critiqué toute bureaucratisation. Inutile, dans ce contexte de remarquer qu'il s'agit d'un marxisme humaniste.

- Le marxisme positiviste est une pensée, au-delà de son interprétation de soi-même, dualiste, à la fois strictement mécaniste/déterministe et idéaliste et moralisant⁵²⁰. En effet, il distingue rigoureusement entre jugement de valeur et de fait, il a des prétentions d'objectivité absolue,

516 L. Goldmann, « Réflexions sur *Histoire et conscience de classe* », in L. Goldmann, *EPP*, p. 78.

517 Souvent Goldmann utilise l'expression « orientation », cfr. par exemple *ibidem*.

518 À la suite du travail de Löwy, Goldmann a sur le jeune Marx une position un peu différente, le jugeant encore dualiste et non dialectique jusqu'aux *Onze thèses*. Cfr. l'essai, L. Goldmann, « Philosophie et sociologie dans l'œuvre du jeune Marx », in *MSH*.

519 Dans « Idéologie et marxisme », Goldmann – pour répondre aux thèses du *Pour Marx* d'Althusser – fait tout un travail de distinction entre les héritages positifs et les héritages négatifs de l'hégélisme dans la pensée de Marx. Il s'agit d'un moment précieux pour la compréhension du point de vue de l'auteur (par exemple vis à vis de la différence entre *réification* et *aliénation*).

de scientificité à la manière des sciences dures.⁵²¹ Ce marxisme considère que le prolétariat n'a pas en soi des véritables positions révolutionnaires, mais qu'il tend à se conformer à des positions basées sur la *trade-union*. Pour cela, une école abandonne l'hypothèse révolutionnaire (Bernstein) et l'autre considère que la révolution est une idée qu'il faut introduire dans la conscience prolétaire de l'extérieur (Lénine). À ces deux positions correspond la création des partis sociaux-démocratiques et de ceux communistes/léninistes. Dans les deux cas, le parti se structure d'une façon très peu démocratique et on constate la naissance de nouvelles formes de bureaucratie. Il est simple de deviner une dérive anti-humaniste à l'intérieur de cette tendance.

Au niveau historique, au-delà de certaines exceptions dont on parlera, on a vu une sorte d'alternance dans l'hégémonie entre les deux positions. Si pendant les *années '40* du 19^{ème} siècle Marx développe son matérialisme dialectique, cette position rentre politiquement en crise à partir de la fin de cette décennie. C'est le moment qui culmine dans l'oubli de Hegel et dans le développement du révisionnisme de la deuxième internationale et des positions révolutionnaires à la *Que faire ?* de Lénine⁵²². Mais à partir de 1917 on a une autre décennie où la position dialectique redevient majoritaire. Après cette période, le Stalinisme réimpose une idée positiviste qui, à travers de grosses transformations, est resté dominante jusqu'à aujourd'hui⁵²³.

De cette chronologie Goldmann tire différentes conclusions. D'abord, que la position dialectique est toujours liée au développement d'une situation sociale réellement révolutionnaire (voir les années '40 du 19^{ème} ou la période de la révolution russe)⁵²⁴ ; et puis, que les deux positions ont eu des résultats très différents : si la position dialectique est probablement la meilleure théoriquement, dans les faits, les résultats politiques les plus importants ont été obtenus par les *positivistes*. Or le travail sociologique/historique doit effectivement se confronter avec ce

520 Si on prend en considération les réflexions sur le monisme faites auparavant, on voit bien qu'un marxisme positiviste, logiquement moniste, mais qui réduit totalement le sujet à l'objet est aussi possible. De cette manière la subjectivité cesse d'exister, comme dans les formes de structuralisme les plus radicales et le monisme cesse d'être dialectique. D'ailleurs, Goldmann ne fait pas cette réflexion dans cet essai et il considère tout marxisme positiviste comme dualiste.

521 Différents passages contenus dans ces articles témoignent de cette idée, peut-être paradoxale, d'un point de vue commun entre auteurs à priori très différents. Par exemple : « Si nous essayons, sur le plan théorique, de nous demander quelles étaient les idées fondamentales de cette attitude mécaniste, nous ne pourrions que reprendre la thèse fondamentale de la séparation des jugements de fait et des jugements de valeur, ce qui donnait lieu tout autant à une sorte d'idéalisme moralisant ou technicien qu'à une conception mécaniste. Il est assez caractéristique que c'est dans cette orientation que se développe l'idée d'une science objective marxiste de la société, d'une sociologie marxiste. Elle sera d'ailleurs développée tout autant par des sociaux-démocrates réformistes en Occident que par des théoriciens communistes. On la trouvera chez Boukharine, on la trouvera implicitement chez Staline, on la trouvera bien entendu dans les écrits de Max Adler ; il est important qu'un seul et même livre ait pu jouer le rôle sinon de Bible du moins d'ouvrage important d'un côté que de l'autre – je pense au *Capital financier* de Hilferding », L. Goldmann, « Idéologie et marxisme » in *EPP*, p. 133.

522 Cfr. par exemple, L. Goldmann, « Révolution et bureaucratie », in *EPP*, pp 176-177.

523 Dans quelques pages on va expliquer un peu mieux ce schéma historique.

524 Cfr. par exemple, L. Goldmann, « Révolution et bureaucratie », in *EPP*, pp 178.

problème : pourquoi la position dialectique a souvent été vouée à l'échec ? Les tragédies de Luxemburg et Trotsky, leurs fins liées à des comportements très peu moraux de leurs adversaires, ne doivent pas cacher le fait que, derrière les cas humains, il y a un échec qui a des raisons historiques et sociales. Cet échec doit se manifester à l'intérieur de la pensée sous forme d'erreur.

Goldmann suit exactement ce schéma. Si philosophiquement et politiquement il se considère comme solidaire des positions de Lukács et, avec de différentes nuances, de Luxemburg (mais aussi Trotsky), il avoue qu'ils ont fait un erreur sociologique très grave. La base théorique de *Histoire et conscience* de classe comme celle de l'action politique de Rosa Luxemburg est cette idée que le sujet de l'histoire et de la révolution soit le prolétariat. Donc la lutte politique est une lutte pour sa prise de conscience. Il s'agit d'un erreur tragique⁵²⁵ dont seul Lukács aura le temps de s'apercevoir. Sur ce point là – partiel mais décisif – Kautsky, Bernstein, Lénine, etc. avaient raison : le prolétariat n'est pas une classe constitutionnellement révolutionnaire⁵²⁶.

Cela peut sembler une récusation de toute idée propre au marxisme et surtout aux opinions que Goldmann avait exprimées auparavant. En fait, Goldmann reste très proche de ce qu'il disait pendant les années cinquante. De fait, il ne pense pas que le prolétariat n'ait eu aucun rôle dans le mouvement socialiste ou qu'il n'ait eu qu'un rôle passif. Au contraire, d'une façon tout-à-fait cohérente avec, par exemple, l'essai sur la réification contenu dans *Recherches Dialectiques*, il considère que :

- Le prolétariat est pendant le capitalisme libéral constitutionnellement résistant aux phénomènes de réifications⁵²⁷
- Le prolétariat, dans la même période, développe une « contre-culture » qui s'oppose à celle dominante⁵²⁸

Or, l'importante nouveauté par rapport aux écrits précédents, notamment ceux des années cinquante, est que Goldmann considère cette « contre-culture » prolétaire comme réformiste et normalement non révolutionnaire. Mais il ajoute un troisième point :

- Le prolétariat assume une position révolutionnaire pendant les moments de crises sociales⁵²⁹.

525 J'utilise ce terme ici dans son sens normal, plus large que celui goldmannien.

526 C'est une idée, par ailleurs totalement étrange au premier Goldmann, qui est défendue dans différents passages de ses derniers articles et qui est notamment l'une des bases théoriques de deux articles : « Marxisme et idéologie » et « Révolution et bureaucratie ». Dans ces derniers elle est explicitée à plusieurs reprises.

527 L. Goldmann, « La dialectique aujourd'hui », in *CCDM*, p. 174 et L. Goldmann, « Révolution et bureaucratie », in *EPP*, pp. 174-175.

528 *Ibidem*.

529 Ceci est dit moins explicitement. En effet, il serait plus correct de dire que le prolétariat a eu des positions révolutionnaires à l'intérieur de situations de crises – voir par exemple L. Goldmann, « Révolution et bureaucratie » in L. Goldmann, *EPP*, pp. 178-179 – et ceci est lié à sa situation sociale à l'intérieur de la société capitaliste classique et libérale. Il serait pourtant erroné d'en conclure que le prolétariat assume une posture révolutionnaire suite à n'importe quelle crise ; le contexte de la société reste important. Par exemple, on le verra, pendant les années '20 en Europe, il y aura une grande crise qui poussera une partie du prolétariat vers des positions extrémistes,

Il est donc correct de dire que pour Goldman, le prolétariat, grâce aussi au rôle joué par Lénine et son parti, a effectivement fait une révolution en Russie pendant l'*Octobre rouge* de 1917. Et une des causes, mais non la seule, a été la guerre et la crise sociale créée par cette guerre.

Mais tout cela ne rend pas le cadre beaucoup plus clair. Afin de mieux appréhender la question, il est important d'étudier l'analyse sociologique que Goldman propose du marxisme/socialisme.

Goldman considère que l'histoire des organisations socialistes est, si on veut, l'histoire de formes de bureaucratie⁵³⁰. Pourtant, il est important de préciser qu'il considère toujours que le terme bureaucratie ne veut rien dire. Et cela car il désigne des phénomènes très différents :

Si on parle de bureaucratie en général, on n'a absolument rien de précisé au niveau opératoire. La bureaucratie des pays, disons démocratiques, de l'Occident, qui a eu sa fonction, qui a été très efficace, est tout autre chose que la bureaucratie soviétique, et je crois que la bureaucratie du temps de Lénine est autre chose que la bureaucratie de la période stalinienne ou que la technocratie qui s'est développée maintenant en Occident et qui, probablement [...] se développe aussi dans les pays socialistes. Et il est impossible de savoir où se situent les différences opératoires et nous définissons simplement la bureaucratie, car chacune de ces bureaucraties est un élément de la structure sociale globale, lié à la stratification, à une certaine dynamique, à une certaine superstructure ; et c'est à l'intérieur de cette structure globale, qu'il s'agit précisément de mettre en lumière, que nous pourrions comprendre les différents types de bureaucratie.⁵³¹

Avec ce constat Goldman nous introduit à l'idée que cette histoire de la bureaucratie est une histoire de transformation d'une forme bureaucratique à une autre. S'il existe une bureaucratie aussi dans des pays ou des organisations non socialistes, il existe même différentes formes d'organisation socialiste et donc de cadres et de bureaucraties propres à chaque forme⁵³².

L'idée est que, à l'intérieur des mouvements socialistes, les dirigeants de ces nouvelles structures cessaient d'être des ouvriers, même quand ils étaient issus de cette classe, pour devenir des cadres, c'est-à-dire classe moyenne, des *notables*⁵³³. Or, la classe moyenne – on peut se rappeler

révolutionnaires dans l'idéologie, mais tout-à-fait conservatrices dans la pratique, voir *ibidem*, pp. 180-182. En fait, le révolution russe semble être pour Goldman le résultat d'une crise à l'intérieur d'une société qui a perdu la plupart de sa classe moyenne.

530 Dans ce contexte mon effort est celui de montrer la parfaite cohérence entre trois articles différents : « Idéologie et marxisme », « Révolution et bureaucratie » et « Réflexions sur *Histoire et conscience de classe* »

531 L. Goldman, « Révolution et bureaucratie », in *EPP*, p. 170.

532 Pour cela Goldman ajoute que de la même manière que le concept de « bureaucratie » n'est pas « opératoire », la même chose est valable exactement pour « socialisme » (et, en fait, aussi « capitalisme »). Une hypothèse qui me semble plausible, mais que je ne peux pas prouver, est que l'objectif de la critique c'était l'ami S. Mallet qui à l'époque parlait beaucoup de bureaucratie.

533 Cela peut surprendre, mais en effet il suffit de lire la définition, déjà citée, des « notables de l'opposition » dans « Possibilités d'action culturelle à travers les media » in *CCSM* pp. 32-33 ou le passage dans le même « Révolution et bureaucratie » où Goldman affirme que Lénine « sait très bien » que les cadres d'origine ouvrière, « dans la

ici de ce que Marx disait dans *Misère de la philosophie* – n'est pas une classe révolutionnaire. Pour comprendre le point de vue de Goldmann sur ce sujet il suffit de répéter que selon lui la forme romanesque à héros problématique est bien évidemment une forme de création culturelle *critique*, mais dans ses formes les plus pures elle n'est jamais révolutionnaire⁵³⁴.

Ainsi, les partis et les mouvements socialistes se trouvent caractérisés par une situation très particulière. À priori, ils sont à la fois l'expression de la contre-culture propre au prolétariat, qui fait office de base sociale pour leur radicalisme culturel, et d'une bureaucratie de dirigeants, qui a des valeurs et des intérêts qui ne coïncident pas forcément avec ceux des prolétaires. Mais, si aucune des deux classes n'est révolutionnaire, comment est-il possible qu'une pensée comme le matérialisme dialectique se soit développée dans cet humus ? La réponse de Goldmann est sur ce point consciemment fragmentaire et insuffisante. Marx et Lukács seraient l'expression de situations à la fois de crise et de révolution. Le prolétariat devient une classe révolutionnaire pendant certaines situations de crises. Cette ouverture à la révolution crée l'espace pour le développement d'une pensée révolutionnaire à l'intérieur des mouvements socialistes. Goldmann reconnaît la valeur de la recherche de Löwy par rapport à l'importance de la rencontre de Marx avec le prolétariat français dans les années '40. Avant cet épisode, les positions marxistes étaient encore rigoureusement dualistes⁵³⁵. Et, comme on l'a déjà dit, *Histoire et conscience de classe* est un ouvrage – dans le bon et dans le mauvais sens – issue de la situation révolutionnaire en Russie (comme les ouvrages dialectiques de Lénine).

Le problème, dont Goldmann est parfaitement conscient, est que cette *explication* n'est pas capable de nous expliquer grand chose des phénomènes révolutionnaires et dialectiques présents en situations minoritaires dans les mouvements socialistes pendant les époques où le prolétariat était bien loin d'avoir une orientation révolutionnaire. Pourquoi, par exemple, la pensée de Rosa Luxemburg s'est développée dans le contexte allemand, au sein d'un mouvement ouvrier qui n'avait aucune véritable attraction pour une solution révolutionnaire ? Goldmann croit qu'un discours pareil serait justifiable s'agissant du trotskisme. L'auteur avoue ne pas avoir de réponse sur ce point⁵³⁶. La mort l'empêchera d'en formuler une par la suite. Pour ce qui concerne notre démarche, on va revenir sur ce sujet dans quelques instants.

De toute-*façon*, il est important pour Goldmann de remarquer qu'à chaque époque un rapport organisation/classe différent a existé. Pour cela il existe à la fois des bureaucraties socialistes

mesure où il deviennent des révolutionnaires professionnels, [...] ils ne sont plus des ouvriers », *EPP*, p. 177, pour comprendre que Goldmann défende cette idée. Je vais revenir sur cette thématique à la fin de ce paragraphe.

534 Voir, dans ce contexte, tous les efforts faits dans *PUSDR* pour rattacher Malraux à une situation politique déjà évoluée

535 L. Goldmann, « Philosophie et sociologie dans l'œuvre du jeune Marx », in *MSH*, p. 147.

536 L. Goldmann, « Révolution et bureaucratie », in *EPP*, p. 174

fondamentalement conservatrices et d'autres révolutionnaires. Quelle est, alors, l'histoire du socialisme pour Goldman ?

Si la rencontre entre Marx et le prolétariat français donne l'opportunité du développement d'une pensée dialectique, révolutionnaire et moniste, après la fin des années '40, le prolétariat vit une période de lente intégration au système. Cette intégration ne peut pas être totale et sans prix. Si on perd la perspective révolutionnaire, on garde en tout cas l'exigence d'un point de vue critique, d'une contre-culture. Cette apparente contradiction doit être résolue par un mouvement qui serait à la fois réformiste, conservateur et révolutionnaire :

La problématique fonctionnelle de la classe ouvrière qui s'oriente vers une intégration est probablement la suivante. Intégrée, elle ne sera pas révolutionnaire, mais ne pouvant pas être chez elle dans la société capitaliste, orientée vers les valeurs qualitatives, des valeurs de communauté, il faut créer à l'intérieur de la société bourgeoise une sorte de société particulière où elle soit chez elle, car elle ne peut pas y être à l'aise comme le petit boutiquier, comme le capitaliste, et elle s'intégrera d'autant plus facilement qu'elle peut s'intégrer sur le plan politique et économique tout en ayant son monde à elle qui, sur le plan idéologique, s'oppose à cette société bourgeoise. D'où cette social-démocratie, allemande notamment, mais il y a les autres, avec son programme à long terme de création d'un autre monde, mais qui, en fait, pousse à une intégration qui en fait le parti réformiste, le parti le plus libéral. Et il se crée bien entendu une bureaucratie toute puissante, mais qui doit être libérale et qui est, en fait, libérale ; elle manipule, mais il faut que le parti socialiste soit le foyer de tout ce qui se réclame du marxisme parce que sinon des problèmes se posent. Non seulement on y garde Bernstein, mais on y garde aussi Rosa Luxemburg, on y garde l'aile gauche ; plus encore on lui confie finalement le secteur où l'on fabrique l'idéologie (en partie tout au moins) : l'école des cadres. Parce que l'idéologie fonctionnait, et précisément une idéologie de gauche qui correspondait à une réalité intégrationniste. La politique pratique qui correspond à cette situation est – je viens de le dire – une politique qui se situe à l'aile plus démocrate du libéralisme.⁵³⁷

Donc le radicalisme devient *fonctionnel* à une pratique tout-à-fait non radicale⁵³⁸. À côté de cela, comme on a dit, on voit le développement d'une vision du monde fondamentalement positiviste, dualiste et donc, forcément, non dialectique.

Du côté russe, les choses sont à peu près comme on les a déjà décrites. Goldman considère la position de Lénine comme fondamentalement non dialectique, jusqu'à la dernière période. Il est vrai qu'il avait eu des moments antérieurs où il avait essayé de se rapprocher du point de vue du

537 *Ibidem*, pp. 174-175.

538 Cette notion de *fonction* mériterait d'être mieux approfondie. Malheureusement, je n'aurai pas le temps de le faire.

prolétariat révolutionnaire, à l'époque des situations les plus politiquement tendues⁵³⁹. Mais c'est exactement à partir d'un point de vue non dialectique que Lénine a créé et organisé son parti. Ayant analysé le « maximum de conscience possible » pour le prolétariat – et aussi les paysans et d'autres groupes sociaux de la société russe de l'époque – il conclut qu'il faut créer une organisation bien disciplinée de révolutionnaires professionnels. C'est le fondement de la querelle avec Luxemburg et cela crée une bureaucratie tout-à-fait différente que celle des partis social-démocratiques⁵⁴⁰.

Mais que se passe-t-il en 1917 ? Selon Goldmann la guerre pousse le prolétariat vers des positions de plus en plus radicales. Cela met le parti de Lénine face à une situation nouvelle. Nouvelle mais non inédite, car une situation pareille s'était déjà manifestée en 1905, quand le prolétariat russe avait produit la première rupture du cadre apparemment stabilisé de la société tsariste :

La première rupture de cette situation se produit en 1905 en Russie, avec la création du soviet de Petrograd, action révolutionnaire relativement spontanée du prolétariat qui met fin à une longue période de stabilité et de tendances intégratives.. L'expression politique de cet événement correspond d'ailleurs à la situation idéologique : les bolcheviks, qui avaient préconisé une révolution dirigée par une organisation de révolutionnaires professionnels et avaient créé cette organisation en se séparant des mencheviks, se trouvent avoir une influence relativement faible sur le soviet de Petrograd alors que Trotsky, qui ne disposait d'aucune organisation propre mais avait, avec Parvus, développé la théorie de la révolution permanente et du prolétariat révolutionnaire, entrera définitivement dans l'Histoire en devenant le président de ce soviet. La première réaction de Lénine sera de réorienter sa politique : lui qui avait défendu de manière rigide la création d'une organisation disciplinée de révolutionnaires professionnels et voulu la rupture avec les mencheviks, va maintenant préconiser un retour à l'unité et, implicitement, accorder une influence beaucoup plus grande à la base prolétarienne.⁵⁴¹

En 1917 Lénine se rapproche une autre fois de Trotsky et de la philosophie (et la pratique) révolutionnaire et dialectique.

Au niveau de l'organisation la situation est, cependant, plus compliquée. L'arrivée au pouvoir du parti bolchevik a signifié aussi l'arrivée au pouvoir de tout un groupe de cadres :

539 Au-delà du 1917, Goldmann cite les dates de 1904 et 1907 comme époques où Lénine s'est rapproché d'un point de vue révolutionnaire, cfr. L. Goldmann, « Révolution et bureaucratie », *EPP*, pp. 176. Dans « Réflexions sur *Histoire et conscience de classe* » il parle de 1905 – qui me semble une date plus correcte –, in *EPP*, pp. 80-81. Il y a beaucoup de petites erreurs ou des détails qui me semblent montrer comment il s'agit de tentatives théoriques non encore accomplies. Par exemple, Goldmann cite toujours les *Cahiers philosophiques* de Lénine comme ouvrage dialectique. Mais il hésite toujours entre les appeler ainsi ou *Cahiers sur la dialectique*.

540 L. Goldmann, « Révolution et bureaucratie », in *EPP*, pp. 176, 177.

541 L. Goldmann, « Réflexions sur *Histoire et conscience de classe* », *EPP*, pp. 80-81.

Pour le moment, le pouvoir est pris par un groupe organisé qui devient un parti de pouvoir, un parti de l'État, qui n'est pas très important mais qui va prendre l'appareil d'État, et toute l'analyse montre que cela amplifiera un processus de bureaucratisation dans un pays à énorme paysannerie, après une guerre civile où les cadres ont été décimés et en période de crise qui interdit toute fraction organisée. Pour le moment, on en arrive à un État orienté vers le socialisme avec une bureaucratie qui essaie encore de maintenir, à l'intérieur au moins de son propre groupe, la liberté de discussion.⁵⁴²

Or, l'idée de Goldman, s'opposant à la lecture de Trotsky⁵⁴³, est de considérer comme vital pour la victoire de la révolution en Russie justement ce manque historique de classe moyenne : une fois pris le pouvoir il est, de fait, plus simple de le maintenir. Cela explique aussi pourquoi il était difficile à l'époque d'exporter ce modèle de révolution en occident, où il était fondamental de convaincre « profondément toute la société »⁵⁴⁴.

Donc au début, la bureaucratie qui s'installe en Russie est fondamentalement non staliniste et pourtant différente de celle sociale-démocrate. Mais le rapport qui commence à se jouer entre Moscou et partis politiques occidentaux devient toujours plus compliqué. C'est l'époque où les partis communistes se créent en opposition à ceux appartenant au courant social-démocrate. Or, selon Goldman la division entre ces deux courants du mouvement ouvrier est *fonctionnelle* à une situation sociale réelle. Il s'agit d'une période de crise et il est difficile, pour le prolétariat, de s'intégrer totalement à la société :

Mais alors, que se passe-t-il en Europe ? Nous entrons dans une période de crise : il n'est plus si simple de s'intégrer à cette société sans problèmes ; guerre, chômage, toute une série de problèmes apparaissent. Je crois que c'est la base de la scission entre les partis communistes et les partis socialistes, scission qui sera durable et qui doit correspondre à une réalité sociologique. La réalité sociologique a été que, au moins à partir de la défaite allemande, à partir de 23, les groupes les plus radicalisés, mais qui étaient tout de même intégrés à des groupes révolutionnaires, même aussi favorables à la guerre civile que l'était Ruth Fischer par exemple, disaient qu'ils étaient pour la guerre civile, mais, au fond, n'en étaient pas convaincus.⁵⁴⁵

Après chaque pays fait un peu son histoire⁵⁴⁶, mais cela mène en général à une situation presque schizophrène, c'est-à-dire le besoin de marquer un radicalisme majeur par rapport à la

542 L. Goldman, « Révolution et bureaucratie », in L. Goldman, *EPP*, p. 179.

543 Qui parlait de « mode de production asiatique » pour expliquer l'originalité de la situation sociale et politique russe, cfr. *ibidem*.

544 *Ibidem*, pp. 179-180

545 *Ibidem*, p. 180.

546 Voir par exemple tout le discours de Goldman dédié à l'empire Austro-Hongrois, où il décrit les socialistes comme des partisans de la monarchie, cfr. *ibidem*, pp. 181-182.

social-démocratie, donc l'opportunité de s'attacher à la révolution bolchevique, mais tout en gardant une position au fond non révolutionnaire :

Il est très difficile de juger de la situation de l'époque, mais ce qui est sûr c'est que le stalinisme n'est pas seulement un phénomène russe ; il a été aussi un phénomène européen parce qu'il a pu offrir une idéologie extrêmement radicale, un foyer utopique, à des couches qui voulaient agir, et un programme d'action qui était en fait simplement un programme d'action de défense de la Russie et non pas de bouleversement révolutionnaire, à une couche intégrée mais qui n'était plus assez confortablement installée dans la société capitaliste. Il y a une différenciation dans la classe ouvrière européenne (c'est très accentué au moment où il y avait des millions de chômeurs en 29) qui fait que, intégrés les uns et les autres, un de groupes était beaucoup plus radical, cherchait tout de même des modes d'action – non révolutionnaires qui ne mettent pas en question la société – et se trouvait plus positif au moment où il s'incarnait dans l'idéal de la Russie existante.⁵⁴⁷

Ceci ouvre la place au Stalinisme, qui n'est pas quelque chose de réductible à la figure de Staline. Goldmann, comme toujours, refuse toute réduction d'un phénomène historique au caractère d'un seul individu, d'une seule personne. La figure de Staline est fonctionnelle et doit être jugée à partir d'une *explication* sociale (qui n'est pas une *justification*, toute le contraire)⁵⁴⁸.

Mais qu'est-ce que le stalinisme ? Selon l'auteur, c'est une organisation bureaucratique socialiste dont la contradiction entre l'idéologie déclarée et la pratique politique effective est tout simplement manifeste. On y reviendra bientôt.

Si l'occident regarde la Russie, dans ce pays la situation continue à évoluer : « Après l'arrêt de la période révolutionnaire et de l'école philosophique marxiste qui s'était développée jusqu'en 1923, immédiatement après la prise de pouvoir en Russie, se développe une période caractérisée par une bureaucratie qui essaie de diriger, en tant que techniciens, un pays où sa faiblesse numérique même et l'importance de la couche paysanne vont de plus en plus l'obliger à se diluer, à prendre les caractères d'un État tout-puissant mais progressiste et orienté en avant »⁵⁴⁹.

Dans les autres pays, comme on l'a vu, il n'y a pas de véritables mouvements révolutionnaires, donc toutes les théories vouées à une révolution *internationale* et *permanente* doivent faire face à de continuelles déceptions :

La conséquence en sera bien entendu l'élimination des trotskistes ; à l'intérieur de l'appareil se développe un groupe, fondé probablement sociologiquement sur

⁵⁴⁷ *Ibidem*, pp. 180-181.

⁵⁴⁸ Goldmann a souvent fait la liaison entre le stalinisme et la politique socialiste de Lassalle, en mettant en relation d'homologie par exemple les rapports avec Bismarck, avec l'alliance entre URSS et l'Allemagne d'Hitler.

⁵⁴⁹ L. Goldmann, « Révolution et bureaucratie », in *EPP*, p. 181.

l'importance de la paysannerie, qui peut s'imposer contre les éléments qui avaient une vision révolutionnaire. Mais ce qui va se développer à cette période ce n'est pas encore le stalinisme, même si Staline joue un rôle prépondérant. C'est une période que je pourrais appeler stalino-boukharinienne, qui est dans le prolongement de la période antérieure, en ce sens qu'il s'agit encore d'une période dominée par les « ingénieurs sociaux », par une bureaucratie qui essaie de manipuler, de maîtriser la société sans cacher totalement ce qui se passe. C'est un État de structure asiatique qu'on peut dire progressiste, avec en général à sa tête des gens progressistes qui essaient de régler les choses.⁵⁵⁰

Mais quelques années après c'est l'installation du stalinisme. Sur quelle base se fonde-t-il en Russie ? Le fondement sociologique est la relative faiblesse internationale du socialisme et de l'URSS et en conséquence son besoin de se fonder à partir d'une idée de « coexistence ». On ne peut pas gagner et donc il faut éviter le conflit direct, tout en travaillant pour affaiblir le capitalisme. Les partis européens doivent à la fois rester radicaux, sans jamais proposer effectivement une résolution révolutionnaire, jugée sans espérance, qui aurait comme effet de réunir la bourgeoisie⁵⁵¹. Donc, au niveau européen le stalinisme est la rencontre entre les besoins de l'URSS et celles des cadres des partis de se montrer radicaux, tout en gardant une position non révolutionnaire.

Au niveau russe, il s'agit d'abord d'un gros effort d'industrialisation. Les trotskistes ont pensé, à tort selon Goldman, qu'« on leur avait volé leur programme »⁵⁵². Le problème est que s'ils avaient effectivement proposé une industrialisation identique, pour eux il s'agissait de la faire à l'intérieur d'un contexte d'agressivité révolutionnaire contre l'occident : tout le contraire de ce que, en fait, Staline fait à cette époque.

Cette situation politique permet l'installation d'une nouvelle forme de bureaucratie. Pour faire face à la difficile situation logique de faire à la fois une action politique de la coexistence et une activité de propagande soi-disant révolutionnaire elle développe une forme mentale adéquate :

Or ce qui caractérise le stalinisme c'est l'idée que, dans une situation de faiblesse (idée en soi rationnellement défendable), il faut, d'une part, industrialiser à outrance, renforcer la force industrielle et militaire au maximum, faire l'accumulation primitive sur le dos de la paysannerie, mais, en même temps, affaiblir à l'extérieur la bourgeoisie et cela, non pas en suscitant une révolution qui n'a pas des chances de réussir, mais en créant des antagonismes au sein de la bourgeoisie, en rendant presque nul tout danger révolutionnaire de telle manière que les oppositions entre les différents groupes bourgeois puissent s'exprimer librement, fortement, et même en tentant de les renforcer à l'extrême. Et cette politique va changer complètement la structure de la bureaucratie. Il faudra en

550 *Ibidem*, p. 183.

551 *Ibidem*, p. 184

552 *Ibidem*.

effet faire et dire exactement le contraire de ce qu'on pense et de ce qu'on fait, se présenter comme révolutionnaire en évitant stratégiquement et tactiquement tout mouvement révolutionnaire qui pourrait effrayer la bourgeoisie. Et cela se renforce encore beaucoup plus par le fait que, dans le moment, on n'a pas un appareil nouveau, entièrement adapté à cette politique, et qu'on est obligé encore pour quelques temps de la faire avec beaucoup des anciens bolcheviks nés de la révolution, venus de la révolution et qui, maintenant, sous la pression des événements font cette politique comme un pis-aller. Et c'est alors que la surveillance et l'orthodoxie deviendront terribles, que le fait même d'analyser cette politique ne sera plus toléré, que se créera le type de bureaucrate stalinien, très différent de celui de la période précédente, le bureaucrate qui, sachant très bien qu'il est antirévolutionnaire, doit parler en révolutionnaire.⁵⁵³

Et cette situation politique est destinée à durer longtemps. Jusqu'au jour où l'Union Soviétique se procurera la bombe atomique. À partir de cette époque, même si Staline est toujours là, sa politique dévient obsolète⁵⁵⁴.

Mais c'est pendant le stalinisme qu'arrive le fait le plus étonnant de cette histoire : le *pacte Molotov-Ribbentrop*. Pourquoi des mouvements politiques occidentaux ont eu le courage – et ils ont évalué positivement cette éventualité – de suivre Staline jusque dans cette apparente folie ?

Pourquoi des fractions importantes de la classe ouvrière à l'étranger ont-elles suivi ? La réponse est [...] que, à la fois radicalisées, d'une part, par la crise puis par le danger hitlérien, elles n'étaient cependant pas essentiellement révolutionnaires, et cela donnait de nouveau une possibilité d'accord entre la situation concrète des pays occidentaux et la politique stalinienne.⁵⁵⁵

Finalement, les années cinquante sont marquées par l'acquisition citée un peu plus haut, des armes nucléaires par les soviétiques et le développement d'une nouvelle forme de société capitaliste en occident, la société technocratique.

Il est alors le temps d'essayer de trouver quelle est exactement l'explication que Goldman donne de l'histoire du socialisme. Ce que l'auteur nous présente me semble être une sorte de chronique d'une défaite. Le pari sur un socialisme humain et humaniste a jusqu'à maintenant échoué. Au lieu de nier le problème, Goldman croit important de s'interroger sur le pourquoi, sur les raisons sociales. Si on se concentre sur le cas de l'Europe occidentale, on a bien vu comment Goldman semble considérer le socialisme comme un phénomène jaillissant de la rencontre entre une culture oppositionnelle prolétaire et une classe moyenne. La nature de cette rencontre est problématique et Goldman avoue n'avoir pas encore résolu la question. Chacune de ces deux

553 *Ibidem*, pp. 184-185.

554 *Ibidem*, p.187

555 *Ibidem*.

couches sociales est à la fois opposée à la société et intégrée à cette dernière. Il y a, cependant, des moments historiques où le prolétariat glisse vers de positions effectivement révolutionnaires.

Or, si le prolétariat est une catégorie qui ne pose pas de problème à une perspective marxiste, c'est une situation tout à fait différente pour la classe moyenne. Il suffit de lire ce que Marx disait de la petite-bourgeoisie pour comprendre que Goldmann ne se trouve pas dans une situation philosophiquement simple. On sait que l'auteur, par rapport au capitalisme passé, parle de la couche sociale des notables. Si on résume tout ce que j'ai déjà remarqué auparavant, on peut dire des notables :

1. Qu'ils sont un groupe social particulier qui tend à faire résistance à la réification et qui est partiellement externe à la lutte de classe
2. Qu'il s'agit d'un groupe social qui est, normalement, à la fois critique et conservateur
3. Qu'il est impossible de les distinguer d'une façon rigoureuse de la bourgeoisie.
4. Qu'il a un rôle de médiation entre les deux classes principales de la société
5. Enfin, s'il est difficile de délimiter une vision du monde de ce groupe social, trop varié pour avoir un statut de classe, on peut dire qu'il tend à s'attaquer à certaines valeurs bourgeoises classiques de la liberté individuelle.

Or, ce schéma est peut-être intéressant, mais il ne nous dit rien de plus sur pourquoi ce concept de notables serait utile pour définir la classe moyenne. Un des passages déjà cités de « Réflexions sur *Histoire et conscience de classe* » nous offre une solution partielle : la différence entre les formes précédentes de capitalisme et celui d'organisation est que dans le premier cas les couches moyennes sont représentées par des notables, c'est-à-dire des non salariés, et dans le second cas on a un nouveau groupe, celui de techniciens, qui réunit à la fois la *nouvelle classe ouvrière* et les anciens métiers de la classe moyenne. Les techniciens sont pour la plupart des travailleurs dépendants, donc des salariés. Cela modifie leur point de vue vers le monde et leur résistance à la société capitaliste⁵⁵⁶.

Donc, la catégorie de *notables* serait utile – et c'est la même raison que Goldmann soutient dans l'article « Possibilités d'action culturelle à travers les mass-media » dont on a parlé auparavant – parce que cela nous permet de voir la différence entre diverses formes de capitalisme. De cette manière, les *notables* sont définis par leur différence avec les *techniciens*, c'est-à-dire la nouvelle classe moyenne et/ou la *nouvelle classe ouvrière*. Mais si on regarde bien, tout cela ne nous explique pas grand-chose à l'intérieur du capitalisme libéral. Surtout, on peut se demander pourquoi cette catégorie devrait englober aussi les membres de la bureaucratie propre aux

556 L. Goldmann, « Réflexions sur *Histoire et conscience de classe* » in *EPP*, pp. 93, 94.

organisations socialistes : pourquoi considérer le cadre d'un parti ouvrier ou d'un syndicat comme faisant partie de la même couche sociale d'un avocat ou d'un notaire ? Pourquoi ne pas considérer ces cadres comme une couche tout-à-fait indépendante du reste de la classe moyenne, de laquelle ils ne faisaient souvent pas partie ?⁵⁵⁷

Les questions ouvertes sont plus vastes que celles que Goldmann pense avoir résolues. Aussi, le fait de considérer les revenus comme élément fondateur de la double définition *notables/techniciens* est critiquable avec le recul. Aujourd'hui, à l'époque du travail extériorisé et de travailleurs en TVA, on voit bien que la dépendance et l'autonomie ne dépendent pas de la forme du revenu.

Il faudrait ajouter une dernière remarque sur l'ensemble de ce travail de Goldmann autour de l'histoire du socialisme. Si on vérifie les dates de chaque article, on verra qu'il a commencé à construire cette nouvelle analyse historique/sociologique à partir du 1968. Cette date n'a pas été choisie au hasard et c'est l'auteur même qui l'explique à l'intérieur de l'introduction à *Marxisme et sciences humaines*. Dans ce texte, l'un des derniers qu'il ait écrit avant mourir, Goldmann présente dans un passage des thématiques très proches de celles dont j'ai parlé dans ce paragraphe. Il explique que la raison de ce type de recherche vient de la révolte du 1968. En effet, il continue d'affirmer que des auteurs comme Foa, Trentin et Marcuse avaient bien raison de dire que la classe ouvrière classique est désormais intégrée dans la société ; il ajoute, cependant, que le mouvement de 1968 a montré l'existence d'une *contre-culture* propre à cette classe dont il faut trouver une explication qui justifie au même temps l'intégration effectivement en acte⁵⁵⁸.

On peut donc faire l'hypothèse que c'est à partir de la révolte de Mai que Goldmann a commencé récupérer l'idée d'un rôle actif du prolétariat dans l'opposition au capitalisme. À cet égard, si on accepte cette hypothèse, on comprend mieux les difficultés de Goldmann de prendre une position nette à faveur ou contre la correspondance entre marxisme et point de vue ouvrier. En effet, l'effort d'explication sociologique que je viens d'examiner serait la tentative de concilier l'hypothèse de Marcuse sur l'intégration du prolétariat à l'intérieur de la société capitaliste avec la réalité historique des moments révolutionnaires, dont 1968 était l'exemple le plus récent. Cela voudrait dire que la pensée de Goldmann sur la question du prolétariat a eu deux tournants : celui où il a mis en question la nature révolutionnaire de la classe ouvrière et celui où il a mis en question la première *mise en question*. D'ailleurs, si en 1967, comme j'ai montré, Goldmann définissait les

557 En effet, l'idée classique que Goldmann utilisait pendant les années 50 et que Löwy a développé après, qui voudrait tout simplement possible que certains éléments puissent abandonner le point de vue de leur propre classe pour embrasser celle d'une autre classe – le classique passage de la petite-bourgeoisie au prolétariat – me semble une hypothèse plus forte.

558 L. Goldmann, *MSH*, pp. 7-10

cadres des mouvements ouvriers comme « notables de l'opposition », à partir de 1968 il ne semble pas utiliser la même expression, probablement parce qu'il est conscient de son insuffisance. Et cela car la nature de cette *opposition* est encore à définir et on sait que la classe ouvrière y joue un rôle important.

La forme inachevée de ces réflexions goldmanniennes m'empêche de pouvoir confirmer ou falsifier cette hypothèse.

Au-delà de toutes ces questions et réflexions, il reste que pour Goldman le problème est celui de comprendre à la fois les raisons sociales d'une défaite (celle du marxisme classique) et les raisons des nouvelles luttes, dont il se sent partie prenante. La révolution a échoué jusqu'à présent parce qu'aucune classe n'était vraiment révolutionnaire, sauf dans certains moments historiquement bien définis et limités. Au risque de me répéter, le sens véritable de son travail sur la bureaucratie me semble être, celui d'augmenter sa connaissance théorique/politique du présent et sa capacité de l'influencer. Il s'agit d'un militantisme théorique, un militantisme pour défendre l'humanisme à l'intérieur de la position marxiste, le marxisme à l'intérieur des positions humanistes et *l'Homme* à l'intérieur d'une société chaque jour plus réifiée. Cette défense s'attaque au concept d'*autogestion* défendu à l'époque par le *Parti Socialiste Unifié*, dont Goldman était militant.

6.4 LE CAS LITTÉRAIRE DE JEAN GENET

L'attention de Goldman vers les formes de production littéraires⁵⁵⁹ reste forte aussi dans les années qui suivent *Pour une sociologie du roman*. Si le travail sur la forme romanesque à héros problématique semble faire face à l'impasse de ne pouvoir bien éclaircir l'explication sociale de ce phénomène, l'auteur continue à s'intéresser à d'autres formes. Par exemple, sont à remarquer ses essais dédiés aux productions littéraires de J. P. Sartre⁵⁶⁰. Dans ce contexte, le travail plus étonnant et probablement le plus important à ses yeux est celui dédié au théâtre de J. Genet. L'article intitulé « Le théâtre de Genet. Essai d'étude sociologique », publié dans *Structures sociales et création culturelles*, est tiré d'une conférence tenue par l'auteur en 1966. Il s'agit, alors, d'un texte conçu à l'époque des premières réflexions sur la société technocratique, expression qui d'ailleurs est utilisée à l'intérieur du même essai⁵⁶¹. L'intérêt de ce texte est large. Il s'agit, d'abord, d'une tentative

559 Par littéraire j'entends ici toute forme de production écrite à valeur artistique, opposée aux formes de l'essai ou du traité qui sont propres aux sciences (humaines ou dures).

560 Notamment, L. Goldman, « Problèmes philosophiques et politiques dans le théâtre de Jean-Paul Sartre », in *SMCC*.

561 L. Goldman, « Le théâtre de Genet. Essai d'étude sociologique », in *SMCC*, p. 301.

d'analyse sociologique suffisamment complète d'une œuvre contemporaine, écrite à une époque bien postérieure à celle de *Pour une sociologie du roman*. Goldmann utilise son structuralisme génétique pour étudier un phénomène de la société dont il est lui même issu. La question de la coïncidence entre sujet et objet à l'intérieur des sciences humaines n'a jamais été aussi brûlante que dans ce contexte. Est-il possible encore de se dire socialiste et humaniste à l'époque de la société technocratique ? Si on répond positivement, si on estime que la classe de techniciens a réellement des potentialités révolutionnaires, il est probable qu'il existe des formes littéraires capables de représenter, au moins au niveau de la forme, cette réalité potentielle.

L'essai commence, comme d'habitude, par un résumé des fondements épistémologiques et méthodologiques du structuralisme génétique. Puis, l'auteur nous offre une tentative d'explication sociale des formes littéraires contemporaines, dont notamment certains sujets qui avaient été objet de discussion dans *Pour une sociologie du roman*, comme par exemple entre Malraux et Robbe-Grillet. Mais quelle est cette explication sociologique ? Avant de la résumer, je voudrais bien noter que dans ce contexte Goldmann approche le thème de l'homosexualité comme situation de marginalisation de la société comparable et proche à celle de « petits voleurs ». La sympathie de Goldmann envers Genet nous montre que l'auteur agit de bonne foi et, d'ailleurs, il faut toujours reporter ces aspects à la période pendant laquelle ce discours a été élaboré; cela n'empêche qu'aujourd'hui ces pages peuvent sembler un peu gênantes.

En effet, c'est exactement ce contexte social marginalisé que Goldmann voit comme l'origine de la figure de Genet : « Pour la sociologie structuraliste de la littérature, l'œuvre théâtrale de Jean Genet à laquelle est consacré ce travail constitue sans doute un objet de recherche particulièrement intéressant, déjà par le fait que Jean Genet, qui est sans doute un des écrivains les plus importants de la littérature française contemporaine, originaire du sous-prolétariat, du monde de petits voleurs et des homosexuels, a raconté et transposé dans ses premiers écrits son expérience dans cette sphère marginale de la société »⁵⁶².

La trajectoire de Genet est, pourtant, plus compliquée à expliquer et faire référence à ses origines n'est pas suffisant. Goldmann retient que ce type de littérature naît de la rencontre entre le refus du sous-prolétariat pour la société capitaliste et l'hostilité des intellectuels envers l'actuelle technocratie :

Ce qui est [...] particulièrement intéressant, tant pour la compréhension des œuvres de Genet que pour l'approfondissement de notre connaissance des rapports entre la société industrielle moderne et la création littéraire, est le fait qu'une partie importante de cette œuvre soit née de la rencontre entre le refus

562 *Ibidem*, p. 270.

implicite – mais pour cela non moins radical – de la société, dans la perspective du sous-prolétaire éliminé par celle-ci mais qui a intériorisé avec fierté cette élimination et l'a élevée au niveau d'une vision du monde, avec les problèmes d'une *intelligentzia* encore très vivante en France et en d'autres pays d'Europe occidentale où elle exerce une réelle influence sur la vie culturelle, *intellegentzia* qui a une attitude critique et hostile envers le capitalisme contemporain d'organisation et se refuse à l'accepter sans problèmes.⁵⁶³

Toutefois, cette explication n'est pas suffisante et alors, d'une façon toujours un peu schématique, Goldmann nous propose une analyse plus « différenciée » du rôle des intellectuels. Il remarque d'abord qu'une certaine résistance culturelle à la réification propre de la société technocratique est typique de la « petite bourgeoisie ». En effet, la nouvelle société semble donner à ses membres à la fois une « élévation de leur niveau de vie » et un certain manque « d'authenticité, de communication avec les autres hommes ». Ici Goldmann semble résumer en quelques lignes les effets de la réification. Son idée est que certaines couches petites-bourgeoises seraient aujourd'hui plutôt mécontentes de leur vie, étant toujours totalement intégrées à la réalité sociale dont elles font partie.⁵⁶⁴

Cette « petite bourgeoisie » ne serait-elle rien d'autre que ce qu'il appelle ailleurs les *notables* ? Il est probable que la réponse soit négative, mais il est difficile de l'affirmer avec certitude. Je crois que Goldmann parle ici des *techniciens*, surtout si on voit le discours qui conclut l'essai. Il n'en reste pas moins qu'il s'agit d'une couche sociale aujourd'hui intégrée et donc incapable de faire aboutir son refus de la société à un acte réellement politique, capable de modifier la société. Pour cela, plus que Genet, ce sont des figures à la Ionesco qui les représentent le mieux. L'homme de cette littérature est un homme à la fois opprimé et incapable de toute résistance⁵⁶⁵.

Mais il y a une autre réalité sociale qui s'attache à cette situation. En effet, à l'intérieur de pays comme l'Italie et la France, il existe une tradition du mouvement ouvrier et socialiste basée aussi sur des couches sociales « moyennes ». Or, il est évident que Goldmann sent qu'il fait partie de ce groupe. Il est donc très intéressant de lire ce passage dans son intégralité :

À côté de ce phénomène relativement large [celui des couches moyennes à la fois intégrées et critiques qui aboutit à des formes littéraires à la Ionesco], il y a cependant, avant tout dans des pays comme la France et l'Italie qui ont encore une tradition socialiste et anarcho-syndicaliste relativement puissante, une couche plus étroite d'ouvriers, d'intellectuels créateurs et même une couche moyenne cultivée, décidée à refuser de manière catégorique les formes actuelles du capitalisme moderne, qui se pose sérieusement les problèmes de la possibilité

563 *Ibidem*, pp. 270-271.

564 *Ibidem*, p. 271.

565 *Ibidem*.

de trouver une voie vers un ordre humain garantissant effectivement la liberté de l'individu. Or, pour la conscience de ce groupe, l'échec de l'espoir d'une révolution socialiste en Occident, et le développement du stalinisme en Europe orientale, constituent un ensemble de problèmes importants, décisifs et avant tout difficiles à résoudre. Elle se trouve donc avoir en même temps une attitude réellement négative devant la société moderne, qu'elle refuse de manière beaucoup plus décidée que les autres couches que nous venons de mentionner et qui, malgré leurs protestations intellectuelles et affectives, sont déjà plus ou moins intégrées à cette société, mais d'autre part avoir aussi, à l'intérieur même de ce refus, des difficultés intellectuelles et pratiques incomparablement plus sérieuses et plus déterminantes pour sa destinée.⁵⁶⁶

Il est clair, alors, que ce texte est lié aux essais dédiés à la société technocratique dont j'ai parlé il y a quelques pages. La façon dont Goldmann parle, entre les autres choses, de la classe moyenne est remarquable : il semble évoquer un certain rapport avec la classe ouvrière, qui a été le thème des articles sur la bureaucratie et l'histoire du mouvement socialiste.

Ce que Goldmann semble indiquer est que dans le capitalisme la couche moyenne a souvent une position de souffrance par rapport à la totalité sociale. Cette tendance, qui peut aboutir à des formes de critique, serait normalement une position non pas réellement « négative » par rapport à la société, étant la classe moyenne intégrée et incapable de penser une alternative à celle-ci. Cela change un peu dans les pays à forte tradition de mouvement ouvrier, où les intellectuels de la classe moyenne ont élaboré au moins le besoin d'un dépassement de la société capitaliste. Comment cela serait-il possible ? Goldmann ne l'explique pas, au moins dans cet article.

Mais cet article a d'autres points importants pour notre démarche. L'idée de Goldmann est simple : l'œuvre de Genet a une évolution importante du point de vue de la vision du monde. Les premiers ouvrages sont plus liés à la vision des couches marginales, mais cela évolue avec le temps et le point de vue de ces couches se mélange à celle de la gauche européenne et donc aussi à celle des couches moyennes politiquement plus radicales :

Ces pièces nous paraissent en effet résulter de la rencontre entre le *non* radical du poète sous-prolétaire qui, comme il le dit lui-même, n'ayant aucune revendication à présenter à la société existante, ne se révolte nullement contre elle, et la conscience centrée précisément sur de pareilles revendications [celles des gauchistes] et sur la difficulté, devenue de plus en plus évidente au cours des années, pour les ouvriers progressistes et l'*intelligentzia* la plus radicale, d'imposer leur satisfaction par l'action révolutionnaire.⁵⁶⁷

566 *Ibidem*, pp. 271-272.

567 L. Goldmann, « Le théâtre de Genet. Essai d'étude sociologique », in SMCC, p. 272

L'analyse proposée par Goldman des pièces *Haute Surveillance*, *Les Bonnes*, *Les Balcons* et *Les Nègres* me semble très intéressante. Je n'ai pas le temps, cependant, de tout résumer et je me contenterai de focaliser mon attention sur comment l'auteur essaie d'*expliquer socialement* ces ouvrages (notamment les trois derniers) :

Ils nous semble pour le moins possible que la structure fondamentale de ces trois pièces corresponde à la structure mentale et psychique qui n'est pas toujours consciente et en tout cas pas toujours exprimée, d'une partie importante de la gauche radicale française ; structure psychique dont la vision du monde en cours d'élaboration serait constituée, entre autres, par cinq éléments principaux :

- 1) L'affirmation de l'existence d'une opposition radicale entre les classes, et de la nécessité de maintenir et d'accentuer cette opposition ;
- 2) La reconnaissance de l'impossibilité de vaincre par la violence les couches dominantes de la société occidentale et avant tout l'absence de toute perspective révolutionnaire à l'intérieur de cette société ;
- 3) La fascination exercée par la réussite politique des technocrates du capitalisme d'organisation et de la couche qui le dirige et le construit ;
- 4) La condamnation morale et humaine de la réalité sociale créée par cette couche technocratique, à savoir le capitalisme d'organisation moderne ;
- 5) La justification de l'opposition radicale et de la lutte contre cette société au nom des valeurs morales, esthétiques et humaines qui naissent dans la conscience, dans l'imagination et dans le vécu à partir du refus de la compromission et de l'oppression, et qui seules peuvent encore donner un sens à la vie dans une société fondée sur le compromis, sur la domination d'une minorité, sur la mensonge et sur le déclin de la vie culturelle.⁵⁶⁸

Il faudrait ajouter que ces ouvrages sont considérés fondamentalement comme expression d'un point de vue pessimiste sur les possibilités révolutionnaires.

Mais le regard de Goldman se concentre après sur une dernière pièce, *Les paravents*. Dans l'évolution du personnage de Said, de sa femme et de sa mère, Goldman voit quatre étapes :

1. La première montre une situation de contraste vers la société, mais un contraste qui est aussi bien intégré à la société⁵⁶⁹.
2. La deuxième est celle de la radicalisation des personnages. Tout les rituels et les règles qui bloquent la société des opprimés perdent de la valeur aux yeux des protagonistes. C'est le

⁵⁶⁸ *Ibidem*, pp. 292-293.

⁵⁶⁹ *Ibidem*, p. 294.

début d'un chemin de libération qui est aussi un chemin à travers le mal, « le chemin du monstre »⁵⁷⁰.

3. La troisième étape est celle de « l'éclatement de la révolte ». Les opprimés et les personnages qui les représentent commencent à reconnaître les protagonistes comme des figures positives et non négatives. Said et Leila, sa femme, ont un rôle important dans le combat et, toutefois, leur chemin continue à être celui du « négatif », du « monstre »⁵⁷¹.
4. Finalement, la révolte gagne et une nouvelle société sans oppression commence à s'installer. Pourtant la situation est encore loin d'être parfaite : Said et Leila meurent, n'ayant pas encore un place pour eux dans le monde⁵⁷².

Une révolte arrive à gagner et, même dans l'imperfection de celle-ci, s'installe l'espérance d'une société émancipée, représentée à la fin de la pièce par le personnage d'Ommou : il est facile de voir pourquoi tout cela touche beaucoup l'esprit de Goldmann. Said et Leila dans leur « chemin du monstre » montrent une possibilité inattendue de révolter la société, ses valeurs, son éthique et ses principes sociales et économiques. Il s'agit de quelque chose d'inédit dans la littérature française, bien différent du chemin démoniaque des personnages problématiques des romans dont aucune prospective réellement révolutionnaire ne peut jaillir.

Pour cela, Goldmann considère la figure de Said, comme une figure tout-à-fait différente de celle, par exemple, du « conteur du *Journal des Voleurs* », à la quelle il pourrait ressembler à un regard superficiel⁵⁷³. Selon, Goldmann la structure de la pièce *Les Paravents* est partiellement homologue de l'histoire de la gauche française, même si cette homologie est probablement inconsciente de la part de Genet. Cette gauche peut toujours viser une modification de la société, mais à condition d'un douloureux abandon de l'ancienne perspective révolutionnaire, d'une acceptation de certains compromis et du danger « d'intégration à l'ordre existant »⁵⁷⁴. On peut rester humain seulement si on accepte les risques du « chemin du monstre ». J'affronterai mieux dans quelques pages ces concepts, mais il s'agit de dire que comme les personnages de *Les Paravents* s'opposent à ceux des autres pièces de Genet parce qu'ils ne sont pas des « moralistes isolés de la société », mais ils acceptent un passage par le mal, de la même manière les gauchistes à la Mallet – car c'est du réformisme révolutionnaire dont Goldmann parle ici – sont différents des gauchiste moralistes (et finalement conservateurs) à la Adorno.

570 *Ibidem*, pp. 294-295.

571 *Ibidem*, pp. 294-296.

572 *Ibidem*, pp. 296-298.

573 *Ibidem*, p. 298.

574 *Ibidem*, p. 301.

De surcroît, Goldman se demande comment une sociologie marxiste doit lire ce refus de la société de Said/Genet : « Le fait qu'un écrivain ait pu écrire *aujourd'hui* cette pièce est-il un simple accident, s'explique-t-il avant tout par l'évolution intellectuelle de Genet, ou s'agit-il de quelque chose de beaucoup plus important, du premier symptôme d'un tournant historique ? »⁵⁷⁵.

Pour Goldman, alors, cette pièce représente l'indice probable d'une possibilité révolutionnaire. On comprend, donc, le véritable pourquoi de son intérêt vers la littérature contemporaine : il s'agit d'une manière pour sonder les possibilités politiques. Mais quelles sont ces possibilités qui s'ouvrent, selon lui ? De quoi, Genet, serait-il le signe ? La réponse de Goldman est bien prudente : « personne ne saurait [...] répondre aujourd'hui »⁵⁷⁶. Mais le ton emphatique utilisé nous suggère, et tout lecteur de Goldman semble d'accord sur ce point, que l'ouvrage de Genet n'est que l'annonce d'un tournant historique et de nouvelles luttes à venir. Mais de quelles luttes parle-t-on ? Même si l'auteur ne répond pas d'une façon nette, son point de vue semble évident : il est en train de développer le concept du socialisme réformiste-révolutionnaire de Mallet et sa notion de *nouvelle classe ouvrière*. Rien de surprenant, alors, au fait que dans l'article « Pensée dialectique et sujet transindividuel » il utilise toujours l'exemple Genet pour indiquer l'évidence qu'une opposition radicale à la société doit encore brûler sous les cendres du socialisme ouvrier classique⁵⁷⁷.

Les choses changeront à partir du 1968. Goldman se félicitera d'avoir prévu, dans cet essai sur Genet, cette révolte que personne d'autre n'attendait. La coïncidence est tout-à-fait étonnante. Il suffit de remarquer un des passages finaux de l'essai pour avoir presque l'impression d'une prévoyance : « Les paravents [...] sont-ils déjà la première hirondelle qui annonce l'arrivée du printemps ? »⁵⁷⁸. Le tournant historique s'est effectivement présenté à la porte de l'histoire, de nouvelles luttes ont éclaté et tout pessimisme à la *One-dimensional man* dévient du coup obsolète. Et tout s'est passé exactement pendant le printemps de l'année 1968.

J'ai utilisé l'expression « coïncidence », mais s'agit-il vraiment d'un cas de fortune ? Je crois que c'est plutôt l'indice de la capacité de Goldman et de sa méthodologie. À lire la société, ses tendances et ses contradictions à travers l'analyse des productions littéraires.

Goldman pourrait dans ce contexte se contenter de remarquer qu'il avait raison. Mais son honnêteté intellectuelle l'oblige à avouer que la révolte étudiante a remis en question aussi ses propres convictions. On sait, par exemple, qu'il modifiera un peu sa vision sur les possibilités

575 *Ibidem*, p. 300.

576 *Ibidem*, p. 302.

577 L. Goldman, « Pensée dialectique et sujet transindividuel », in *CCSM*, 139-140.

578 L. Goldman, « Le théâtre de Genet. Essai d'étude sociologique », in *SMCC*, p. 302.

révolutionnaires des techniciens : le mouvement de '68 lui a montré que les contradictions à l'intérieur du capitalisme d'organisation sont beaucoup plus complexes qu'il ne les avait imaginées.

6.4.2 UNE LITTÉRATURE CRITIQUE DANS LES PAYS ORIENTAUX: LE CAS DE GOMBROWICZ

On a vu que le travail de Goldmann sur la bureaucratie et le mouvement ouvrier parle en même temps des sociétés orientales et occidentales⁵⁷⁹. Une question, alors, pourrait se poser : existe-t-il une littérature critique propre aux sociétés du socialisme réel ?

Si on cherche abstraitement à rester fidèle à la méthodologie goldmannienne, il faudrait trouver un point de vue social avec lequel la faire coïncider. En restant sur le plan hypothétique, une littérature critique de la société socialiste pourrait se développer par exemple à partir d'un point de vue lié aux anciennes valeurs aristocratiques, dont il reste encore des traces dans la société. Ce type de littérature aurait probablement une inspiration religieuse, étant donné que la religion était un trait distinctif de l'aristocratie. Serait-il possible de cette manière d'analyser et d'expliquer les œuvres de A.I. Solženicyn ou de M.A. Bulgakov ? Cette question dépasse largement les limites de mon travail. En tout cas, c'est de cette manière que Goldmann aborde son étude de 1967 du théâtre de W. Gombrowicz. Contrairement à une lecture qui voulait les pièces *Yvonne, la princesse de Bourgogne* et notamment *Le mariage*, comme des ouvrages « oniriques sans cohérence, dont la valeur littéraire se situerait [...] sur le plan grotesque et affectif » et également à l'opposé de la lecture que Gombrowicz donnait lui-même, Goldmann en propose une autre : « Nous voudrions tenter de montrer qu'il s'agit d'œuvres, consciemment ou non, cohérentes [...], constituant l'une et l'autre une description satyrique et féroce de la société dans une perspective aristocratique et chrétienne »⁵⁸⁰.

Or, la société critiquée n'est pas la même dans les deux cas. *Yvonne*, pièce écrite en 1938, est l'analyse critique de la société bourgeoise faite à partir d'un des points de vue qui domine à l'époque, l'existentialisme. Il s'agit, en tout cas, dans le cas de Gombrowicz d'un « existentialisme chrétien »⁵⁸¹. *Le mariage*, par contre : « transpose le schéma essentiel de la prise du pouvoir révolutionnaire et populaire et de sa transformation en dictature telles qu'elles se sont produites en Russie, Pologne et dans la plupart de des autres démocraties populaires »⁵⁸².

579 J'utilise les expressions « occident » et « orient » dans ce contexte pour faire références aux deux modèles de société existants à l'époque : celui de la société libérale et capitaliste et les démocraties populaires socialistes.

580 L. Goldmann, « Le théâtre de Gombrowicz », in *SMCC*, p. 239.

581 *Ibidem*, p. 240.

582 *Ibidem*.

Je me concentrerai rapidement sur la manière dont Goldmann examine exactement cette pièce⁵⁸³. D'abord, la forme onirique et non linéaire de la pièce a une explication sociologique évidente à ses yeux : Gombrowicz représente la situation sociale du point de vue d'une classe, l'aristocratie, qui « a disparu et n'a plus de place dans la société née des événements qu'il a transposés »⁵⁸⁴.

Or, les intrigues de palais, les différentes figures qui animent cet ouvrage de Gombrowicz, sont lues par Goldmann comme une homologie de la situation historique qui a porté en Russie et en Europe centrale au pouvoir des formes dictatoriales de socialisme. À titre d'exemple, on voit comment Goldmann lit l'épisode du mariage entre la *fiancée* et le personnage de Jeannot :

Reste le mariage de la fiancée avec Jeannot. Là encore, il nous semble que c'est précisément parce que Gombrowicz a écrit sa pièce dans une perspective aristocratique qu'il a pu voir ce que quelqu'un de plus engagé dans la nouvelle société aurait plus difficilement déceler. Le fait qu'Henri et Jeannot ou, si l'on veut – et nous ne croyons pas que cette mise en rapport fausse la perspective – Staline et Trotsky, les nouveaux gouvernants et ceux qui sont restés dans l'opposition, ne sont pas tout simplement deux forces opposées et antagonistes. Ils étaient, au commencement, des camarades, des êtres semblables, des amis, deux faces presque d'un seul personnage : le groupe des intellectuels révolutionnaires. C'est l'évolution ultérieure et, notamment, la prise du pouvoir qui a amené les uns à mettre la peuple en prison, à s'emparer de l'exécutif, à oublier leurs anciens idéaux et à devenir des dictateurs, alors que les autres, restant fidèles à leur passé, qui était aussi celui de l'ivrogne, du peuple qui a rendu la révolution possible, continuent à espérer une nouvelle légitimité.⁵⁸⁵

583 Il s'agit d'un texte théâtral terminé par Gombrowicz en 1948. L'auteur a bien résumé le plot de cette manière : « Henri voit surgir en songe sa maison natale en Pologne, ses parents, sa fiancée Margot. La maison s'est avilie, la voici transformée en taverne. Margot est serveuse, bonne à tout faire. Le père est aubergiste. Le père est poursuivi par des ivrognes. C'est alors la scène clé : pour défendre sa dignité humaine face aux ivrognes qui l'attaquent, le père clame qu'il est "intouchable". "Intouchable - comme un roi !" ricanent les ivrognes. Et Henri rend hommage à son père, et le père, lui, se mue en roi. Et non seulement le père-roi élève Henri à la dignité princière, mais il lui promet, en outre, de par son pouvoir royal, un mariage digne, religieux, qui restituera à Margot, fille d'auberge, sa pureté et son intégrité d'antan... [...] . Au deuxième acte, se déroulent les préparatifs de ce mariage "digne et secret" que doit célébrer un évêque. Mais dans le rêve d'Henri commencent à s'infiltrer des doutes. Toute cette cérémonie commence à vaciller, commence à être menacée par la Bêtise - comme si lui, Henri, aspirant de toute son âme, à la sagesse, à la dignité, à la pureté, manquait de confiance en soi et en son rêve... L'ivrogne en chef pénètre à nouveau dans la salle, soûl comme une bourrique ! Henri et l'ivrogne sont sur le point d'en venir aux mains, quand tout à coup (comme cela arrive dans les rêves) la scène se métamorphose en une réception à la cour. L'ivrogne est devenu l'ambassadeur d'une puissance hostile, il incite Henri à la trahison. [...] Henri cède aux insistances de l'ivrogne. Il détrône le père-roi. Il devient roi lui-même. Suit alors une scène dans laquelle l'ivrogne demande à Jeannot, l'ami d'Henri, de tenir une fleur au-dessus de la tête de Margot, puis brusquement il subtilise la fleur, les laissant dans une attitude fautive que nulle fleur ne justifie plus. Et une terrible conjecture se forme dans l'esprit d'Henri, que Margot... et Jeannot... [...] Au troisième acte, Henri est dictateur, il a dompté tout le monde, y compris ses parents. Et aussitôt la cérémonie du mariage se prépare, mais d'un mariage sans Dieu, sans autre sanction que celle de son pouvoir absolu. Il sent toutefois que son pouvoir n'aura pas de réalité tant qu'il ne sera pas confirmé par quelqu'un qui fasse volontairement le sacrifice de son sang. Voilà pourquoi il pousse Jeannot à se tuer volontairement pour lui. [...] Dans la dernière scène, Jeannot se tue. Mais Henri lâche pied, il recule horrifié devant son acte. Le mariage ne se fera pas ». W. Gombrowicz avec D. de Roux, *Testament*, Belfond, Paris 1990.

584 L. Goldmann, « Le théâtre de Gombrowicz », in *SMCC*, p. 244.

585 *Ibidem*, pp. 254-255.

et il continue, (un) peu après :

Une fois encore il n'est pas besoin, nous semble-t-il, d'une analyse particulièrement profonde pour mettre en lumière l'homologie avec les événements politiques. La menace de la guerre au-dehors, le repliement sur soi-même, les procès de l'opposition à laquelle on demande de se prêter à une cérémonie soi-disant nécessaire pour assurer l'unité du pays et qui, en s'y prêtant, s'est effectivement suicidée, et l'aboutissement dans la perspective de Gombrowicz : la toute-puissance de l'exécutif qui a historiquement supprimé l'Histoire, l'autodestruction vers laquelle s'oriente l'univers entier de la pièce par l'action, incompréhensible aux acteurs mêmes, d'une force obscure venue « d'en bas » dont l'ivrogne, tout autant que le dictateur, sont les prêtres. Enfin l'affirmation que peut-être, un jour, ces événements auront un sens et seront vus « dans leur plus grande hauteur » mais que pour l'instant personne ne pourrait leur donner une signification ni même les comprendre.⁵⁸⁶

La pièce *Le mariage* est donc, si on accepte l'argumentation goldmannienne, la représentation du point de vue aristocratique et par une homologie de formes, de l'histoire de la bureaucratie socialiste dont j'ai parlé dans le paragraphe précédent. Il faut en tout cas remarquer qu'il s'agit d'un texte écrit en mai 1967, donc un peu avant la plupart des articles sur l'histoire du mouvement ouvrier examiné.

Il y a deux éléments que je trouve très intéressants pour ma démarche dans cet essai dédié à Gombrowicz. En premier lieu, il y a des passages remarquables sur l'*intelligentzia* et sur son rôle pendant la révolution.

La fin du premier acte est, selon Goldman, homologue d'une situation politique et sociale commune à l'histoire de tous les pays européens pendant l'après-guerre, ou presque :

Et l'acte se termine par une altercation entre l'ivrogne et le roi.

Il nous paraît inutile d'insister sur le lien de création imaginaire avec la réalité sociale contemporaine et sur la transposition de certains éléments politiques concrets dont elle est née. La fin de la guerre [...] aboutit dans un cas comme dans l'autre à une profonde crise sociale au cours de laquelle le peuple révolté – l'ivrogne dans la pièce – met en danger les valeurs sur lesquelles était fondé l'ordre social traditionnel. Il ne peut cependant le renverser par ses propres forces, ce qui engendre un équilibre précaire.

Avant qu'il soit rompu pour aboutir soit à la restauration soit à la révolution, les deux forces sociales hostiles en présence, les représentants de l'ancien régime et de l'ancienne légitimité et, en face d'eux, le peuple mécontent et en révolte, se regardent face à face ayant chacun peur de l'autre sans qu'aucun puisse se décider à prendre l'offensive.

586 *Ibidem*, pp. 256-257.

Le choix entre les deux issues dépend en très large mesure de la prise de position des combattants qui reviennent du front, et surtout [...] de la prise de position des cadres sociaux et politiques et des intellectuels.⁵⁸⁷

Et il continue :

Les événements tels qu'ils sont racontés dans ce premier acte correspondent d'ailleurs à ce qui s'est passé après la grande crise qui a ébranlé la société à la fin de la guerre de 1914 dans tout le pays d'occident.

Mais ce n'est pas l'expérience de ces pays que transpose la pièce. Elle ne se termine pas avec le premier acte, elle en a encore deux, et nous verrons que sa signification est précisément liée à la tournure très différente que prendront les événements et qui correspond à ce qui s'est effectivement passé, d'abord en Russie et, ensuite, dans les autres pays d'Europe centrale.⁵⁸⁸

Il est intéressant de voir comment dans ce contexte Goldmann insiste toujours sur l'importance de certaines couches moyennes – les cadres et les intellectuels – dans le contexte de la lutte de classe. D'autre part il est à remarquer que dans ce texte on retrouve l'expression « intellectuels ». Ce choix me semble l'indice que l'auteur est encore ouvert à différentes réponses par rapport à la relation révolution/classe moyenne; par exemple, l'idée selon laquelle la classe moyenne serait capable d'assumer la position d'autres classes en conflit me semble totalement opérationnelle à l'intérieur de cet essai. Cela montre, une fois de plus, comment Goldmann à l'époque s'essaie à différentes démarches et personne ne saurait dire quelle position il aurait eu dans les années 70.

Le deuxième élément d'intérêt est celui du parallèle entre Gombrowicz et Genet. Goldmann, en effet, propose à la fin de l'essai une réflexion intéressante : le théâtre des deux auteurs est structurellement similaire parce qu'ils proposent un point de vue à la fois critique et pessimiste vers le monde. Donc, des travaux comme *Le mariage* et *Le balcon* seraient fondamentalement l'expression de la même situation sociale, dans un cas à partir de la situation des pays orientaux (du socialisme réel) et de l'autre des pays occidentaux (capitalistes). Ce dernier élément est la raison pour laquelle certains passages structuraux se déroulent de manière différente dans les deux pièces⁵⁸⁹. Bien évidemment, aux yeux de Goldmann, Genet a eu une autre évolution qui trouve dans *Les paravents* sa meilleure formulation. On sait déjà que cette évolution ouvre à l'optimisme et à des potentialités révolutionnaires.

587 *Ibidem*, p. 249.

588 *Ibidem*, pp. 250-251.

589 *Ibidem*, pp. 257-258.

En 1970, dans un de ses derniers articles, Goldmann dira que la publication de l'*Opérette* de Gombrowicz montre comment le lien entre les deux auteurs est « beaucoup plus profonde que nous ne le pensions ». Dans ce petit article, on remarque d'abord comment l'ouvrage de Gombrowicz n'est plus vu comme expression du point de vue oriental. Goldmann définit l'*Opérette* de cette manière :

Opérette est en effet une pièce optimiste à héros positif qui reprend l'univers d'*Yvonne* et du *Mariage* dans une perspective de la révolte et du triomphe de la jeunesse.

[...] Veritable chronique du mai-juin 1968, dans la perspective devenue commune à l'œuvre de Gombrowicz et aux jeunes, étudiants et ouvriers, qui en mai 68 ont rompu avec les valeurs anciennes et affirmé pour la première fois, dans un mouvement grandiose qui a ébranlé la société tout entière, l'existence de nouvelles forces historiques et l'espoir d'un monde vraiment humain, la pièce reprend le monde d'*Yvonne* [...].⁵⁹⁰

Ce passage montre, selon moi, l'attitude que Goldmann exprime envers le mouvement étudiant. Il est à la fois source d'espérance et situation à étudier, car, comme je l'ai montré auparavant, cette révolte brise la structuration sociale rigide que Goldmann voyait pendant les années 1966-1967 comme la réalité du capitalisme d'organisation.

Goldmann termine sa réflexion en rappelant que, exactement comme *Genet*, *Gombrowicz* a écrit sa pièce avant la révolte du '68. Encore une fois, la littérature est le thermomètre de la société et le travail du philosophe/sociologue est celui d'en déchiffrer les signes et, possiblement, d'anticiper les évènements.

590 L. Goldmann, « À propos d'*Opérette* de W. Gombrowicz », in *SMCC*, pp. 262-263.

CHAPITRE VII

LUCIEN GOLDMANN ET L'IDÉE DU SOCIALISME AUTOGESTIONNAIRE

7.1 NOUVELLE CLASSE OUVRIÈRE ET LA LUTTE POUR L'AUTOGESTION : MALLET ET GOLDMANN

Si l'idée de l'autogestion ouvrière trouve dans les derniers écrits de Goldman une systématisation auparavant inédite, il serait erroné de croire que ce développement de sa recherche est fortuit ou dû à un intérêt soudain et imprévu. En réalité, il s'agit, d'un côté, d'un développement tout-à-fait cohérent avec l'ensemble du parcours de l'auteur : il est, de fait, strictement lié à l'idée de la liberté humaine qui est au fondement de toute la philosophie goldmannienne. On pourrait dire qu'il s'agit d'une tentative de proposition politique à la fois à la hauteur de l'actualité et cohérente avec l'anthropologie paradoxale que j'ai décrite dans le quatrième chapitre.

De l'autre côté, il s'agit d'une thématique propre de à cette époque là, notamment à l'intérieure de la gauche non structurellement liée au PCF. On retrouve des concepts similaires dans beaucoup d'autres auteurs, notamment dans les débats internes au PSU, le parti pour lequel Goldman militait⁵⁹¹.

Dans ce chapitre, je commencerai, dès lors, par une reconstruction générale de la question, en remarquant similitudes et différences avec les idées proposées par Mallet. J'espère, de cette manière, rendre visible les implications philosophiques de certains propos. Ensuite, je chercherai à voir de près la formulation de la question sur l'autogestion dans les derniers écrits de Goldman – donc à partir du moment où il commence à parler de la catégorie de techniciens.

La lecture de *Pour une sociologie du roman*, comme il a déjà été dit, ne peut pas laisser indifférents ceux qui connaissent les travaux précédents de Goldman. Au sein d'un contexte où l'auteur veut marquer les lignes de continuité avec *Le dieu caché* et les autres ouvrages des années 50, il y a des éléments qui font bousculer la base théorique de tout le système philosophique. Et il

591 Voir l'introduction.

ne s'agit pas seulement de la difficulté pour Goldmann à trouver un sujet social qui puisse être considéré comme l'auteur transindividuel du roman à héros problématique. *Pour une sociologie du roman* est le premier ouvrage important de Goldmann qui suit la lecture et l'acceptation des thèses d'un autre auteur et militant. Je parle ici de Mallet et de *La nouvelle classe ouvrière*⁵⁹². Les thèses de ce volume ont marqué d'une façon évidente la manière dont Goldmann se rapporte à la société et notamment à la tradition marxiste dont il est lui-même issu. Mais quelles sont les nouvelles idées défendues par Mallet ? Je les ai déjà évoquées à plusieurs reprises et pourtant je crois important de les examiner plus de près. Le livre est publié en 1963, mais il réunit des écrits antérieurs, résultant d'enquêtes menées en 1959. Le but de l'auteur est de se libérer d'un point de vue « réifié » et dogmatique sur la classe ouvrière. L'idée de base est que cette classe est se définit d'une façon différente selon l'époque. Le point de vue méthodologique sur lequel la sociologie de Mallet se construit est celui de « la totalité », entendue comme totalité historique. Pour cela il définit sa méthodologie comme « structuraliste » et « génétique »⁵⁹³. Le nom de Goldmann n'est pas cité, mais ce passage me semble une évidente référence à sa méthodologie.

La classe ouvrière vit une vie qui est parfaitement divisée en deux. Il y a la sphère du travail, où elle est dépendante et assujettie, et la sphère de la vie privée. Marx dans le *Manuscripts de 1844* – que Mallet ne cite pas, par ailleurs – décrivait déjà cette double réalité. Postérieurement, dans *Le Capital* il a analysé tous ces aspects plus en détail. En tout cas, il est important à retenir pour nous de retenir que, entre le prolétariat et les classes dominantes, tous les moments de la vie étaient qualitativement différents. Les appartements, les quartiers, les loisirs, ouvriers n'étaient pas bourgeois et vice versa. Or, aujourd'hui – au moins pour l'époque de Mallet – tout cela est en train de se bouleverser : la vie privée des ouvriers semble s'intégrer à celle d'autres couches sociales : tout le monde va dans les mêmes écoles et en vacances dans les mêmes lieux, les banlieues rouges sont en train de disparaître, etc..

Ainsi, cette vie divisée en deux permet à la société d'intégrer à soi cette classe qui l'a menacée dans les précédentes époques. Pour utiliser un langage plus goldmannien, la création spontanée d'une contre-culture ouvrière semble plus difficile.

Par rapports aux époques précédentes du capitalisme, une autre différence monumentale est l'organisation des entreprises. Mallet assume suppose qu'un certain degré de planification intervient

592 En effet, l'important essai « La philosophie des lumières », écrit en 1960, tient déjà (en) compte de théories de Mallet. Il s'agit d'un texte qui contient (à son intérieur) une grande parties des concepts que Goldmann développera dans le décennie à venir. Un exemple parmi d'autres : l'attention donnée au cas de du socialisme autogestionnaire yougoslave. Il est, en tout cas, à remarquer que cette essai – pour des raisons qui excèdent la volonté de l'auteur – ne sera publié que beaucoup plus tard. Voir, L. Goldmann, « La philosophie des lumières », in *SMCC*.

593 S. Mallet, *La nouvelle classe ouvrière*, Éditions du Seuil, Paris 1963, p21.

dans le nouveau modèle de production avec des arguments proches de ceux de Galbraits dont on a parlé auparavant⁵⁹⁴.

Pour terminer, il faut aussi prendre en considération l'automatisation qui a deux effets importants :

1. Elle modifie, aussi grâce aux effets de la planification, la composition du capital et la formation de la plus-value. Les ouvriers doivent se spécialiser, donc leur emploi se stabilise (ils ne sont plus remplaçables par n'importe qui) et ils deviennent partie intégrante du *capital invariable*.
2. Les techniciens, soit les employés classiquement non productifs (ingénieurs, bureaucrates, etc.), dans un système planifié et automatisé deviennent partie de la production et tendent à se solidariser avec les ouvriers spécialisés.

Il s'agit de vérités tendanciennes, car Mallet est conscient que des formes plus traditionnelles de production sont encore à l'œuvre et parfois même majoritaires. Il sait aussi que les vieilles idéologies faussement marxistes – du moins à ses yeux – tendent à cacher cette vérité même aux yeux des protagonistes. Mais à l'heure des luttes, l'émergence d'une convergence syndicale différente devient évidente pour tous les observateurs adoptant un point de vue sociologique.

C'est à partir de ces considérations qui vient l'idée d'une nouvelle classe que Goldman appelle des « techniciens », à la fois « nouvelle classe ouvrière » et « nouvelle classe moyenne », donc à la convergence des deux couches historiquement divisées.

Mallet insiste sur le fait que cette nouvelle classe ouvrière est à la fois intégrée à la société et capable de mener des luttes radicales quand l'organisation capitaliste des entreprises empêche un développement économique majeur. Dans ce contexte, il est intéressant de voir comment Goldman n'a jamais fait référence à cet aspect du travail de Mallet. Le possible engagement socialiste des techniciens ne se base pas selon l'auteur franco-roumain sur une majeure capacité productive de formes d'organisation plus horizontales.

Au delà de cet aspect, Mallet introduit une autre idée que Goldman développera et elle, celle que la nouvelle lutte ouvrière est pour une organisation plus démocratique de processus productifs à l'intérieur de chaque entreprise ou usine. Cet élément est, selon Mallet, à la fois positif et négatif, car il est le corollaire d'un moindre engagement pour l'organisation politique de la société :

Sans doute la prise de conscience des responsabilités dans l'entreprise est-elle facilitée par le processus en sens inverse qui se manifeste dans la vie « civile ».

Aucun des militants syndicaux du plus petit échelon, rencontré à la Thomson,

594 Il n'est pas un mystère, pourtant, que Mallet n'a pas beaucoup d'estime vers Galbraith et les auteurs à la Galbraith.

n'exerçait des responsabilités dans sa commune. L'absentéisme du citoyen, déploré aujourd'hui par toutes les bonnes consciences démocratiques, est compensé par le développement de l'esprit de responsabilité dans les organisations socio-économiques.⁵⁹⁵

Il est connu que, pendant les années 60, Mallet a commencé à s'interroger sur des thématiques comme la technocratie, la bureaucratie, etc. Elles sont devenues certains des sujets privilégiés de Goldmann. Or, parmi ces termes, celui qui me semble le plus important est exactement celui d'autonomie/autogestion. Pour les deux auteurs, il s'agit d'un des plus importants héritages que l'histoire du socialisme et du mouvement ouvrier nous ait laissés. Mallet, dans *Le pouvoir ouvrier*, est clair :

Le concept d'autogestion ne peut être étudié dans l'abstrait d'une société socialiste idéale et intemporelle. La pratique plus ou moins large de l'autogestion économique et sociale est un des indices les plus significatifs du niveau atteint par le processus de développement des nouveaux rapports entre les hommes que le socialisme vise à promouvoir. Or, l'expérience de cinquante années d'existence d'Etats se réclamant du socialisme montre à quel point le caractère de la société socialiste pouvait être altéré, modifié en fonction du niveau des forces productives atteint dans le pays où se réalisait la révolution politique. Celle-ci peut modifier la nature des rapports sociaux. Pour que la gestion, non seulement des moyens de production et d'échange, mais de la société dans son ensemble, cesse d'être le fait d'une minorité – et d'être ressentie comme une oppression par la majorité des hommes –, il faut que la révolution politique s'accompagne d'une révolution sociale aussi profonde, dans laquelle les rapports de dirigés laissent la place à des rapports de coopération égalitaire. Le développement des processus d'autogestion se substituant à la gestion administrative de la société socialiste est donc, non pas une forme particulière et plus ou moins spécifique du socialisme, mais un impératif absolu de celle-ci.

Certes, il peut y avoir des formes spécifiques, nationales ou historiques de l'autogestion. Mais il n'y a pas de socialisme sans autogestion si l'on entend ce terme dans le sens large d'autogestion sociale, et non au sens étroit de gestion d'unités autonomes de production.⁵⁹⁶

Il n'y a aucun doute que sur ces sujets – l'importance de l'autogestion pour le socialisme et la trahison de ce projet par l'URSS – Goldmann était complètement d'accord avec son ami et camarade de parti. Il ajoute dans un essai de 1961, qui porte le titre révélateur « La démocratie économique et la création culturelle » – où d'ailleurs toute la caractérisation des classes moyennes est encore très loin des positions qu'il développera à partir de 1966 –, qu'à cette demande d'autogestion ouvrière

595 *Ibidem*, p. 266.

596 S. Mallet, *Le pouvoir ouvrier*, CMPL, pp. 45-46.

pourrait correspondre une renaissance de la « création culturelle », menacée par la réification puissante de la société technocratique⁵⁹⁷.

Ne pouvant pas accepter une adhésion idéologique à une hypothèse sans examiner les formes politiques et culturelles réellement existantes, Goldmann s'est intéressé pendant les années 60 aux idées d'autogestion se développant à l'époque. Il a, évidemment, tenu compte du travail théorique mené par Mallet et aussi de ses enquêtes. Il a aussi développé un fort intérêt pour les contributions de deux célèbres syndicalistes et intellectuels italiens, liés au PCI : Vittorio Foa et Bruno Trentin. Pourtant, l'intérêt le plus curieux est celui pour l'expérience coopérative yougoslave. Après la rupture avec URSS en 1948, la Yougoslavie a cherché de fonder un nouveau type de société socialiste, intégrant des formes de marché et notamment des formes de contrôle direct de la production par les travailleurs. Il s'agit d'une expérience qui à l'époque a produit beaucoup d'espoir ; encore aujourd'hui, il n'est pas rare de lire de tentatives de relectures de faits, qui en remarquent des traits positifs et capables d'inspirer des pratiques d'émancipation actuelles ?⁵⁹⁸.

Or, Goldmann déjà en 1960 montre son intérêt pour cette nouvelle forme économique de socialisme menée dans le pays de Tito. De fait, dans l'essai « La philosophie des Lumières », il dit : « L'expérience yougoslave qui n'a certes pas une importance primordiale sur le plan politique et historique est, par contre, du point de vue philosophique et théorique, extrêmement significative, et cela en premier lieu parce qu'elle tente de concilier l'abolition de la propriété privée des moyens de production avec le maintien du marché »⁵⁹⁹. Cette admiration peut sembler naïve maintenant que l'on connaît la tragique fin de l'expérience yougoslave. En fait, Goldmann n'a jamais cru que les socialistes de Belgrade avaient obtenu un niveau de conscience politique tellement avancée. De son point de vue, il était intéressant que, parallèlement aux expériences des luttes dont Mallet faisait le récit, une autre expérience politique, dans un autre pays, réalisait une pratique orientée vers un but très proche⁶⁰⁰.

597 L. Goldmann, « La démocratie économique et la création culturelle », in *SMCC*, pp. 210-211.

598 Pour approfondir l'analyse du cas yougoslave, voir : C. Samary, « 1948-2018 : Contre vents et marrées. Hier comme aujourd'hui : l'actualité d'un socialisme autogestionnaire », consultable à <https://autogestion.asso.fr/1948-2018-contre-vents-marrees-hier-aujourd'hui-lactualite-dun-socialisme-autogestionnaire/> et Dan Jakopovich, « Las fuentes del déficit democrático en el sistema de "autogestión" yugoslavo » in *Revista Venezolana de Economía Social*, Année 10, n. 19, Janvier-Juin 2010, pp. 23-30.

599 L. Goldmann, « La philosophie de Lumières », in *SMCC*, p. 128.

600 Dans un débat avec S. Mallet, Goldmann affirme : « Je ne suis plus allé en Yougoslavie depuis un certain temps, mais il y a quelques années je n'ai plus eu l'impression que les gens avaient une conscience très claire de la situation. Car d'une part beaucoup m'assuraient qu'ils avaient un droit de participer à l'ensemble de la gestion, mais d'autre part il me disaient : "Nous avons tout investi dans l'usine" et lorsque je demandais : "Où avez-vous trouvé l'argent pour le faire ?" on me répondait : "Bien entendu nous l'avons emprunté." Au fond, l'État s'appropriait à travers les impôts une part importante du revenu de l'usine, qu'il reversait à travers les prêts des banques centrales à des fins d'investissements dans le cadre d'un plan. La décentralisation, l'autogestion se réduisait donc en Yougoslavie [...] à l'administration courante, à la gestion quotidienne [...], mais n'embrassait pas le domaine des investissements », L. Goldmann, S. Mallet, *Débat sur l'autogestion*, in *Autogestion, études, débats, documents* n. 7 de 1968, pp. 65 et 66.

Cette proximité était une source d'enthousiasme intellectuel, comme en témoigne le scénario pour un film-documentaire sur l'autogestion, écrit par le même Goldman et conservé aux archives de l'EHESS⁶⁰¹. Le film, jamais réalisé, aurait du commencer exactement par le récit de la situation en Yougoslavie et il aurait terminé par une comparaison entre le fonctionnement des usines en occident et celles yougoslaves.

En outre, Goldman a maintenu des contacts académiques continuels avec les universités yougoslaves. Il s'agissait – et la citation que je rapporte en témoigne – d'un enthousiasme qui n'est jamais devenu simple apologie, bien que Cohen manifeste quelques perplexités, en regrettant un certain manque d'analyse (critique) du rôle du PCY⁶⁰². D'ailleurs, dans un passage à l'intérieur d'un débat en Yougoslavie, face à des membres de la revue *Praxis*, Goldman introduit des critiques génériques à l'organisation politique et au manque de liberté d'expression dans les pays socialistes⁶⁰³. La conclusion est que, en raison de la situation général à l'intérieur de ces pays, l'autogestion yougoslave est une expérience très intéressante aux yeux d'un chercheur occidental, même malgré ses (justifiables) limites :

Or je pense que dans toute la discussion théorique contemporaine, l'idée la plus importante pour lutter contre la bureaucratie, pour créer les conditions d'un réel contrôle populaire sur l'appareil administratif et politique, pour donner de nouveau un sentiment réel de responsabilités aux citoyens, a été élaborée ou bien ré-élaborée à nouveau au niveau de la praxis, par les dirigeants yougoslaves, c'est l'idée d'autogestion.

C'est pourquoi, comme je l'ai dit dans la réponse à votre première question, rien ne me paraît plus important, plus urgent pour nous intellectuels socialistes de l'Occident, que de voir comment se développe réellement, en pratique, l'autogestion yougoslave, et quelles sont les possibilités, dans une société en voie d'industrialisation et peut-être demain dans une société industrielle, de pallier sinon entièrement du moins en très grande mesure les distorsions et les déformations qui apparaissent dans une société socialiste par la puissance démesurée de l'appareil d'Etat; quel est le réel rapport démocratique de cette autogestion qui pourrait, si elle réussit en

Yougoslavie et, bien entendu, cette réussite suppose, nous le savons tous, de nombreux tâtonnements, des erreurs et des corrections de ces erreurs, puisqu'il faut inventer presque tout à partir de presque rien si cependant cette autogestion aboutit à une réelle réussite, constituer un jour un modèle important, un élément important, pour établir les chemins dans lesquels nous

601 L. Goldman, « Annexe au protocole : Projet de film sur l'autogestion », conservé par l'EHESS. Voir aussi M. Cohen, *The Wager of Lucien Goldman*, pp. 268-273.

602 M. Cohen, *The Wager of Lucien Goldman*, p. 273.

603 L. Goldman, « Structuralisme, marxisme, existentialisme: un entretien avec Lucien Goldman », in *L'Homme et la société*, N. 2 de 1966, pp. 113, 114

essaierons de résoudre nos propres problèmes ou tout au moins le sens dans lequel nous essaierons d'agir sur nos propres sociétés.⁶⁰⁴

Dans ce sens, la position de Goldmann n'est pas aussi naïve que l'on pouvait penser et se rapproche des tentatives contemporaines de ré-élaborer positivement l'expérience yougoslave.

Mais qu'est-ce exactement que cette autogestion ? Ce concept coïncide-t-il vraiment avec celui d'autonomie ? Je reviendrai par la suite sur cette question. Je voudrais seulement remarquer ici que ce concept d'*autogestion* est, pour Goldmann, essentiellement une autre manière de nommer son *humanisme*. Si l'humanisme défendu par Goldmann est celui qui veut que l'*Homme* soit capable de se rapporter dialectiquement aux conditions sociales qui l'entourent, et donc d'être non seulement conditionné par les structures sociales mais, à son tour, capable de conditionner ces structures, dans ce cas, "autogestion" veut dire exactement organisation démocratique et humaine du processus productif.

Cette idée d'autonomie restera fondamentale dans la pensée de Goldmann, et ceci même après la découverte par l'auteur que le schéma esquissé par Mallet, Trentin et Foa n'était pas complet et qu'il fallait le dépasser. Cette conscience, cette dernière fracture dans sa pensée est l'effet du bouleversement de Mai 68. Comme l'a justement remarqué⁶⁰⁵ et moi même dans les pages précédentes, la révolte étudiante aux yeux des Goldmann échappe au rigide schéma d'une société dominée par le rapport entre deux classes, les technocrates et les techniciens, dont les deuxièmes ces derniers seraient les seuls sujets capables de mener une critique radicale au capitalisme au nom de l'*autogestion* et de la *démocratie du travail*. Des nouvelles luttes éclatent un peu partout et des nouveaux sujets – les étudiants en Europe, le *Black Power Movement* aux États Unis, etc. – semblent frapper à la porte de l'*Histoire* et demander aux sociologues marxistes de s'intéresser aussi à eux. Pourtant, il ne faut pas interpréter cette forme d'autocritique comme le signal d'une abjuration. Mon impression est que Goldmann, plus que remettre en discussion les éléments fondamentaux de la lecture réformiste-révolutionnaire, voudrait bien la complexifier, affaiblir son évidente rigidité qui ne tient compte de la complexité de la société dite « d'organisation ». D'ailleurs, Goldmann reste toujours politiquement attaché au concept d'autogestion, même s'il reconnaît que les technocrates peuvent aussi s'orienter vers des concessions sur cet sujet, sans que ceci ne mette vraiment en discussion le système politique de la société. La mort a empêché à l'auteur d'approfondir ces aspects.

604 *Ibidem*, p. 114.

605 M. Löwy, « Lucien Goldmann, marxiste pascalien », *Anamnese* N.6 de 2010, p. 38.

Par ailleurs, ce changement d'avis final n'est pas, selon moi, le seul point de distance avec son ami. Dans le contexte de la lutte pour l'autogestion ouvrière, l'idée propre à Mallet du dépassement du contraste entre révolution et réformisme revêt une importance capitale. Mieux encore, il refuse de donner à ce dualisme une valeur théorique ou pratique quelle qu'elle soit. Il est intéressant de voir comment Mallet explique ce concept à l'intérieur de *La nouvelle classe ouvrière*. Après avoir montré comment selon Marx les structures sociales sont des réalités compréhensibles seulement dans leur ensemble, qu'elles se transforment en continuation et que l' « agent décisif de ces transformations est la lutte de classe », il dit :

C'est parce que la lutte de classe se déroule sur le fond de cette dialectique des structures qu'il n'y a pas et ne peut pas y avoir de dilemme : réformes-révolution. Ce serpent de mer idéologique qui resurgit à chaque avatar du mouvement ouvrier est rigoureusement irréductible à la vision marxiste du monde. Mener pour la mouvement ouvrier une politique « réformiste », c'est viser à la modification de structures partielles. Mais la modification de ces structures partielles ne fait pas disparaître la nécessité de la révolution, c'est-à-dire de la destruction de la structure globale : elle la rend au contraire inévitable. Car les structures partielles transformées ne sont pas adéquates à l'ancienne structure sociale inchangée : elles accélèrent le processus de mise en question de cette structure. Inversement, une politique « révolutionnaire » qui se priverait de l'action réformiste et viserait à bouleverser d'un seul coup la structure sociale sans avoir mis en évidence les éléments de modification qui rendent inévitable ce bouleversement, ne serait qu'agitation superficielle.

[...] En un mot, il n'y a pas de réformes qui ne conduisent à la révolution, parce que toute modification partielle d'un ensemble structuré condamne au changement toute la structure sociale. Il n'y a pas de révolution qui puisse se faire sans être précédée de réformes partielles, parce qu'il est impossible que les contradictions d'une société ne se traduisent pas d'abord au niveau des structures partielles.⁶⁰⁶

Quant à Goldman, il se dit convaincu par cette nouvelle position, celle du réformisme-révolutionnaire⁶⁰⁷. Il me semble pourtant évident qu'il y a une grosse divergence, autant en attitude que en théorie, avec Mallet. Goldman est en partie sensible aux critiques à la Adorno qui voient dans un chemin fait de médiations politiques, une compromission avec le réel et la perte de toute crédibilité. Löwy et Nair ont bien remarqué que pour Goldman il s'agissait d'un choix douloureux. Il en parle lui-même souvent en ces termes. C'est, probablement, dans l'article dédié à Genet que cela ressort le plus. Si *Les Paravents* semblent annoncer une révolte possible, celle-ci peut devenir réelle et gagner seulement si elle est capable d'accepter le mal. Ce chemin par le monstre, cette

606 S. Mallet, *La nouvelle classe ouvrière*, pp. 17-18.

607 On aura la possibilité de lire dans quelques pages les arguments de Goldman à EN faveur de ce socialisme ni réformiste ni révolutionnaire.

révolte qui ne permet pas encore de se dire totalement accomplie⁶⁰⁸, est l'indice que l'autre chemin, celui vers le socialisme à travers une certaine compromission, n'est pas sans prix. Le parallèle entre *Les Paravents* et les idées de Mallet, comme j'ai déjà montré, est quelque-chose que Goldman propose d'une façon explicite dans le texte. Et il ajoute:

Et, bien entendu, les principaux tenants de ce courant ressentent l'éloignement de l'ancienne perspective traditionnelle comme problématique, lourd et douloureux. Transposé sur le plan politique, ce sentiment correspond à la « trahison » [...] de l'ancienne perspective et de la valeur traditionnellement accordée à la révolution.

De plus, dans la mesure où ces penseurs sont réellement socialistes, ils savent que la nouvelle perspective qu'ils défendent implique un danger considérable de compromission et d'intégration à l'ordre existant. Ils savent que le danger de corruption est lié à toute pratique réformiste, quelle que soit sa nature et qu'on ne peut s'y opposer, entre autre, que par le refus radical du moindre compromis psychique ou intellectuel avec la société technocratique [...].⁶⁰⁹

Je montrerai en conclusion de mon travail que ce rapport de la pensée dialectique avec le mal, qui est présent dans toute la production de l'auteur, est une autre caractéristique primordiale de son humanisme et l'un des éléments qui ne permettent pas de le considérer comme un auteur tragique⁶¹⁰.

Pour terminer, il faut dire un dernier mot sur le rapport entre autonomie et autogestion⁶¹¹. Qu'est-ce que la liberté ? J'ai déjà montré qu'en général, en omettant l'avertissement de Mill, la liberté est la capacité d'un sujet à résister aux influences externes et être le plus possible « autonome ». Si on veut changer de référence, il est possible de citer Spinoza. Dans *l'Ethique* on lit :

Dieu agit d'après les seules lois de sa nature, et sans être contraint par personne

[...]

Il suit de là : 1° Qu'aucune cause n'est donnée qui, en dehors de Dieu ou en lui, l'incite à agir, excepté la perfection de sa propre nature.

608 La mort des protagonistes en est la preuve.

609 L. Goldman, « Le théâtre de Genet, essai d'étude sociologique », in L. Goldman, *SMCC*, p. 301.

610 Au moins selon sa propre définition de *vision tragique du monde*.

611 Probablement il y aurait aussi à définir la différence entre *autogestion* et *démocratie directe*. Je me contenterai de citer ici un passage révélateur de Goldman sur ce sujet : « L'autogestion ne signifie certainement pas démocratie directe, prise de toutes les décisions par la base. Elle implique, avant tout – et cela est essentiel – le respect des compétences. Il est évident, surtout étant donné la complexité de la gestion d'une entreprise moderne, que celle-ci ne saurait être confiée, au niveau des premières prises de décisions pour tous les petits et les moyens problèmes de la gestion courante et aussi pour les grandes options, qu'à un groupe de techniciens, de spécialistes extrêmement compétents. Seulement il n'y a aucune raison que cette compétence et le domaine d'action qui lui est réservé deviennent un facteur de privilèges sociaux et se transforment en hiérarchie. », L. Goldman, S. Mallet, « Débat sur l'autogestion », dans *Autogestion*, n.7 de 1968, p. 67.

Il suit : 2° Que Dieu seul est cause libre. Car Dieu seul existe d'après la seule nécessité de sa nature [...], et agit d'après la seule nécessité de sa nature (selon la proposition précédente). Par conséquent [...], il est seul cause libre.⁶¹²

Or, au-delà du fait que Spinoza parle ici de *Dieu*, mon discours pourrait faire face à une critique évidente : l'auteur de *l'Ethique* et du *Traité théologique-politique* n'est pas un auteur dialectique. Aux yeux de Goldmann, et selon la lecture qu'il offre de *Faust* de Goethe dans « La philosophie des Lumières », Spinoza est l'une des figures les plus conséquentes et radicales de la pensée bourgeoise. Comme il montre dans ce même article, la pensée bourgeoise porte à une idée de liberté qui est cohérente avec la définition de Spinoza, déclinée dans un point de vue individuel. Pour le libéralisme et en général « la philosophie des Lumières » chaque homme devrait être un sujet libre et autonome. La réification de la société efface, pourtant, toute possibilité de cette autonomie d'exister, sinon comme désir. Pour cela le roman à héros problématique est « l'histoire d'un échec »⁶¹³.

Or, comme il est bien expliqué par différents passages à partir de *Pour une sociologie du roman*, « la naissance de la société bourgeoise est du point de vue culturel le remplacement de la littérature épique qui exprimait l'unité de l'individu et du groupe, par le roman réaliste qui affirme leur rupture radicale »⁶¹⁴.

Dans « La philosophie des Lumières », Goldmann appelle cette valorisation de l'homme individuel l'« autonomie ». L'autogestion socialiste est donc tout-à-fait différente que de celle-ci. Le socialisme semble, pour Goldmann, se baser sur l'idée que les hommes puissent autogérer leur vie, mais faisant de la « communauté humaine » l'objet de leur action :

Or il n'y a pour la vision panthéiste de la dialectique qu'un seul contenu substantiel : l'homme lui-même. Mais si l'homme devient le contenu conscient de l'action humaine, et si l'homme sujet de la pensée et de l'action est identique à l'homme objet de celles-ci, alors ce n'est plus de deux aspect de l'individu qu'il s'agit [...], mais de la communauté humaine ; et si à son tour la communauté, par l'intermédiaire des individus qui la composent, se prend elle-même pour objet d'action, alors cette est histoire et, à la limite, histoire consciente de sa propre nature.

La pensée dialectique conçoit l'homme comme un être qui se dépasse constamment par son action historique, en s'orientant vers la seule conciliation possible de l'humain et du sacré, vers la réconciliation de l'homme et de la nature dans une histoire consciente, en marche vers la liberté.⁶¹⁵

612 B. Spinoza, *L'Ethique*, Les Éditions Ivrea, Paris 1993, *Proposition XVII*.

613 L. Goldmann, « La démocratie économique et la création culturelle », in *EPP*, p. 202.

614 *Ibidem*, p. 203.

615 L. Goldmann, « La philosophie des Lumières », in L. Goldmann, *SMCC*, p. 117.

Et pourtant je crois juste de maintenir l'idée d'un lien entre autonomie et autogestion. Au delà du fait que pour des raisons historiques le concept d'autonomie a été souvent lié aux thématiques ouvrières des années 70 en Italie, il y a un élément fondamental de la pensée de Goldmann à comprendre. Le sens final de « Lumières et philosophie » est de montrer que la tradition bourgeoise a porté, par son idée d'autonomie individuelle, un avancement important à l'histoire de l'humanité. Cette idée est historiquement en contradiction avec l'idée communautaire de l'homme propre de la pensée dialectique socialiste. Mais qu'est-ce que la dialectique, sinon la capacité de dépasser une contradiction ? Qu'est-ce que dépasser dialectiquement sinon un passage par la douleur, par le monstre, un *pari* qui met tout en jeu, jusqu'à sa propre essence, pour aboutir peut-être à une synthèse inédite ?

Le *pari* de Goldmann, la *foi* pour laquelle il se bat est celle du dépassement dialectique de l'antinomie autonomie/autogestion ou, au mieux, liberté de l'individu/liberté communautaire. C'est un concept qui est présent un peu partout dans son œuvre, mais qui trouve probablement son explication la plus efficace dans une question posée à l'intérieur de « La philosophie des Lumières » : « est-il possible de sauvegarder, dans l'évolution de la société industrielle occidentale, les valeurs du contenu de la vie spirituelle, et dans celle des sociétés à caractère socialiste, les valeurs des Lumières, les valeurs de la conscience réflexive, d'égalité, de la liberté et de la tolérance ? »⁶¹⁶.

Cette idée de société où l'antinomie liberté individuelle/liberté communautaire n'existe plus a été résumée par le génie de Marx en une seule phrase: « Le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous ».

On voit bien pourquoi, aux yeux de Goldmann, le passage par le monstre est le chemin de la dialectique. De Goethe et le pacte de Faust avec le diable au théâtre de Genet, dépasser la tragédie signifie toujours rencontrer la réalité, toucher le mal et en accepter la possibilité de contamination⁶¹⁷. La compromission de la pureté des idées socialistes, par exemple par l'introduction du marché dans le contexte yougoslave, peut constituer « une synthèse entre d'une part une conscience historique socialiste et d'autre part la liberté individuelle et la tolérance »⁶¹⁸, mais elle peut aussi mener à une défaite honteuse. Comment, alors, toucher le réel sans se compromettre au niveau « psychique ou intellectuel » ? Il s'agit, comme toujours, de prendre parti et de parier : un pari pascalien qui va bien au delà de Pascal.

616 *Ibidem*, p. 129.

617 Cela rend aussi plus clair pourquoi Goldmann consacre autant de temps à Goethe dans « La philosophie des Lumières ». Cette lecture du Faust, faite à l'époque de l'adhésion aux thèses de Mallet, n'est rien d'autre qu'une réflexion sur sa propre situation intellectuelle. Comme on le verra, il s'agit de choisir entre le pari à travers le mal et le pari tragique.

618 L. Goldmann, « La philosophie des Lumières », in *SMCC*, p. 128.

Après avoir terminé ce résumé des lignes générales de la question du socialisme autogestionnaire en Goldmann et DE son dialogue ouvert avec Mallet, il ne me reste qu'à présenter de près sa proposition, notamment à l'intérieur des essais écrits les dernières années de sa vie. Il s'agit, donc, d'articles qui tiennent compte de la nouvelle analyse proposée par Goldmann sur la société technocratique.

7.2 LE SOCIALISME AUTOGESTIONNAIRE DU DERNIER GOLDMANN (1966-1970)

Nous avons vu, au cours des deux derniers chapitres, comment Goldmann organise son étude sur le capitalisme d'organisation et sur les sociétés socialistes qui lui sont contemporaines. Il ne propose aucun ouvrage exhaustif sur la question, mais j'ai essayé d'en montrer la complexité à partir d'une lecture comparée de différents articles. Son approche, par rapport à la nouvelle situation en Occident, semble se concrétiser dans le croisement de différents orientations de travail :

1. Une analyse plutôt statique la société, de sa composition en classes et les rapport de forces entre eux. Plus concrètement : la caractérisation de la société occidentale de l'époque comme une technocratie avec une classe des travailleurs politiquement dominée et culturellement opprimée, vivant dans une bonne situation économique ou, du moins, très différente de celle que la théorie marxienne de la paupérisation avait prévue.
2. Une analyse génétique de cette société : d'un côté, le travail sur le couches moyennes et leur créations culturelles et de l'autre celui sur le prolétariat, les mouvements ouvriers et leur bureaucratie. La couche des techniciens, donc des travailleurs spécialisés, est vue comme le produit de l'histoire de ces deux sujets sociaux.
3. Une analyse des prospectives politiques, à partir de l'étude et des tendances dominantes et des contradictions en acte.
4. Une analyse de la situation, de sa genèse et des prospective sur la base de la structure de certains ouvrages littéraires et de leur homologie avec la réalité sociale.

Cela ne doit pas nous surprendre : le structuralisme génétique se caractérise exactement par l'union dialectique des premiers trois points – analyse statique, historique/génétique et historique/tendancielle – ; et d'ailleurs, que la littérature soit un thermomètre de la société n'est pas non plus une surprise.

En ce sens, je crois que l'ensemble des articles sur lesquels j'ai basé les deux derniers chapitres va dans une direction commune. Il est vrai, par contre, que la positions de Goldmann sur

beaucoup de sujets en ressorte contradictoire, incomplète et désorganisée. Pour cette raison, j'ai évité de tout forcer dans un seul schéma et j'ai préféré traiter chaque point d'une de façon indépendante. Car l'effort de tout expliquer dans un résumé linéaire aurait probablement couru le risque de la surinterprétation.

Je voudrais baser ce chapitre notamment sur les deux essais « Socialisme et humanisme » et « De la rigueur et de l'imagination dans la pensée socialiste ». Il s'agit des deux articles contenus dans *Marxisme et sciences humaines*.

Ces articles intègrent la théorie sur la société technocratique proposée en 1966-1967 avec les nouveautés que la révolte de 68 a imposé à l'attention de l'auteur. De plus ils proposent une lecture critique des pays soi-disant socialistes et des mouvements politiques et intellectuels occidentaux qui se réclament du marxisme ou du post-marxisme. Dans ce contexte, les argumentations de Goldman, probablement à cause de la forme essayiste de ses contributions, peuvent souvent sembler un peu faible du point de vue de l'analyse société-historique. C'est pour cette raison que j'insiste sur le besoin de lier ces contribution aux contributions précédentes, voire par exemple celle sur la bureaucratie.

Finalement, je voudrais aussi préciser que les pages suivantes de ce chapitre suivront un ordre d'exposition différent de celui effectivement utilisé par Goldman dans ses publications.

7.2.2 QU'EST-CE QU'EST LE SOCIALISME OU QU'AURAIT DÛ-T-IL ÊTRE ?

Pour commencer, il convient de rappeler ce qu'est le socialisme selon Goldman. C'est aussi par ce quoi il commence son article « Socialisme et humanisme ». En effet, le socialisme est une forme de pensée et de société qui est à la fois :

- héritière de la tradition humaniste occidentale, qui va de la pensée chrétienne à l'idéalisme allemand.
- héritière de la révolution capitaliste/bourgeoise

De la révolution bourgeoise, le socialisme prend deux éléments fondamentaux:

- L'organisation rationnelle de la production
- La valeur de l'humanisme individualiste qui se développe dans la première phase de l'évolution du capitalisme et qui commence à se perdre à partir de l'époque de l'impérialisme décrite par Lénine.

On anticipe déjà ce qui sera objet de travail dans quelques pages : cette forme de valeur individualiste mais humaniste semble à Goldmann être une réalité créée par la naissance du marché. Le marché assume prend, alors, une signification très particulière à l'intérieur de ce discours : il devient, et cela peut sembler paradoxale, une des conditions positives – car ils existent aussi de conditions négatives⁶¹⁹ – pour la naissance du mouvement socialiste. Par contre, le marché semble aussi avoir un rôle négatif dans la société capitaliste originale originelle parce qu'il est aussi une des causes de la crise des formes traditionnelles et communautaires de l'humanisme.

À partir de cette filiation, on comprend pourquoi Goldmann parle de la théorie socialiste/communiste classique de cette manière :

Dans la pensée de principaux théoriciens marxistes d'avant 1917, la victoire de la révolution prolétarienne, la socialisations des moyens de production et l'établissement d'une planification centralisée devaient aboutir à une organisation sociale dans laquelle [...] la suppression de la division de la société en classes sociales et l'abolition de l'exploitation de l'homme par l'homme devaient entraîner l'intégration des grandes valeurs héritées de l'humanisme bourgeois (universalité, liberté individuelle, égalité, dignité de la personne humaine, droit d'expression), et leur donner un caractère authentique à la place du statut purement *formel* qu'elles avaient dans la société capitaliste.

[...] Aussi, cette société où l'exploitation serait abolie, où la production serait rationnellement planifiée et où la production serait rationnellement planifiée et où la suppression de la production pour le marché rétablirait l'aspect qualitatif des relations des hommes avec les biens et avec les autres hommes, devait-elle réaliser cette synthèse supérieure des éléments positifs des trois grandes formes de société qui l'avaient précédée, à savoir :

a) *L'absence de classes* des sociétés primitives

b) les *relations qualitatives* des hommes avec les autres hommes et avec la nature, qui caractérisent les sociétés précapitalistes, et

c) la *rationalité* que la société capitaliste avait introduite dans l'entreprise ainsi que les valeurs d'*universalité*, d'égalité et de liberté étroitement liées à cette rationalité.⁶²⁰

Or à cette époque, si Goldmann décide qu'il faut proposer une nouvelle idée du socialisme, ce n'est pas pour remettre en question ce schéma. Au delà de certains détails – notamment l'abolition du marché – le nouveau socialisme, pour Goldmann, devrait s'inscrire dans cette même ligne ou schéma. Au contraire, c'est parce que les formes réelles de socialisme ont échoué dans la construction d'une société pareille (ou, du moins, similaire), il est important de réviser à la fois

619 Par exemple on pourrait dire que l'oppression est la condition négative de la création d'un mouvement d'oppression.

620 L. Goldmann, « Socialisme et humanisme », in *MSH*, pp 288, 289

certains détails théoriques et les pratiques de lutte, vis à vis d'une société qui a grandement évoluées depuis Marx. Et cela, car, le mouvement socialiste/communiste a jusque là échoué non seulement pour des raisons contingentes, comme par exemple les conditions sociales de la Russie avant la révolution, mais aussi pour des raisons propres à la dite théorie. Je crois que cet aspect de l'argumentation goldmannienne devrait être suffisamment clair après le travail sur l'histoire du mouvement ouvrier et de la bureaucratie.

Donc l'objectif politique de Goldman, sa propre utopie si l'on veut, reste toujours le même : une société avec le moins de blocage social au développement humain possible, au niveau individuel et transindividuel ; une société sans classes, ni oppression. C'est seulement à partir de cette base que l'on peut comprendre quelles sont les nouveautés introduites par Goldman à la théorie classique.

7.2.3 UNE NOUVELLE LUTTE POUR LA PRISE DE CONSCIENCE

Si au niveau du cœur théorique et, si on veut, moral de la question Goldman n'ajoute pas grande chose à celles qu'étaient ses propres idées déjà dans les années '50, c'est dans la lecture de la société actuelle que les choses ont évoluées. D'abord, les changements sociaux auraient affecté notamment la pratique politique classique du marxisme et surtout son efficacité.

Il faut remarquer que ce que Goldman pense être, dans ce sens, le marxisme classique est notamment la manière par laquelle Lukács a interprété Marx dans *Histoire et conscience de classe*. Dans une situation d'exploitation du prolétariat et dans une société capitaliste organisée autour de la production industrielle, la lutte est, selon Lukács, lutte pour une prise de conscience de la classe ouvrière. Chaque travailleur vit une existence où il est opprimé à la fois au niveau intellectuel et au niveau matériel. Au moment où le prolétariat réalise collectivement qu'il est la seule classe nécessaire au fonctionnement du système économique, cette prise de conscience devient forcément, et d'une manière immédiate, un acte révolutionnaire.

Mais quand l'exploitation du prolétariat perd son aspect d'oppression économique – du moins d'un point de vue superficiel – et qu'au contraire, la nouvelle classe ouvrière partage acquiert un certain niveau de la richesse créée par la machine productive, ce schéma doit se modifier. Et pourtant, la couche de techniciens se trouve, comme on l'a vu, toujours dans le classique choix entre socialisme et barbarie :

Les deux perspectives possibles entre lesquelles doivent consciemment ou implicitement opter les travailleurs dans le monde occidental contemporain sont

celle d'une société technocratique réservant le pouvoir de décision à une minorité très réduite de technocrates capables d'assurer – et qui assureront probablement – un standard de vie croissant à la grande majorité de la population, mais qui aboutira sinon nécessairement, du moins très probablement, à un monde déshumanisé dont les possibilités culturelles seraient réduites au minimum et, à l'opposé, celle d'une société socialiste et démocratique capable, elle aussi, d'assurer aux travailleurs un bien-être probablement égal, voir plus élevé, mais qui assurerait aussi, et avant tout, le développement des responsabilités individuelles de toute la population et créerait des fondements sociaux et économiques d'un essor de la vie spirituelle et culturelle.⁶²¹

Comme on le voit, la différence avec la situation décrite par Lukács est la suivante : cette couche n'est plus prolétariat dans le sens étymologique du terme. La plupart de ses membres possède un certain niveau de richesse et elle a donc, si on veut citer le *Manifeste du Parti Communiste*, « autre-chose à perdre que ses chaînes ».

Goldmann, en somme, garde un élément typique de la formulation luckàcienne : la lutte est une lutte pour la prise de conscience⁶²². Mais si le prolétariat luttait d'abord pour éliminer sa propre condition de pauvreté, s'il pouvait sentir la nécessité de sa lutte, cela n'est pas le cas pour la nouvelle classe ouvrière. sont donc devenues totalement inefficaces toutes les idées qui voyaient une certaine spontanéité dans les formes de révolte, en tant qu'élément nécessaire de la vie dans la société capitaliste que l'on devait tout simplement organiser et gérer par les activités du parti. Goldmann à ce sujet est très clair :

Dans ces conditions, le schéma marxiste traditionnel de perspectives du socialisme se trouve dans le monde occidental tout ou moins, modifié. Marx pensait que l'évolution spontanée de la société capitaliste devait, travers la concentrations des capitaux, la diminution progressive des couches moyennes et la paupérisation de la classe ouvrière, créer une force oppositionnelle puissante qui devait aboutir tôt ou tard à l'explosion révolutionnaire et à la transformation socialiste de l'ordre sociale. Or, les classes moyennes, loin de diminuer, se sont maintenues et ont même progressé numériquement, tout en changeant de nature.

[...] Le partis socialistes ne peuvent plus compter sur une évolution *spontanée* qui favoriserait une action tendant à remplacer la société capitaliste par une société socialiste. Il ne s'agit plus de rendre seulement effective une conscience vers laquelle s'orienterait *spontanément* la classe ouvrière. Pour le dire schématiquement, mais de manière nette, le socialisme est aujourd'hui pour la classe ouvrière occidentale une alternative par rapport à une évolution

621 L. Goldmann, « Socialisme et humanisme », in *MSH*, p. 297. Voir aussi L. Goldmann, « De la rigueur et de l'imagination dans la pensée socialiste », in *MSH*, p. 324.

622 Voir toujours L. Goldmann, « Socialisme et humanisme », in *MSH*, p. 297.

spontanée qu'elle est pour l'instant en train d'accepter, alternative dont une grande partie de cette classe n'approuve nullement la nécessité.⁶²³

Les socialistes doivent travailler au niveau des droits politiques en trouvant des arguments qui soient, forcément, moins immédiats que la lutte pour une émancipation économique. Cela fait dire à Goldman que tout intellectuel qui pense continuer à suivre l'ancien schéma révolutionnaire comme le seul possible souffre d'un manque d'imagination éclatant et, de plus, est complètement déconnecté avec la réalité sociale actuelle. Quoi de pire pour quelqu'un de soi-disant marxiste ?

7.2.4 RÉVISIONNISME, RÉVOLUTION ET IMAGINATION

Goldman reconnaît que la lecture de la société qu'il offre est très proche de celle de l'École de Francfort. Cette dernière offre, à la différence des auteurs soi-disant orthodoxes, une capacité d'analyse bien plus profonde des faits sociaux et des tendances en acte. Par contre, il observe un trait d'union entre cette école et les intellectuels à *la Garaudy*. J'aimerais, à ce sujet, reporter ce long passage :

Nous constatons que la manque d'imagination caractérise non seulement le groupe dogmatique qui se refuse à modifier la plupart des idées établies et transmises par la pensée marxiste traditionnelle même lorsqu'elles ne correspondent plus à la réalité de notre temps, mais aussi certaines école révisionnistes, parmi lesquelles un école d'inspiration marxiste des plus brillantes et des plus remarquables, je veux parler de l'École de Francfort [...]. Rien de plus différent en apparence qu'un quelconque dogmatique, membre du Parti communiste qui défend les positions officielles des organismes dirigeantes du Parti, et le trois penseurs que je viens de nommer [Adorno, Horkheimer et Marcuse]. Marcuse, Horkheimer et Adorno sont des théoriciens hautement intelligents qui ont développé à l'extrême l'esprit critique et la rigueur théorique, et il serait difficile de nier le fait que leurs travaux se situent au tout premier plan de la vie théorique contemporaine. Et pourtant, [...] il y a – pour adopter une formule choquante et paradoxale – malgré des différences qui sont sans doute considérables, un élément commun entre disons, Garaudy et Marcuse : c'est la manque d'imagination théorique.

[...] Exactement comme le théoricien dogmatique se laisse impressionner par l'autorité des idées établies [...], de même les théoriciens de l'École de Francfort se laissent, nous semble-t-il, trop facilement impressionner par les réussites et par la solidité, réelle sans doute, mais certainement pas absolue, de la société

623 L. Goldman « De la rigueur et de l'imagination dans la pensée socialiste », in *MSH*, p. 318. Il me semble évidente que ce passage est à lire en continuité avec tout les concepts que j'ai dégagés dans le V et le VI chapitre du présent travail. Je parle notamment des questions liées aux couches moyennes, de la transformation de la classe ouvrière et des notables en techniciens et de tout le passage sur la bureaucratie socialiste et le mouvement ouvrier.

capitaliste occidentale et ne nous semblent pas attacher un soin suffisant à la mise en lumière de possibilités de la transformer.⁶²⁴

Donc pour Adorno et les autres, il n'y a pas, finalement, de véritable alternative à l'action politique marxiste/léniniste classique. À la différence d'autres auteurs, ils sont conscients qu'il s'agit de pratiques désormais inefficaces, mais ils n'ont pas la capacité d'« inventer » d'alternatives.

Ce besoin de créativité politique que l'auteur suggère est, si l'on veut, très rare dans la littérature marxiste. Il ne faut pas croire, en tout cas, que Goldmann soit en train d'orienter sa pensée vers de dérivés volontaristes. Au début de ce même article il affirme que toute forme de révision de la théorie marxiste doit partir par de la reconnaissance de l'extrême rigueur par le quel avec laquelle cette théorie a été créée. Et il doit se caractériser par un « effort encore plus rigoureux »⁶²⁵. Il s'agit donc d'analyser soigneusement la société pour trouver les signes de tendances sociales d'opposition et de résistance et à partir de cela commencer à imaginer de nouvelles pratiques de lutte politique.

C'est dans cette ligne de raisonnement qu'il faut interpréter son idée de révisionnisme ou de réformisme révolutionnaire. Il utilise, en effet, différentes expressions, mais il éclaircit bien l'élément suivant : il ne s'agit pas de prendre position dans le vieux débat entre révolution et réforme. Dans un monde qui change, la stratégie politique dépendra des différents éléments contingents. Cela est dit d'un manière efficacement à l'intérieur de l'essai « Socialisme et humanisme ». Ici, Goldmann définit sa proposition politique comme « un programme de réformes de structure » et il ajoute en note :

Nous avons d'abord écrit « réformiste » lorsque des discussions avec plusieurs socialistes, notamment italiens, nous ont fait comprendre que le terme pourrait prêter à confusion. La signification de mots dépend en effet du contexte dans lequel ils sont employés, et si, dans la pensée socialiste de la première moitié du XIXE siècle, la discussion tournait autour des deux concepts de *réforme* et de *révolution*, le premier signifiant surtout aménagements de détail plus ou moins importants à l'intérieur du régime capitaliste, l'autre, passage du régime capitaliste au régime socialiste par la guerre civile [...], il s'agit maintenant d'un troisième concept qui ne s'identifie avec aucun des deux que nous venons de mentionner.

Celui d'un passage à la gestion ouvrière qui peut se faire par secteurs et qui, tout en impliquant la possibilité de conflits plus ou moins aigus, n'implique plus nécessairement ni une guerre civile [...], ni une transformation synchrone de la société dans son ensemble, mais qui, cela va de soi, peut entraîner, à un certain

624 L. Goldmann « De la rigueur et de l'imagination dans la pensée socialiste », in *MSH*, pp. 314-315.

625 *Ibidem*, p. 313.

moment, dans tel ou tel pays, une guerre civile, comme il peut aussi dans d'autres pays en faire l'économie.⁶²⁶

On voit bien que cette position est la conséquence logique naturelle de l'idée que la nouvelle classe potentiellement révolutionnaire n'a pas une *nécessité radicale* de parier sur un changement socialiste et qu'elle ne s'oriente pas spontanément vers un changement structurel. Cela ne veut pas dire qu'il n'y aura pas dans certaines situations la nécessité de choisir entre une voie plus radicale et une voie qui le soit beaucoup moins, mais qu'aucune règle globale et universelle peut être formulée en avance.

Par contre, l'objectif reste le bouleversement structurel de l'organisation économique et politique de la société. En ce sens, la pensée de Goldmann reste toujours révolutionnaire, même s'il doit accepter une approche plus graduelle.

Je rappelle que c'est exactement sur ce point que Zima met en oppose la philosophie d'Adorno avec celle goldmannienne. Le philosophe allemand aurait, en effet, considéré l'inventivité dont parle Goldmann parle comme une forme grave de compromission avec le réel. Il est évident que cette approche du réformisme structurel court le risque, par son besoin de travailler graduellement, de se perdre elle-même en cours de route. Goldmann a déjà répondu plusieurs fois que ce danger est à prendre en compte, par exemple dans l'article dédié à Genet. Toute pensée dialectique doit passer par ce danger. En effet, même l'idée de Marx de la dictature du prolétariat est vue par Goldmann comme un passage obligatoire par le mal. Ce concept sera mieux expliqué dans la conclusion, mais je rappelle encore une fois qu'il s'agit d'un choix *faustien*. *Pour rester hommes*, la pensée dialectique n'a qu'une voie : le pari avec le diable et le risque non seulement d'échouer, mais d'être damné⁶²⁷.

7.2.5 LUTTES SYNDICALES, HÉGÉMONIE CULTURELLE ET EXEMPLE YOUGOSLAVE

Si Genet démontre avec les paravents que d'une certaine manière une voie à la révolte est ouverte, le travaux de Mallet sur la nouvelle classe ouvrière sont aux yeux de Goldmann une enquête sur les nouvelles pratiques syndicales spontanées à l'intérieur des usines et sur l'évolution des besoins et des demandes de cette couche sociale.

626 L. Goldmann, « Socialisme et humanisme », in *MSH*, p. 298.

627 A ce propos, dans un des articles en question, on lit : « Sur le plan philosophique, c'est le célèbre problème du mal et de sa fonction positive et progressiste dans l'histoire en tant que seul moyen de réaliser le bien ; pour parler avec Gøete, le fait que l'homme doit vendre son âme au diable pour arriver à Dieu ; mais le diable n'est pas Dieu et à aucun moment les penseurs socialistes n'avaient fait de la dictature, même prolétarienne, des limitations de la liberté et de l'égalité, une valeur fondamentale et durable de leur philosophie », *ibidem*, p. 306.

En mettant ensemble le résultat de ces enquêtes avec le besoin de construire une position socialiste visant des « réformes de structure », et donc une révolution graduelle à l'image de la révolution bourgeoise, la suivante conclusion indiquée par Goldman devient plus compréhensible :

Or, dans le prolongement de l'action syndicale à l'intérieur de entreprises se situe naturellement l'idée d'autogestion qui n'est pas nécessairement liée à une crise révolutionnaire unique et à la conquête du pouvoir par une révolution violente [le texte dit « révélation », mais j'imagine qu'il s'agisse d'un erreur, NDR], mais peut tout aussi bien être l'aboutissement d'une lutte progressive pour des réformes de structure de plus en plus amples et fondamentales et qui, par cela même, pourrait constituer un programme particulièrement adapté d'action socialiste en Occident.

On abouti ainsi, à la place du schéma traditionnel et classique du marxisme dans lequel la prise de pouvoir politique précédait nécessairement les transformations économiques et sociales, à un schéma d'un type de rapproché de celui qui a caractérisé l'ascension de la bourgeoisie dans la société féodale ascension dans laquelle la conquête du pouvoir économique et social a précédé les conflits politiques.⁶²⁸

Ce que Goldman est en train de proposer est une lutte pour la démocratisation des processus productifs. D'un certain point de vue, cette expression « démocratisation des processus productifs » est synonyme de « socialisation des moyens de production » et, pourtant, elle permet à Goldman d'échapper à un malentendu. La tradition marxiste a toujours pensé la « socialisation de moyens » comme résultat d'une acquisition de ces derniers par l'État. Goldman, dans ce contexte, ouvre la voie à une autre possibilité : l'autogestion ouvrière des moyens de productions. Cela veut dire grossièrement : une organisation des entreprises sur le modèle des coopératives ou du moins de la participation des travailleurs au décisions.

Cette idée d'orienter ainsi la lutte pour le socialisme trouverait une confirmation historique. Goldman aborde ce sujet dans les lignes qui suivent la dernière citation :

L'expérience des sociétés socialistes a actualisé de manière particulièrement aiguë (tant dans la conscience des ouvriers et des couches moyennes de l'Occident que chez les militants et les dirigeantes de ces sociétés socialistes eux-mêmes après la crise stalinienne) le problème de la garantie des libertés individuelles et de l'égalité dans une société où la centralisation rigoureuse de l'économie risque de favoriser de manière dangereuse la bureaucratisation et l'apparition de deux groupes hiérarchisés : les dirigeants actifs et les dirigés passifs et administrés ; or, là aussi les solutions les plus heureuses et les plus efficaces imaginées et apportées jusqu'à aujourd'hui à ce problème, l'ont été par la société yougoslave qui a élaboré et mis en pratique ce concept d'autogestion

628 L. Goldman « De la rigueur et de l'imagination dans la pensée socialiste », in *MSH*, pp 324-325.

économique et sociale, et dont l'expérience et la matière commence déjà à avoir un retentissement non négligeable dans le reste du monde.⁶²⁹

Donc, l'expérience des coopératives yougoslaves – j'ai déjà montré que Goldmann lui confère une grande valeur depuis le début de cette expérience politique – serait à la fois la confirmation de la validité de cette lutte pour une démocratisation des processus productifs et une manière de construire une société socialiste plus sensible aux droits individuels de la pensée libérale. Je reprendrai cet argument ce thème dans quelques instants.

Goldmann explique alors que la lutte socialiste en Occident doit se caractériser pour trois moments :

- Une lutte syndicale qui vise à obtenir l'autogestion ouvrière
- Une lutte parlementaire qui doit se penser comme point d'appui à celle syndicale, qui reste primordiale
- La plus difficile et peut-être la plus importante de toutes : une lutte culturelle⁶³⁰.

Le fait que Goldmann donne moins d'importance à la lutte parlementaire pourrait surprendre. Cependant, si on pense la lutte socialiste comme une lutte pour la prise de conscience d'une classe ou d'un groupe social, il est évident que, dans le contexte du capitalisme d'organisation, il est nécessaire de :

1. Montrer aux techniciens qu'ils peuvent acquérir du pouvoir au sein du mécanisme productif, sans perdre de la richesse.
2. Réaliser ce que Gramsci avait appelée *hégémonie culturelle*, sachant que le socialisme est pour les techniciens qu'une alternative et non un besoin absolu

Sur ce dernier point, Goldmann conclue : « C'est dire à quel point, dans la situation d'aujourd'hui, la pensée théorique et La création culturelle prennent une importance primordiale en tant que forces d'appoint sans doute, mais forces d'appoint de tout premier plan dans la lutte menée par les militants syndicaux et politiques »⁶³¹. C'est dans ce contexte de lutte pour la conscience dans le champ de l' *hégémonie culturelle* que Goldmann, je crois, voit sa propre participation et le sens politique de son travail académique.

629 *Ibidem*, p. 325. On remarque que tout ce passage montre comment tout le travail sur la bureaucratie du mouvement ouvrier était nécessaire pour la construction de son socialisme autogestionnaire. S'il n'a pas le temps d'approfondir ici la thématique, il est évident que une position structuraliste et génétique ne peut se contenter de décrire un mouvement socialiste comme « hiérarchisé », mais il doit essayer de l'*expliquer* – au sens goldmannien. Aussi le fait que en Occident il y a une conscience unique entre ouvriers et couches moyennes par rapport au sujet de cette thématique est justifiable au niveau sociologique par tout le discours fait sur la genèse de la couche de techniciens.

630 *Ibidem*, p. 325-326.

631 *Ibidem*, p. 326.

7.2.6 LE QUESTION DU MARCHÉ

J'ai montré auparavant que Goldman considère l'introduction du marché par la révolution bourgeoise comme la raison pour laquelle certains droits individuels de l'homme se sont développés et imposés à l'intérieur des premières formes de société libérale. Cette imposition de ces valeurs individualistes s'était produite au détriment des valeurs transindividuelles ou collectives.

La pensée socialiste avait gardé, dans son idée d'une nouvelle société, l'idée de construire une réalité où ce contraste entre valeurs individualistes et collectives aurait perdu de son sens. On peut citer, d'ailleurs, directement le *Manifeste du Parti communiste* : « le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous ». Au-delà de Marx, Goldman se rattache ici à la tradition de Rosa Luxemburg.

Or, ce qu'il s'est passé aux pays du socialisme réel dément totalement cette idée. Selon Goldman, cela est dû à différents raisons facteurs, dont le principal est l'abolition de l'économie de marché. Mais est-il possible de construire une société socialiste qui continue à se baser sur le marché ? Pour l'auteur, la réponse est encore une fois l'exemple yougoslave :

La grande conquête de la démocratie socialiste yougoslave, l'*autogestion ouvrière*, est du point de vue théorique non seulement le moyen d'assurer une démocratie effective, mais aussi l'union d'une socialisation très poussées de la propriété de moyens de production, socialisation qui permet de supprimer l'exploitation de l'homme par l'homme et, en tout cas, une partie notable des manifestations de la réification, et d'une *maintien d'une production pour le marché*, susceptible de constituer le fondement d'un développement réel et authentique de la *liberty from*, des valeurs humanistes de liberté en général, de liberté d'expression en particulier et de dignité individuelle.⁶³²

On verra bientôt ce que signifie *liberty from*.

Goldman, en somme, propose un socialisme, un véritable socialisme qui garde tous les éléments typiques de celui pensé par Marx. Avec une exception : il croit nécessaire, pour pouvoir vraiment promouvoir l'humanisme et la défense de la liberté humaine, que le marché soit maintenu.

Au-delà de cela, on vient de voir que l'autre grande différence par rapport à la théorie classique est de considérer comme groupe social capable de mener cette lutte révolutionnaire la couche de techniciens qui, même si on peut l'appeler la nouvelle classe ouvrière, a perdu ses caractéristiques de prolétariat. À cause de cela – et beaucoup de citations l'ont déjà fait remarquer –, la lutte doit changer de moyens et de buts intermédiaires : à l'acte révolutionnaire, Goldman substitue une lutte graduelle qui suit un peu le chemin de la révolution bourgeoise :

632 L. Goldman, « Socialisme et humanisme », in *MSH*, p. 310.

Nous arrivons ainsi à l'idée d'une voie vers le socialisme, analogue à celle qu'a suivie la bourgeoisie dans la société féodale, une voie dans laquelle les transformations économiques, graduelles et pacifiques (bien que conflictuelles), précèdent une éventuelle révolution politique qui, d'ailleurs, ne serait plus toujours inévitables (voir le cas de l'ascension au pouvoir de la bourgeoisie en Allemagne au XIXe siècle.⁶³³

Cette idée d'une possible coexistence entre marché et socialisme rencontre clairement l'opposition de différentes écoles. Au-delà du marxisme classique ou du purisme d'Adorno, qui n'aurait jamais admis une telle compromission avec le réel, je me réfère aussi à la pensée libérale classique. Il y a dix ans, ce IL n'était pas rare d'écouter dans n'importe quel média un expert nous expliquer que l'adoption du marché aurait *nécessairement* poussé le socialisme chinois vers des formes majeurs de démocratie, jusqu'à la fin du pouvoir du parti communiste. Aujourd'hui, il est évident que ces affirmations avaient une importante composante idéologique, très similaire d'ailleurs à celle qu'avait le stalinisme quand il pensait chaque transformation économique comme nécessaire et tout processus politique comme naturel.

Par contre, toute pensée qui veuille prendre au sérieux l'idée goldmannienne d'une possible coexistence virtuose entre socialisme et marché devra prendre en compte l'exemple chinois (mais aussi vietnamien, par exemple) comme cas d'étude très problématique. Il est vrai, par ailleurs, que la société chinoise ne semble pas laisser beaucoup de place à l'autogestion ouvrière.

7.3 DÉMOCRATIE RÉELLE : FREE FROM ET FREE TO

Une des idées centrales de mon travail est l'hypothèse qu'il y ait un cœur philosophique de la pensée de Goldmann qui se développe au cours de sa carrière par une évolution avec des tournants, mais pas de ruptures ; et qu'il y ait, au contraire, une évolution de l'analyse sociologique qui est moins linéaire, avec des nombreux points de ruptures, changements d'avis et détournements. Cela notamment à partir de la publication de *Pour une sociologie du roman*, ouvrage dont la valeur à dans l'économie de mon travail est due à son statut de point de non-retour, bien plus qu'à la profondeur des idées exprimées. En effet, cette coupure est déjà partiellement active dans le magnifique essai dédié à l'illuminisme, publié après *Pour une sociologie du roman*, mais datant de 1960.

633 *Ibidem*, p. 299

La manière dont Goldmann théorise le socialisme autogestionnaire à la fin de son parcours me semble le point de rencontre de ces deux réalités internes à sa pensée. D'un côté, nous avons bien un travail de véritable révision de la théorie politique marxiste sur la base des analyses nouvelles produites par Goldmann lui-même, mais aussi par d'autres auteurs ; mais d'un autre côté, Goldmann propose son socialisme d'une manière philosophiquement très attentive :

1. Ce nouveau socialisme doit accepter des valeurs qui soient présentes ou au moins potentiellement présentes dans la tête du nouveau sujet révolutionnaire. Goldmann n'accepte pas une théorie politique qui soit moraliste ou moralisante.
2. Ce nouveau socialisme est en tout cas humaniste. *Humaniste* dans le sens que Goldmann nous a expliqué dans le *Dieu cache* avec son anthropologie paradoxale.

Je trouve fondamentaux ces passages où il signale à la fois que :

- I. Seul le socialisme peut offrir aux sujets la possibilité d'avoir un degré d'autonomie et de liberté tel qu'il nous permet de parler de condition *humaine*.
- II. L'alternative socialiste doit pouvoir garantir aux travailleurs des revenus qui soient au moins égaux à ceux garantis par le capitalisme.

Goldmann sait bien qu'un socialisme non humaniste n'est pas un véritable socialisme et qu'un humanisme oubliant les conditions matérielles des sujets est une position volontariste et notamment moraliste.

Cela nous montre la manière dont il essaie de faire coexister les résultats de ses réflexions philosophiques et ceux de ses recherches sociologiques.

Dans ce contexte, il est intéressant de voir comment il récupère, dans l'article « Socialisme et humanisme », qui est l'une des sources principales de ma reconstruction du socialisme autogestionnaire goldmannien, la même idée de liberté que celle évoquée dans les chapitres initiaux de mon travail. En effet, lorsque je devais introduire la notion marxiste de liberté – du moins du marxisme auquel Goldmann adhère – j'ai utilisé l'exemple du discours initial de *On liberty* de J.S. Mill. L'auteur anglais souligne que ce dont il parle est seulement la liberté individuelle par rapport à ce que l'État et la société permettent. Il argumente donc, par exemple, les limites du pouvoir étatique. La liberté comme réalité opposée à la *nécessité* ne l'intéresse pas. J'ai montré aussi que l'idée goldmannienne emprunte exactement le contraire de ce que Mill estime être le bon chemin.

On sait, par ailleurs, que l'auteur franco-roumain considère la liberté libérale, dont celle décrite par Mill, comme une valeur importante bien qu'insuffisante. Ce n'est pas un hasard, alors,

s'il décide d'en parler dans cet article. Le rapport entre liberté marxiste et liberté libérale est aussi expliqué à partir aussi des nouvelles données que l'analyse de la société nous a offertes.

Goldmann commence par le définition des deux libertés. Il avoue avoir quelques problèmes à trouver une bonne définition en français. Cependant, il nous explique qu'une solution trouvée par les intervenants d'une conférence était en anglais ou en allemand : *Liberty to/Freiheit zu* et *Liberty from/Freiheit von*⁶³⁴.

À partir de cela, il dit :

Nous désignerons donc ces deux concepts de façon assez imprécise par les termes « liberté collective » et « libertés individuelles », à condition de rappeler que cette terminologie n'est qu'un pis-aller et que tout accroissement de la liberté collective (*liberty to*) à également un caractère *individuel*, de même que tout accroissement ou régression de la liberté individuelle (*liberty from*) a également un caractère collectif.

Ces précisions terminologiques une fois admises, nous pouvons considérer que l'accroissement de la « liberté collective » est un trait qui, avec bien entendu des interruptions et des recules, caractérise l'ensemble de l'évolution historique. La conception matérialiste de l'histoire, qui se trouve aujourd'hui confirmée par tout un ensemble de recherches psychologiques sur lesquelles nous ne pouvons pas insister ici, est centrée précisément sur l'affirmation que l'homme se définit par l'effort d'inventer continuellement des instruments conceptuels et matériels lui permettant de s'assurer une maîtrise progressive du milieu ambiant, naturel et social, et que toutes les structures psychiques, y compris ses valeurs s'adaptent toujours à cette exigence.

La liberté individuelle (*liberty from*), en revanche, est une valeur *spécifique* qui apparaît à un certain moment de l'histoire du monde et ne constitue qu'une étape, une des structures possibles à l'intérieur de l'histoire en tant que progrès de la « liberté collective ». Elle caractérise en effet certaines époques particulières dans l'histoire du monde occidental, la Grèce antique, dans une certaine mesure Rome, et surtout le développement de la société occidentale, à partir de l'apparition des villes du Moyen Age jusqu'au XXe siècle, et constitue précisément ce que nous appelons l'humanisme individualiste, l'affirmation de l'autonomie de la conscience individuelle à l'intérieur du progrès historique en tant que développement de la liberté collective et de la maîtrise de la nature, cette autonomie étant d'ailleurs, nous l'avons déjà dit, sérieusement menacée

634 *Ibidem*, p. 303. Il est curieux que dans la note 1 à la même page explique que, à l'intérieur d'un débat un des présents « définissait la liberté uniquement comme liberté d'entrave juridiques, *liberty from*, fidèle en cela au rationalisme des Lumières, et donnait comme exemple le fait que tous les citoyens sont ou ne sont pas libres d'entrer ou de ne pas entrer dans une bibliothèque. Nous lui avons répondu qu'à côté de cette liberté incontestablement réelle et précieuse, il en existe un autre, la *liberty to*, celle de construire des bibliothèques ». Quelle meilleure définition de la différence entre la liberté de la tradition philosophique marxiste et celle d'auteurs comme Mill ?

d'être vidée de l'intérieur par les formes que prend aujourd'hui cette même société occidentale qui avait jadis assuré son développement.⁶³⁵

La suite du discours nous rattache aux discours historique/sociologiques proposés dans le deux derniers chapitres de mon travail :

En fait – c'est précisément le marxisme qui nous a permis de le comprendre – le développement des valeurs humanistes occidentales s'est trouvé lié au développement de la production pour le marché ; cette liaison présentait cependant un caractère dialectique et contradictoire car, sur le plan culturel, ces valeurs étaient d'autant plus radicales et élaborées que le marché avait un caractère plus individualiste (production artisanale, capitalisme libéral), mais en même temps ces formes individualistes de production pour le marché correspondait aux périodes où celle-ci était le moins développé et cela veut dire où les valeurs qui lui correspondent ne pouvaient pas encore se développer non plus à un niveau suffisant pour structurer l'ensemble de l'organisation sociale ; par la suite, le grand développement de la production pour le marché, qui correspond à la période impérialiste et au capitalisme d'organisation, en éliminant, pour la plupart des hommes, toute participation active et responsable à la vie économique et en faisant de la responsabilité le privilège d'un groupe social particulier et limité – les technocrates – et non un caractère de l'individu comme tel, enlevait de l'intérieur tout contenu à l'individualisme et par cela même aux valeurs humanistes.⁶³⁶

Il est évident que le contenu philosophique de ces pages est strictement cohérent avec ce que Goldman a défendu dans toute sa carrière⁶³⁷. Et, j'espère qu'il est clair aussi que le contenu d'analyse sociale est, par contre, le résultat d'un travail incessant fait de contradictions et de blocages théoriques.

Finalement, la rencontre possible entre *liberty from* et *liberty to* me semble être la véritable définition de démocratie réelle. Encore une fois, Goldman est du côté de R. Luxemburg dans ce combat : le socialisme doit essayer de dépasser la liberté libérale sans en perdre les conquêtes les plus importantes. Et, pourtant, le philosophe sait bien que, en tant que marxiste, il ne peut pas se contenter d'une définition abstraite de la question. Il est obligé de définir, à la fois philosophiquement et par leurs genèses historiques/sociologiques, ces deux formes de libertés.

Son idée de maintenir le marché dans le socialisme doit être vu comme traduction pratique du besoin que le dépassement soit dialectique au sens marxiste du terme (et cela montre l'importance que l'idée soit incarnée par une réalité historique comme celle yougoslave). Un indice

635 *Ibidem*, pp. 304-305

636 *Ibidem*, pp. 305-306.

637 Le référence aux travaux de J. Piaget, même si ce dernier n'est pas cité expressément, surligne à mes yeux le stricte rapport entre ces lignes et la philosophie goldmannienne de, par exemples, *RD*.

à la confirmation de ce raisonnement est toujours le fait que ce maintien est à interpréter comme un mal nécessaire pour obtenir le bien. Et cela, car la dialectique, au contraire de la pensée tragique, pense le compromis – ou le diable si on préfère – non comme perdition, mais comme la seule manière par laquelle le pari théorique-pratique peut arriver au bien.

CONCLUSION

I VISION TRAGIQUE DU MONDE, LE PARI DIALECTIQUE ET LA QUESTION DU MAL

Étant arrivé à la fin de mon parcours, je me sens dans l'obligation de répondre à certaines questions restées plus ou moins en suspens. La première est mon objection à l'hypothèse qui voudrait que Goldmann soit un penseur tragique. L'autre est de voir si l'humanisme de l'auteur est vraiment capable de résister aux critiques anti-humanistes de l'école structuraliste. Et, enfin, je terminerai avec quelques suggestions autour du rapport entre *science, philosophie, anthropologie et religion*.

J'ai parlé, dans les pages qui précédent, du débat entre Leenhardt et Löwy autour de l'hypothèse d'une adhésion goldmannienne à la *vision tragique du monde*. Je crois d'avoir démontré que si on en reste au *contenu* du discours de Goldmann, la thèse de Leenhardt ne tient pas : dans toute son œuvre, l'auteur caractérise sa pensée comme *dialectique* ; de plus, il dit clairement que la dialectique consiste en un *dépassement* de la pensée tragique, aboutissant à une conception *historique et immanentiste* de l'être humain. De plus, cette idée de l'histoire et *cette conception non ontologique de l'essence humaine* serait ce qui marque la différence entre la vision du monde de Pascal et celle, par exemple, de Marx et Goldmann même. Löwy me semble, dans ce contexte, rester le plus proche de la lecture du maître.

Après les précisions que j'ai pu faire auparavant, je crois qu'il serait difficile de mettre en discussion ces éléments. En revanche, nous avons vu que d'autres lecteurs ont insisté sur l'idée d'un Goldmann tragique : Sonolet, Cohen, etc. Mais sur quelles bases peuvent-ils affirmer une telle idée ?

L'un des enseignements les plus importants de Goldmann, qui suit en cela ceux de Marx, nous apprend que pour définir un auteur il ne faut pas insister sur le *contenu* de son message, ce qu'il pense et affirme d'être lui-même; c'est la *forme* qui nous montre ce qu'il est vraiment. Ainsi, nous

pourrions supposer que Goldmann ait suivi des « valeurs trans-historiques », adhérant à une vision de l'homme de type *essentialiste* et *normatif*, tout en affirmant dans ses ouvrages faire le contraire. De cette manière, son *anthropologie paradoxale* serait la base de l'effort d'imaginer la possibilité d'un futur vraiment humain à l'intérieur d'une situation historique qui ne laisse aucune chance à la réalisation de ce futur : une sorte de *futur caché*, jamais actuel, qui aurait plus ou moins la même valeur que celle de *Dieu* dans la philosophie de Pascal.

Cette idée semble beaucoup s'accorder avec le souvenir que certains ont de la personne de Goldmann : un homme bon, gentil, qui souffrait de la situation politique de l'époque, ses violences et ses injustices, et qui pourtant cherchait à cacher cette souffrance derrière un sourire. Il s'agit, par exemple, du souvenir qu'a Marcuse de Goldmann :

C'est bizarre – mais Lucien ne montra aucun signe qu'il était en train de souffrir à cause de la situation, et cependant: je ressentis qu'il souffrait, et toutefois il souriait, son sourire chaud et ouvert. Je n'oublierai jamais un épisode (totalement innocent) qui s'est passé à Korcula. Nous tous nageait un peu partout dans la mer ; Lucien, qui ne savait pas nager, était allongé sur un matelas gonflable dans l'eau, qui flottait à côté de la plage. Toute à coup, quelqu'un entre nous l'a tiré du matelas auquel il était accroché, et il tomba dans l'eau (qui n'était pas trop profonde). Très rapidement il refit surface – en riant sincèrement avec les autres; il n'y avait pas de signes de ressentiment en lui. . . ⁶³⁸

Un autre enseignement de Goldmann est, cependant, celui de ne pas concéder accorder trop d'importance à l'examen psychologique d'un auteur et de son travail. Ainsi, en suivant ces suggestions biographiques, je vois le risque de vouloir proposer présenter l'auteur d'une manière romancée, en faisant quelqu'un qui finalement coïncidait psychologiquement et intellectuellement avec le sujet de son ouvrage majeur.

Or, la thèse de Leenhardt reste en tout cas difficilement critiquable, si on se s'en tient à ce niveau du discours. En effet, tout semble dépendre d'une différente évaluation des chances que, à l'époque, le socialisme autogestionnaire, par exemple, avait de se réaliser. S'agissait-il d'une possibilité réelle ou d'une hypothèse à laquelle l'auteur se sentait obligé de croire pour rester fidèle à ses propres valeurs ? On voit bien que pour répondre à une telle question, je devrais sortir du discours philosophique pour rentrer dans des hypothèses historiques et dans des considérations plus proprement politiques. Cela dépasse largement le champ de mon travail.

638 H. Marcuse, « Some general comments on Lucien Goldmann », publié à l'intérieur de l'édition en anglais de *CCSM*, p. 127. Publié aussi dans AA.VV., *Lucien Goldmann et la sociologie de la littérature. Un hommage à Lucien Goldmann*, toujours en anglais. Traduction mienne.

Par contre, il y a un élément fondamental de la pensée goldmannienne dont l'hypothèse qui voudrait faire de Goldmann un auteur tragique ne me semble pas capable de justifier l'existence. Comme je l'ai déjà précisé plusieurs fois, il s'agit de la question de la *nécessité du mal* comme moment décisif pour *la vision dialectique du monde*.

Si à partir du contenu des pages précédentes, on cherche à définir l'anthropologie de Goldmann, il est possible de dire qu'il s'agit d'une vision où :

- l'homme se trouve toujours à l'intérieur d'une *totalité sociale historique* et il ne peut être compris que comme partie de cette totalité (déterminisme social)
- l'homme a la capacité d'agir sur le réel, grâce à son activité, notamment son activité de groupe ou, mieux encore, transindividuelle (liberté contre le déterminisme)
- toutes les activités humaines sont à la fois de la *praxis*, de la *poiesis*, de la *theoria* et du *pathos*.
- l'homme n'a aucun fondement morale en lui-même, mais il a constamment besoin de définir le sens de sa vie et de ses actions de manière morale (sa condition paradoxale)
- l'homme fonde sa capacité d'agir sur la base de différents paris

À cela il faut ajouter qu' un homme adhérant à la vision dialectique du monde a les caractéristiques supplémentaires suivantes :

1. il fait ses *paris* pratique-épistémologiques de façon consciente
2. il est, donc, conscient de ne pas pouvoir s'appuyer sur une morale extra historique
3. il sait que toute réalité est historique et que tous combats doivent être menés à partir des conditions historiques. Mieux encore, ce sont les conditions historiques qui nous fournissent les fondements de nos combats
4. il sait que la notion de *pari* porte avec soit la possibilité d'échec
5. il sait que tout bien passe *par le mal* et que pour gagner un pari révolutionnaire, il faut être prêt à la compromission « avec le diable »

Or dans cette dernière liste, on retrouve, aussi, presque tous les éléments propres à la vision tragique du monde. Il y a deux exceptions : les points numéro 3 et 5. Sur le premier on pourrait faire l'hypothèse – même si je ne suis pas d'accord – que Goldmann veuille la partager, mais n'est pas finalement vraiment englobée dans sa *vision du monde*. Cette hypothèse semble, pourtant, impossible à soutenir dans le cas du point 5.

J'ai déjà dit que peu de lecteurs ont suffisamment reconnu l'importance de la *question du mal*. Si Löwy a raison de dire que Goldmann est un marxiste *pascalien*, il ne faut pas oublier d'ajouter qu'il est aussi un marxiste *goethéen*. Nous ne pouvons pas comprendre entièrement le concept de

pari dialectique, sans réaliser que ce pari est un *pari faustien* : Dieu, le Salut ou la Révolution, si on veut, ne sont jamais offerts à l'homme en cadeau ou comme prix d'une loterie. Le *pari* se fait en mettant sa propre âme en jeu, c'est un jeu d'échec avec Méphisto.

J'ai montré comment ces concepts sont actifs dans l'essai sur Genet et dans celui dédié aux *Lumières*. Il s'agit pourtant d'un élément qui est récurrent dans toute l'œuvre de Goldmann. On le retrouve par exemple, dans l'un des passages les plus importants et les plus intenses de *Le dieu caché*. Ici, l'auteur explique, d'une manière qui ne se prête à aucun malentendu, comment le pari se présente dans *Faust* et comment le rapport avec le mal est l'une des différences entre vision dialectique et vision tragique du monde :

On pourrait presque faire l'analyse des rapports entre la vision tragique et la vision dialectique en comparant les paris de Pascal et du *Faust* pour montrer ce qu'ils ont de commun et ce en quoi ils diffèrent.

Disons brièvement, que chez Pascal comme chez Goethe le problème se pose sur deux plans : celui de la conscience divine, entièrement inconnu à l'homme qui ignore tout des desseins de la Providence et celui de la conscience individuelle.

De même, ce qui échappe à l'individu, ce que Dieu seul connaît, c'est le fait que tel ou tel homme sera sauvé ou damné. D'autre part, sur le plan de la conscience individuelle, la vie se présente dans les deux cas (chez Goethe et chez Pascal) comme un pari fondé sur le fait que l'homme (à moins de perdre son âme) ne saura jamais se satisfaire d'un bien fini.

Les différences, qui ne sont pas moins grandes que les analogies, résident dans la fonction du diable ; car si chez Pascal et chez Kant le bien reste l'opposé du mal (dont il est cependant, et c'est en cela qui réside précisément la tragédie, inséparable), chez Goethe comme chez Hegel et chez Marx le mal devient le seul chemin qui mène au bien.

Dieu ne saurait sauver Faust autrement qu'en le livrant pour la durée de sa vie terrestre à Méphisto ; la Grâce divine devient, en tant que grâce, un pari de Dieu (qui sait bien entendu d'avance qu'il le gagnera) avec le diable et le pari humain – tout en restant pari – devient un pacte avec ce dernier.⁶³⁹

Le « pacte avec le diable », le « passage par le monstre », etc, sont des manières de dire concrètement « compromis avec le réel ». « Perdre l'âme » signifie ainsi passer du côté de l'ennemi⁶⁴⁰. Cela est important, car il faut rappeler que si Goldmann refuse l'existence d'une *morale absolue*, il doit, pour la même raison, refuser l'existence d'un *mal absolu*. Pour chercher à rapprocher le monde réel de son idéal, une vision du monde doit pourtant courir le risque de trahir

639 L. Goldmann, *DC*, p. 336.

640 Ceci était, d'ailleurs, le reproche d'Adorno vers l'approche goldmannien. Pour approfondir ce thématique je ne peux que renvoyer au déjà cité travail P. Zima, *Goldmann, dialectique de l'immanence*.

ses propres valeurs. C'est seulement de cette manière, en passant par cette *dégradation* – terme que Goldmann rapproche à la dialectique⁶⁴¹ – qu'un ange viendra éventuellement (vers nous), à terme, sauver notre âme.

Si on acceptait le point de vue de Leenhardt quand il affirme que selon Goldmann « seule l'affirmation têtue et obstinée de l'absolue valeur de l'homme, de la communauté humaine et socialiste reste valable, quelle que soient les circonstances » ou celui de Sonolet quand elle définit l'effort de l'auteur comme celui de « maintenir l'exigence de vraies valeurs tout en étant convaincu qu'elles sont irréalisables », on se retrouve face à une double impasse. Ces positions sont contraires aux intentions déclarées par le même Goldmann, qui affirmait, par exemple, en parlant de la révolte du 68 :

Il ne faut pas ni se jeter dans l'illusion et croire que nous sommes dans une situation révolutionnaire, ni croire que nous n'y sommes pas et que ces forces contestataires ne représentent rien ; mais il faut aboutir à une analyse sociologique réelle qui nous montre les possibilités que tout cela apporte, les chemins que peut prendre l'évolution, les risques qu'elle comporte, pour se demander quelle est la place que doivent prendre les penseurs socialistes qui essaieraient d'orienter les transformations dans lesquelles se trouve aujourd'hui la société. C'est précisément la grande valeur de la dialectique que de ne pas juger moralement, de ne pas seulement dire : nous voulons la révolution, il faut la faire, mais de se demander quelles sont les forces réelles de transformation, quelle est la manière de trouver dans la réalité, dans l'objet, dans la société, le sujet de la transformation, pour essayer de parler dans sa perspective et assurer, en sachant parfaitement quels sont les risques d'échec, le chemin vers le socialisme.⁶⁴²

De plus, toute la théorie goldmannienne du passage par le compromis dévient inintelligible. Si l'on pouvait chercher à dépasser le premier problème par l'hypothèse d'avoir compris sa vision du monde mieux que Goldmann même⁶⁴³, il devient impossible de comprendre comment, au nom des valeurs *absolues* et *têtues*, il serait possible de dire :

Aujourd'hui encore, et malgré toutes les transformations et les modifications qu'il est extrêmement important d'analyser de manière positive et scientifique, l'alternative formulée par Marx et par Rosa Luxemburg reste toujours valable ; aux deux pôles extrêmes de l'évolution se dessinent les deux images extrêmes de la barbarie et du socialisme. Quant à l'évolution historique, qui n'est rien d'autre que le résultat global des actions humaines, je crois qu'on peut raisonnablement espérer qu'elle évitera la première, même si nous devons accepter comme réel le risque qu'elle ne réalise pas entièrement le second. L'essentiel étant de faire tout

641 Voir à ce propos le paragraphe dédié à la forme romanesque à l'intérieur du V chapitre du présent ouvrage.

642 L. Goldmann, « La dialectique aujourd'hui » in *CCSM*, pp. 180-181. Il s'agit de la même citation sur laquelle on a travaillé par rapport à Zima.

643 Il est tout-à-fait cohérent avec la sociologie de la culture de Goldmann qu'un auteur ne soit pas la personne la plus indiquée pour juger soi-même.

notre possibilité pour que cette évolution nous mène assez près du socialisme pour réduire la barbarie au minimum ». ⁶⁴⁴

Ce passage, que j'avais déjà cité auparavant dans une note, est contenu dans un des derniers textes écrits par l'auteur avant sa mort. Cette nécessité du passage par le compromis, qui pour Goldmann a été fondamentale de le début de sa démarche intellectuelle, était devenue à l'époque encore plus centrale. Comment la concilier avec l'idée qu'il s'agit d'une pensée tragique ? Comment est-il possible de se contenter d'être « assez près du socialisme » pour une vision tragique du monde ?

D'après moi, nous sommes tout simplement face à la démonstration que la vision du monde goldmannienne était tout-à-fait différente.

Si on veut aborder le problème autrement, il serait possible de se demander d'une manière générale et un peu abstraite quelles seraient les caractéristiques de la pensée d'un intellectuel de gauche, d'inspiration marxiste, mais profondément tragique. En m'appuyant sur les paroles de Goldmann dans *Le dieu caché*, je répondrais de cette manière :

1. Une (auto-)définition de soi-même comme ultra-révolutionnaire. Rien de la société actuelle peut être sauvé. Seule une révolution totale pourrait nous donner la liberté. Et si la révolution n'est pas totale, si elle ne rédime pas la totalité du monde, elle ne nous intéresse pas.
2. La société est pourrie, aucun compromis n'est possible avec ses réalités existantes : partis, académies, universités, syndicats, etc. [dire NON à la société]
3. Mais si la société est pourrie, nous devons en tout cas essayer de la révolutionner par nos actions et nos théories. [dire OUI à la société]
4. Toutes formes d'art compromise avec le système ou simplement non réellement oppositionnelles à celui-ci sont à rejeter. Mais aucune forme d'art n'est réellement opposée au capitalisme. Donc l'art est à rejeter en général.
5. Toutes nos actions contre le système sont vouées à l'échec. Un échec pratique, mais aussi formel. Tous efforts de créer quelque-chose qui sorte de la réalité sociale réifiée, retombera sur celle-ci. Nous devons chercher la forme pure d'opposition au monde, sachant qu'elle n'existe pas.
6. Chaque forme de résistance fera toujours face à la solitude. Peu de gens (dont certains des nos adversaires) peuvent nous comprendre. Il reste cependant l'obligation de prendre

644 L. Goldmann, « Préface » de *MSH*, pp. 14-15

position inutilement, mais d'une façon toujours radicale et sans compromis. Un dieu terrible nous regarde et nous juge à tout moment : *notre conscience morale*

On voit bien que Goldmann est loin de représenter une *Gestalt* de tout cela. Face à une situation tragique/paradoxe, il a décidé de maintenir un point de vue où :

- L'espérance est un moment théorique/pratique fondamental⁶⁴⁵
- Des formes d'art ou de rébellion ne sont pas dénuées d'intérêt parce qu'incapables de générer une conscience/pratique générale/totale, même si pour Goldmann il est fondamental d'y arriver. Écrire un roman à *héros problématique* est loin d'être une forme de rébellion qui dépasse le point de vue individuel et arrive à aboutir à une pratique effectivement dangereuse pour le système capitaliste. Mais cette critique est loin d'être le dernier mot sur les romans et les pratiques culturelles
- Toutes formes d'art sont intéressantes
- La lutte pour le bien passe toujours par le mal, par le compromis. C'est l'enseignement de la dialectique de Hegel, de Marx et de Goethe
- La révolution est une *possibilité* pratique ou une *non-possibilité* pratique. Elle n'est pas, par contre, un besoin moral qui dépasse l'analyse de la situation
- Toutes tendances sociales réelles visent à des oppositions et des résistances. Il n'existe pas de situation sans espérance comme il ne peut pas exister une situation où l'on est sûr de gagner

Ergo, on pourrait caractériser l'attitude de Goldmann comme une décision *têtue* de ne tomber ni dans le désespoir, ni dans la pensée tragique, sans renoncer en tout cas aux valeurs que sa couche sociale a développées : l'autonomie individuelle, les libertés humaines, la pensée libre, la coopération, etc.

Par ailleurs, si l'on cherche une figure d'intellectuel tragique, ayant grandi dans le même milieu que Goldmann, on pourrait probablement la retrouver en Guy Debord. Je n'ai pas ici l'espace d'affronter ce sujet d'une manière satisfaisante et je me contenterai de proposer qu'une brève hypothèse. Debord développe sa théorie en lisant à sa manière les théories d'*Histoire et conscience de classe*. L'idée de *spectacle* est finalement un développement de la théorie de la réification de Lukács. Il s'agit d'une filiation bien connue et évidente⁶⁴⁶. Moins connu est le fait que Debord a

645 Il faut dire que Leenhardt ne nie pas l'importance de l'espérance à l'intérieur de la pensée goldmannienne. Par contre, il s'agit selon moi d'une espérance concrète, fondée sur la base d'une analyse de la société qui essaie d'être réaliste.

646 Pour un approfondissement de la philosophie de Debord je fais référence aux travaux de A. Jappe, notamment A. Jappe, *Guy Debord*, Manifesto Libri, Rome 1999. Voir aussi G. Marelli, *L'ultima Internazionale. I situazionisti oltre l'arte e la politica*, Bollati Boringhieri, Turin 2000.

travaillé sur Lukács à partir de l'étude des essais de Goldmann⁶⁴⁷. Par contre, il est clair qu'une grande distance théorique et de sensibilité existe entre ces deux auteurs. De surcroît, Debord a directement critiqué Goldmann (comme il a critiqué tout le monde, d'ailleurs). Est-il possible d'expliquer ces différences à partir de la notion de *vision du monde* ? Beaucoup des éléments semblent répondre que oui. En effet, Debord paraît, dans le temps et par une démarche très lente, avoir abouti à une position paradoxalement très proche à de celle de Pascal. Si on suit le schéma déjà proposé sur le possible penseur tragique contemporain de Goldmann, on remarque :

- Que Debord a toujours vécu l'idée révolutionnaire comme *totale*, comme une démarche qui ne pouvait pas passer par degrés, par compromis, par ce que Goldmann appelle « le mal »
- Que toutes tentatives de parler avec des réalités différentes ont abouti à l'échec, à partir de la relation entre situationnistes et Lefebvre jusqu'au besoin d'expulser la plupart des membres de l'Internationale. Aucun parti et aucun syndicat n'a jamais intéressé Debord, et même avec les anarchistes, le rapport a toujours été ambigu.
- Que Debord n'a jamais renoncé à continuer le combat, à écrire des essais, produire ses films : tout cela avec une conscience toujours plus évidente de l'impossibilité d'aboutir à des résultats.
- Que le situationnisme naissait d'abord de l'union entre l'expérience de Cobra et de celle de l'Internationale lettriste, et qu'il visait, à son départ, au dépassement de l'art, lu comme simple reproduction de la réalité, en faveur d'une production capable de dépasser la forme de marchandise et, au lieu de reproduire une réalité, de créer une situation. Pour cela, toute forme d'art était à rejeter. Par ailleurs, la conclusion de la démarche situationniste est que, selon Debord, aucune œuvre situationniste n'a jamais été créée. À cela s'ajoute que Jorg et les autres militantes plus proches de l'expérience de Cobra ont été expulsés de l'Internationale situationniste, principalement à cause de leur travaux « artistiques ».
- Que Debord a bien écrit son point de vue sur le monde, même à la fin de son parcours. *Les Commentaires* restent à ses yeux un travail à la fois nécessaire et inutile.
- Que la solitude a été l'un des éléments les plus importants et remarquables de l'activité intellectuelle et de la vie de Debord, notamment à partir de la fin de l'expérience de l'Internationale situationniste.

Or, tout cela est en partie une simplification excessive. S'il est probablement vrai que Debord a gardé des éléments tragiques dans toute son œuvre, elle est trop vaste et trop étendue dans le temps, pour la considérer dans sa totalité comme le produit d'une vision tragique du monde. Il serait

647 E. Brun, *Les situationnistes, une avant-garde totale*, CNRS Éditions, Paris 2014, pp. 334, 336.

par exemple difficile de considérer tragiques toutes les activités qui suivent Mai '68⁶⁴⁸. Il faut se rappeler, dans ce contexte, que même tous les ouvrages de Racine ne sont pas *tragiques*, du moins selon la lecture goldmannienne. Il est donc évident que mon hypothèse nécessite d'un complexe travail historique, sociologique, etc., pour être validée. Il faudrait bien lire les structures des ouvrages de Debord, les mettre en relation entre elles et avec la situation sociale en France de l'époque. Il serait nécessaire, en conclusion, proposer un travail structuré d'une façon similaire à *Le dieu caché*. Cela dépasse, cependant, les objectifs de mon travail.

Une autre figure qui a été proche du marxisme, pour dériver par la suite vers une religiosité tragique, est celle de Simone Weil. Là aussi, j'aurais besoin de plus d'espace pour montrer comment, dans les pages de *La pesanteur et la grâce*, ce qui se montre comme un *mysticisme* est en fait homologue de la *vision tragique du monde*. J'espère pouvoir approfondir les figures de Weil et Debord lors de travaux futurs.

En conclusion, pour revenir à l'objet principal de ces pages, je comprend très bien que la conception de l'homme de Goldmann est *tragique* en un certain sens. Il s'agit de penser que la liberté peut être saisie seulement par le danger d'échec, qui est plus qu'un simple échec... c'est la perte des valeurs que l'on voulait défendre. Mais cette idée de l'homme n'est pas *tragique* au sens que Goldmann donnait à ce mot. Il l'appelait tout simplement « dialectique », mais il s'agit d'une *dialectique* bien évidemment hétérodoxe. Si on décide d'utiliser l'expression *tragique* d'une autre manière, sous une autre acception, il serait bien utile, en tout cas, de pouvoir rendre compte de la différence entre le tragique qui passe par le compromis de Goldmann et celui de Weil ou de Debord. Cette tâche me semble tout-à-fait très complexe et je crois plus raisonnable de garder conserver les définitions proposées par Goldmann. En outre, si on veut rester goldmanniens, il y aurait aussi la question du sujet social : si Goldmann propose une *explication* pour son marxisme dialectique et humaniste – la vision du monde des *techniciens* –, l'hypothèse qu'il soit un penseur tragique aurait dû nous proposer un sujet social dont la situation historique pourrait justifier et expliquer ce *tragique*.

II HUMANISME ET STRUCTURALISME

À l'intérieur du deuxième et troisième chapitre du présent travail, j'ai cherché de À montrer les véritables différences entre le marxisme proposé par Goldmann et les interprétations althusseriennes et post-althusseriennes. Dans ce sens, j'ai analysé brièvement la critique d'Althusser

648 A. Jappe, *Guy Debord*, Manifesto Libri, Rome 1999, pp. 106-110.

aux marxismes humanistes et les considérations sur l'anthropologie marxienne proposées récemment par Balibar. J'ai montré les raisons pour lesquelles j'estime l'humanisme de Goldmann être à la fois capable de résister aux critiques contenues dans *Pour Marx* et de contribuer au débat d'aujourd'hui.

Ni Althusser, ni Balibar ne se sont cependant occupés directement de la position goldmannienne. Pour cette raison, j'ai trouvé très utile l'essai de Morfino car il s'agit d'un lecteur attentif d'Althusser et de Balibar. Malheureusement, dans ces les pages qu'il a dédiées au rapport Althusser-Goldmann il est évident que toute la réalité de l'anthropologie goldmannienne lui échappe. Cela, d'ailleurs, n'est pas un cas isolé.

Il est très rare que quelqu'un de proche du structuralisme ait décidé de proposer une analyse critique de l'œuvre goldmannienne. Le cas le plus célèbre et marquant est sûrement celui de l'article « Lucien Goldmann, humanist or marxist ? » de M. Glucksmann⁶⁴⁹. Publié en 1969 dans la revue *New Left Review*, il a reçu une réponse critique par Ian Birchall, publiée en 1970 dans la même revue, qui est à son tour suivie par une ré-réponse de Glucksmann.

Dans l'ensemble de ce débat, la sociologue britannique, qui semble partir par des positions proches de l'école structuraliste, se distingue par un attaque très dur et presque sans pitié à l'encontre des efforts théoriques de Goldmann. Le récent article de Morfino, qui est probablement plus éloigné chronologiquement de la fureur de la dispute de l'époque – et il faut dire que Goldmann était souvent caustique envers le structuralisme –, ne partage pas ce niveau de critiques. Mais pour cette raison, l'essai de Glucksmann me semble très intéressant. Il montre deux éléments précieux. Le premier est qu'on retrouve l'une des disputes les plus philosophiques qui marquent la différence entre Althusser et Goldmann (et, en prospective, les limites du premier). Le deuxième est, comme pour le cas de Morfino, la difficulté propre aux structuralistes de comprendre que l'anthropologie goldmannienne est un fait nouveau à l'intérieur des courants philosophiques marxistes, non réductible aux positions essentialiste-ontologiques comme celles de Fromm ou Bloch. Je commencerais par cette dernière.

Glucksmann structure son article sur la caractérisation de Goldmann comme l'auteur marxiste néo-hégélien typique. Dans ce sens, le philosophe/sociologue franco-roumain organiserait sa pensée autour de quatre concepts clé : *praxis*, *négation*, *totalité* et *aliénation*. Ce dernier concept serait liée à la conviction goldmannienne (comme de tous les marxistes humanistes néo-hégéliens) de l'existence d'une *essence universelle de l'homme*, totalement abstraite de la situation historique et

649 Il faut en tout cas remarquer que Glucksmann n'est pas directement partie de l'école althusserienne, comme ils pouvaient être, à l'époque, Macherey ou Balibar. Pour cela je pourrai utiliser des concepts du premier pour critiquer un aspect des argumentation de la sociologue britannique.

sociale. La sociologue anglaise continue par une critique de cette théorie de l'*aliénation*, qui se rapproche beaucoup de celle althusserienne et qui fait référence à la VI et VII *Thèse sur Feuerbach*. Le reproche de Glucksmann à Goldmann et Lukács d'accorder trop d'attention aux idées du jeune Marx est clairement inadmissible. Lukács n'avait pas lu les *Manuscripts de 1844* à l'époque où il rédigeait *Histoire et conscience de classe* et j'ai montré suffisamment comment Goldmann considère exactement les *Thèses E* comme l'ouvrage philosophique marxien le plus important. Plus en profondeur, l'idée de critiquer Goldmann pour son usage du concept d'aliénation me semble une erreur grossière. Au moins dans un article de 1969, Goldmann se dit partiellement d'accord avec la critique d'Althusser de la notion d'aliénation⁶⁵⁰. Sans citer le structuraliste il affirme une idée similaire aussi dans cet autre passage plus ancien:

Personnellement, je n'ai jamais employé, dans aucun de mes écrits, le terme d'aliénation. Et cela parce qu'il me semble très vague, et parce que finalement chacun désigne sous le mot d'aliénation une chose différente et le plus souvent ce qu'il n'aime pas. Je crois, néanmoins, que derrière la discussion sur l'aliénation il y a des problèmes réels et particulièrement importants, mais j'ai personnellement toujours préféré les désigner par des termes qui indiquent de quelle forme concrète, particulière, de distorsion ou d'aliénation il s'agit.

C'est pourquoi je crois, dans la mesure du possible, qu'il vaut mieux parler de réification, de bureaucratie, d'institutionnalisation, de technocratie, que d'employer le terme extrêmement vague d'aliénation dans lequel on peut mettre tout cela et beaucoup d'autres choses. Ceci dit, je crois que nous parlons d'aliénation chaque fois que dans une société donnée, dans des conditions sociales données, il y a une rupture fondamentale entre les besoins des hommes en fait de conscience claire, de compréhension, de bonheur, de communauté authentique avec les autres hommes, et les conditions concrètes dans lesquelles ils vivent.⁶⁵¹

Si on fait abstraction d'autres erreurs mineurs, mais également grossières⁶⁵², il est évident, comme j'ai dit, que le gros problème ici est que Glucksmann n'a pas compris les bases de l'anthropologie paradoxale de l'auteur. À partir de cela, je ne peux que me dire d'accord avec Birchall quand il affirme, parlant du travail de Glucksmann : « this article seriously misrepresents a major thinker »⁶⁵³.

650 L. Goldmann. « Idéologie et marxisme », in *EPP*, pp. 122-123. Il est en tout cas justifiable que Glucksmann n'ait pas pu lire cet essai publié la même année que le sien.

651 L. Goldmann, « Structuralisme, marxisme, existentialisme : un entretien avec Lucien Goldmann », in *L'Homme et la société* N. 2 de 1966, p. 111.

652 Par exemple, Glucksmann critique Goldmann et pour son idée que le prolétariat soit la classe dont la conscience est déjà théorie/pratique révolutionnaire et pour son idée que le marche doit être maintenu dans les sociétés socialistes afin de permettre aux droits libéraux de continuer d'exister. Le fait que Goldmann, comme j'ai amplement démontré, n'a jamais défendu ces deux thèses au même temps semble totalement échapper aux yeux de la sociologue. Cet élément aurait du au moins l'obliger à ré-définir certaines de ses critiques.

653 I. Birchall, « Letter on Goldmann », in *New Left Review* 59 de janvier-février du 1970, p. 110.

La lettre de Birchall nous permet de mieux comprendre, par ailleurs, le premier aspect de la question, qui est l'un des véritables enjeux philosophiques. En effet, l'un des aspects du conflit Althusser-Goldmann est celui du statut des *sciences humaines*. Glucksmann, d'une manière clairement inspirée par Althusser, critique l'idée goldmannienne que les sciences humaines ne soient finalement que des moments de « conscience » :

La théorie est privée de toute autonomie et dévient une expression de la conscience de classe plus qu'une science capable de produire des analyses rigoureuses et de fournir un cadre pour la stratégie politique. Étant donné que les aspects stratégiques et organisationnels de la pratique n'ont aucun contenu, cela aussi est réduit à l'expression spontanée de la conscience. Le Neo-Hégélisme est alors une activité, lorsqu'elle est critique, seulement de réflexion.⁶⁵⁴

La réponse de Birchall est très intéressante :

Dans la liste des thèmes de base de la pensée Goldmann il n'y a aucune référence à ce qui est probablement le plus centrale, celle de l'inséparabilité des jugements de fait et des jugements de valeurs.

C'est à partir de cet oubli que l'antithèse entre « humanisme » et « science » (les deux termes me semblent confuses et vagues au moins sans une définition attentive) peut se permettre de dominer l'essai. Exactement comme Lukács explique dans son essai sur Rosa Luxemburg, si on considère la société comme ayant une rationalité étrangère pour l'homme, alors les seules réponses possibles sont une acceptation fataliste des 'lois immuables' ou un humanisme purement éthique.

Pourtant Glucksmann affirme que le capitalisme est une 'structure passible d'une analyse objective de l'extérieur'. (Comment arrive-t-on à l'extérieur? Gunder Frank a montré que même les jungles latino-américaines ne sont pas externes). La pièce sur le même problème de David Fernbach éclaircie le sens de ce marxisme objectif, quand il écrit 'les marxistes révolutionnaires ont besoin de connaître la structure pré-existante de la société dans laquelle ils travaillent, les transformations qui sont nécessaires pour abolir les formes d'oppression dominantes, les classes qui peuvent être mobilisées pour avoir un effet sur ces transformations, la manière correcte pour construire le bloque révolutionnaire, etc. Selon cette pensée, le parti révolutionnaire est externe à la classe ouvrière et la manipule. Je pourrais concéder que celui-là est le marxisme de Mao, mais il ne s'agit pas de celui de Marx et Lénine. C'était contre ce type d'idées que Marx a écrit la *Troisième Thèse sur Feuerbach* (Printemps 1845 – suffisamment tard pour être considéré légitime).⁶⁵⁵

654 M. Glucksmann, « Lucien Goldmann, humanist or marxist ? » in *New Left Review* 56 de juillet-août 1969, p. 49. La traduction est mienne, voici la version originale : « Theory is denied any autonomy, and becomes an expression of class consciousness rather than a science capable of rigorous analysis and of providing a framework for political strategy. As no content is given to the strategic and organizational aspects of practice, this too is reduced to a spontaneous expression of consciousness. Neo-Hegelianism is thus a purely reflective, if critical, activity ».

655 I. Birchall, « Letter on Goldmann », in *New Left Review* 59 de janvier-février du 1970, p. 110. La traduction est mienne, voici la version originelle : « In the listing of the basic themes of Goldmann's thought there is no mention

Je crois que Birchall saisit un point important, tout en restant fidèle à l'enseignement goldmannien. Encore plus intéressante est la contre-réponse de Glucksmann :

Le sens pour lequel la théorie marxiste est « externe » à la société qu'elle essaye de transformer est épistémologique, et non, comme Birchall imputes, géographique. Les passages fournis par David Fernbach éclaircissent pleinement ce concept dans la pensée de Marx, et Lénine réaffirme cette position dans *Que faire?* Le locus social de la théorie révolutionnaire est une question factuelle : Lénine reconnaissait l'évidence que l'intelligentsia était dans la société bourgeoise le vecteur de l'idéologie et que la classe ouvrière aurait dû acquérir la théorie marxiste par des intellectuels marxistes et pionniers, mais Lénine, et le marxisme révolutionnaire qui le suit, veulent précisément renverser cette anomalie initiale par la formation de cadres issus de la même classe ouvrière, compétents à la fois pratiquement et théoriquement. La conception d'intellectuel de Gramsci couvre le même phénomène.

Donc la théorie marxiste n'est pas « externe à la classe ouvrière et elle ne la manipule pas ». La théorie est distinguée de la structure sociale, et sa vérité ne dépende pas d'elle. Ce n'est pas la société que la théorie marxiste sépare en deux; la division qu'elle fait c'est la même opérée par chaque science: celle entre théorie et son objet, entre réalité et description scientifique de la réalité. Refuser cette distinction veut dire tomber encore dans l'idéalisme hégélien.⁶⁵⁶

Est-il possible d'étudier des phénomènes sociaux « from outside » ? Il est clair que la réponse de Goldmann serait *oui* et celle d'Althusser *non*. Il s'agit d'un moment de forte opposition entre les deux auteurs. *Humanisme* pour Goldmann signifie aussi ne pas accepter qu'aucune action humaine ne soit séparable des autres, à partir de l'action théorique : aucune activité n'a un statut différent que

of what is perhaps the most central of all, the inseparability of judgments of fact and judgments of value. It is from this neglect that the antithesis of 'humanism' and 'science' (both terms seem to me vague and confusing unless carefully defined) is allowed to dominate the essay. As Lukács pointed out in his essay on Rosa Luxemburg, if society is seen as having a rationality foreign to man, then the only responses are a fatalistic acceptance of 'immutable laws' or a purely ethical humanism. But Glucksmann argues that capitalism is a 'structure amenable to objective analysis from the outside'. (How do you get outside? Gunder Frank has shown that even the Latin American jungles aren't outside.) David Fernbach's piece in the same issue illustrates the meaning of this 'objective' Marxism when he writes 'revolutionary Marxists need to know the pre-existing structure of the society in which they operate, the transformations that are necessary to abolish the prevailing forms of oppression, the classes that can be mobilized to effect these transformations, the correct way to construct the revolutionary bloc, and so on.' In this view, the revolutionary party is outside the working class, manipulating it. I will concede that this is the Marxism of Mao, but it is not that of Marx and Lenin. It was against such ideas that Marx wrote in the *Third Thesis on Feuerbach* (Spring 1845—just late enough to be legitimate). ».

656 M. Glucksmann, « Reply to Birchall » in *New Left Review* 59 de janvier-février du 1970, p. 112. Traduction mienne, voici la version originelle : « David Fernbach make this abundantly clear in Marx's case, and Lenin restates this position in *What is to be Done?* The social locus of revolutionary theory is a factual question: Lenin acknowledged the obvious fact that the intelligentsia were in bourgeois society the carriers of ideology and that the working class would have to acquire Marxist theory from the pioneer Marxist intellectuals, but Lenin, and revolutionary Marxism following him, aims precisely to reverse this initial 'anomaly' by the formation of cadres both practically and theoretically competent from the working class itself. Gramsci's conception of 'intellectual' covers the same phenomenon. Thus Marxist theory is not 'outside the working class, manipulating it'. Theory is distinct from the social structure, and its truth does not depend on it. It is not society that Marxist theory divides into two parts; the division it makes is that made by every science between theory and its object, between reality and the scientific description of reality. To refuse this distinction is to fall back into Hegelian idealism ».

les autres et toutes font partie de l'ensemble des pratiques sociales. Pour Althusser, au contraire, le choix de l'anti-humanisme est aussi *le choix de la scientificité* : entre idéologie et science il y a une différence de statut. Or, il est évident que Glucksmann aurait dû introduire ici la notion de pari épistémologique. En tout cas, dans ce contexte, ses notations restent intéressantes. Elle dit, très justement, que le problème de l'épistémologie de Goldman se fonde sur son idée moniste de l'être humain. De cette manière, il ne serait pas capable de saisir la différence entre *praxis* et *theoria*. Nous savons en effet que Goldman revendique cette coïncidence, mais cela est un détail. Ce qui est vrai, c'est que le discours scientifique auquel s'attache notre auteur est quelque-chose de tout-à-fait différent de celui qui était couramment défendu à l'époque. Il représente, surtout, une idée de la théorie politique qui est totalement inutile du point de vue d'un parti communiste traditionnel. Donc, en reversant la conclusion de Glucksmann, il paraît naturel que le structuralisme althusserien ait eu plus de succès à l'époque.

Évaluer quelle position serait la plus forte dépasse largement mes possibilités actuelles. Je me contenterai de remarquer que des personnages issus de l'école althusserienne sont arrivés à passer du temps à rejoindre, d'une manière non consciente, certaines des positions de leur adversaire Goldman. Je fais référence par exemple à l'idée de la coïncidence praxis/théoria/poiesis chez Balibar.

En résumé, l'essai de Glucksmann (et sa réponse à Birchall) propose deux éléments intéressants :

- La difficulté de l'école structuraliste de comprendre l'anthropologie paradoxale de Goldman. Difficulté qui se manifeste même dans le besoin de critiquer des concepts, comme celui d'aliénation, qui sont plus ou moins absents de la pensée goldmannienne.
- La question du statut du discours scientifique, que Goldman voudrait n'avoir pas une valeur majeure par rapport à d'autres pratiques humaines.

Sur ce dernier point, comme il a été dit, se situe la question de l'humanisme théorique de Goldman. En effet, comme l'a remarqué Birchall, tout vient de l'impossibilité de séparer jugement de fait et de valeur. De cette manière, toute position scientifique est toujours une position morale et politique. On comprend, alors, pourquoi Marcuse dit : « But prior to all literature and philosophy, Goldman's Marxism was to him a necessity »⁶⁵⁷. Pour le philosophe/sociologue franco-roumain, le discours scientifique est, immédiatement, engagement politique.

La question est, cependant, un peu plus complexe. Ce que Goldman revendique est aussi l'importance de la philosophie dans le contexte des sciences humaines. Si aucune objectivité est

657 H. Marcuse, « Some general comments on Lucien Goldman ».

possible de manière absolue, la scientificité propre des disciplines comme l'histoire ou la sociologie est celle la philosophie. Et la philosophie est, avant tout, une forme d'anthropologie :

Je crois effectivement que la philosophie doit tendre à devenir une anthropologie, non pas dans le sens de science physique de l'homme, qu'on lui donne très souvent, ou étude des sociétés primitives, mais d'étude générale de l'homme, des conditions de la vie humaine, du devenir historique et de la vie sociale.

Dans ce sens, lorsque vous dites que la philosophie veut prouver son égalité avec les sciences sociales, je dirais [...] que ce chemin me paraît même dangereux. La philosophie ne doit pas se développer à côté des sciences sociales, être une science à côté de la sociologie et de l'histoire. Elle est une méthode, une perspective, une manière d'envisager la réalité humaine, qui doit pénétrer profondément toutes les sciences humaines, et qui seule permet à ces sciences d'être véritablement positives et scientifiques.

Je crois donc que la philosophie ne peut se maintenir à la hauteur de la conscience d'aujourd'hui, représenter quelque chose de réel, de vivant et d'important pour nous tous, que si elle pénètre à la fois la pensée scientifique et la praxis. Et je pense que, en sciences humaines, la pensée scientifique et la praxis sociale et politique ne garderont leur véritable caractère positif et scientifique pour la pensée socialiste, et humaniste pour la praxis, que si elles restent en étroite liaison avec la philosophie, si, en fin de compte, il n'y a plus de différence entre science et philosophie.⁶⁵⁸

Il est évidente que cette décision de ne pas séparer rigide*ment science, philosophie et anthropologie* serait difficilement acceptable par Glucksmann.

Je voudrais revenir, finalement, encore une fois sur les critiques de cette dernière à Goldman*n*. L'une des ses attaques les plus dures est liée au supposé déterminisme économique de sa sociologie de la culture. La penseuse britannique considère comme la preuve de cela l'idée goldmannienne que les grandes ouvrages d'art soient structurellement homologues des formes mentales des sujets sociaux. Cela effacerait du discours tout niveau de créativité et autonomie de l'auteur. Je ne voudrais pas m'attarder excessivement sur la réfutation de cette hypothèse. Il sera suffisant, je crois, de rappeler que :

1. Le contenu du message artistique est totalement issu de la créativité humaine
2. La création d'une forme est à la fois un élément déterminé par le social, mais aussi un moment où le créateur participe à la création de quelque-chose de nouveau dans la société qu'il modifie.

658 L. Goldman*n*, « Structuralisme, marxisme, existentialisme : un entretien avec Lucien Goldman*n* », in L'Homme et la société N. 2 de 1966, pp. 115-116.

En passant, il est remarquable le fait que Goldmann n'a jamais essayé de réaliser une véritable esthétique, et il a toujours dit que ses analyses « ne remplacent pas ni le travail de l'esthéticien ni celui de l'historien érudit »⁶⁵⁹. Je voudrais, en tout cas, m'arrêter sur un autre élément. Il est vrai que Goldmann n'a jamais défendu l'idée d'une capacité créative absolue des auteurs. Au contraire, il dit qu'il y a une certaine possible autonomie, mais cette autonomie doit aussi se justifier et s'expliquer à l'intérieur de la totalité sociale donnée. Le cas contraire voudrait dire assumer une capacité absolue de créativité de la part de l'humanité. Autrement dit, les critiques de Glucksmann, en faisant l'hypothèse d'une indépendance des auteurs par rapport à la société, sous-entendent une anthropologie ontologique anti-historique, c'est-à-dire le même concept qu'ils reprochent à Goldmann.

Cela a été magnifiquement expliqué par Macherey dans un texte que Glucksmann connaît très bien, *Pour une théorie de la production littéraire*. Dans cet ouvrage, le « structuraliste non-génétique » (comme l'aurait appelé Goldmann) explique :

Dire que l'écrivain, ou l'artiste, est un créateur, c'est se placer dans la dépendance d'une idéologie humaniste. Délivré de son appartenance à un ordre extérieur, l'homme est rendu par cette idéologie à ses prétendus *pouvoirs* : n'étant plus soumis qu'à cette seule puissance, il devient l'inventeur de ses lois, de son ordre. Il crée. Que crée-t'il ? L'homme.⁶⁶⁰

Pour Macherey « l'art est une œuvre, non de l'homme, mais de ce qui la produit »⁶⁶¹ et ce dernier « n'est pas un sujet centré sur sa création : il est lui-même l'élément d'une situation ou d'un système »⁶⁶². Pour ces raisons, l'élève d'Althusser, dans des pages qui sont évidemment influencées par la critique de l'humanisme du maître, décide d'éliminer l'expression « création » et d'utiliser à sa place « production ».

Goldmann, en effet, concorderait avec pas mal de ces idées. Il utilise pourtant toujours le concept de création culturelle. Pourquoi ?

Encore une fois, nous faisons face à l'originalité de l'anthropologie goldmannienne. En effet, comme pour le cas de la liberté humaine – dans la confrontation présentée dans le troisième chapitre avec Balibar – il faut penser la création d'un point de vue dialectique. L'homme peut être partiellement libre, mais cette liberté s'offre à l'intérieur de certaines situations sociales et peut être saisie seulement à partir d'un pari théorique/pratique. Un pari qu'on sait avoir des caractéristiques à la foi pascaliennes et faustiennes.

659 L. Goldmann, *DC*, p. 347.

660 P. Macherey, *Pour une théorie de la production littéraire*, Maspero, Paris 1966, p. 83.

661 *Ibidem*, p. 84.

662 *Ibidem*, p. 84, note 15.

De la même manière, Goldmann a toujours craint la possibilité que la créativité humaine puisse disparaître à l'intérieur d'une société réifiée⁶⁶³. Cela car, comme je l'ai dit, il ne défend pas l'idée que l'homme soit ontologiquement capable de créativité. Mieux encore, si on force un peu l'interprétation, on peut dire que les possibilités de créativité artistique/littéraire dans une certaine situation sociale sont *homologues* aux possibilités de liberté présentes dans la même société. Et il n'est pas possible de construire/produire une liberté sans au même temps créer des formes artistiques.

En conclusion, même dans ses pages les plus lucides et géniales, le structuralisme non-génétique me semble toujours dialectiquement dépassé par la méconnue philosophie de ce marxiste « néo-hégélien ».

III MARXISME, FOI ET ESPÉRANCE

J'aurais pu souligner les différences entre la conception goldmannienne des sciences humaines et celle structuraliste par l'usage que l'auteur fait des concepts de *foi* et *religion*. Étant fondé sur un pari à la fois pascalien et faustien, Goldmann considère son humanisme marxiste comme une forme laïque de religion. Cette impossibilité de distinguer science et religion est évidemment une provocation aux yeux de n'importe quel althusserien.

Il serait mieux, en tout cas, de voir un peu plus au fond de cette idée. Bloch, un autre auteur pour lequel unir théologie et marxisme n'est pas forcément un blasphème, explique dans *L'athéisme dans le christianisme: la religion de l'Exode et du Royaume*, que *ré-ligio*, signifie *se lier* à quelque chose de passé. Pour cette raison, la *religion de l'exode* et le marxisme visant un futur désaliéné ne sont plus véritablement des religions, car ils s'attachent au futur et non au passé.

Goldmann partage cette idée de l'espérance comme fondant l'expérience du marxisme. Le futur n'a pas, par contre, la même valeur ontologique. Le futur n'est pas la vérité du présent... il pourrait le devenir, à condition de gagner un pari.

En ce sens, le marxisme goldmannien semblerait une *religion*, car il est une action qui se lie à un *pari* originaire. Au même temps, il ne l'est pas, car le pari doit être renouvelé (et modifié) à chaque fois⁶⁶⁴. On comprend alors que le marxisme goldmannien est une tentative de dépassement

663 En effet, il est presque incroyable de lire que Goldmann aurait théorisé une dépendance totale du créateur à la société, sachant qu'il a toujours gardé un point de vue humaniste.

664 Cette idée du marxisme comme religion pourrait surprendre certains lecteurs de Goldmann. En effet, au delà de mes réflexions, il faut se rappeler que Goldmann a défini au moins une fois son humanisme comme une « religion immanente et historique de l'humanité », même s'il s'agissait probablement d'une provocation rhétorique, voir L.

hégélien du concept de religion. Et du concept de science, bien évidemment. Pour cela, il est les deux et aucune des deux au même temps ; comme il l'a dit souvent, les sciences humaines et les efforts politiques ne sont, d'une manière seulement apparemment paradoxale, que des réalités philosophiques. À une occasion où il devait présenter soi-même, son travail et sa démarche intellectuelle, Goldmann disait :

Personnellement je suis moins un philosophe spéculatif, je ne le suis même pas du tout, qu'un sociologue, un homme de science qui essaie à la fois de faire de la recherche concrète et de dégager une méthode positive pour l'étude des faits sociaux et humains ; un sociologue qui, dans cette recherche est arrivé à la conclusion – développée dans mes publications – qu'il est impossible de créer une science vraiment positive des faits humains, qui ne soit pas philosophique.⁶⁶⁵

La science vraiment positive est une science qui modifie le réel selon ses propres buts. Pour recourir une dernière fois à la métaphore, il s'agit d'une science qui doit chercher d'être le plus objective possible, même au prix de perdre presque sa propre âme, pour obtenir le salut. La coïncidence entre jugement de valeur et jugement de fait n'est pas une coïncidence logique, mais dialectique. Le travail scientifique est l'effort de créer cette coïncidence, par l'union douloureuse entre recherche et espérance. Dans une seule expression, beaucoup aimée par Goldmann : credo ut intelligam; intelligo ut credam.

Goldmann, « La philosophie des lumières », in *SMCC*, p. 129

665 L. Goldmann, « Structuralisme, marxisme, existentialisme : un entretien avec Lucien Goldmann », in *L'Homme et la société* N. 2 de 1966, p. 109.

BIBLIOGRAPHIE

Cette bibliographie s'appuie sur celle proposée dans le travail de 1994 de M. Cohen. J'ai corrigé quelques erreurs et j'ai ajouté de la bibliographie ultérieure. J'ai préféré diviser les ouvrages cités des autres qui sont importants, mais auxquels je n'ai pas fait référence directe dans mon travail. Les ouvrages de Goldmann sont cités par date de publication.

Ouvrages de Lucien Goldmann

- *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, Verlag, Zurich, 1945. Première édition française, L. Goldmann, *La communauté humaine et l'univers chez Kant : études sur la pensée dialectique et son histoire*, PUF, Paris 1948. Seconde édition française, L. Goldmann, *Introduction à Kant*, Gallimard, Paris 1967. Édition italienne (traduite de l'allemand sans les réductions apportées par Goldmann à la version française), L. Goldmann, *Introduzione a Kant*, SugarCo, Milano 1972
- *Sciences humaines et philosophie*, PUF, Paris 1952
- *Le dieu caché*, Gallimard, Paris 1959
- *Recherches dialectiques*, Gallimard, Paris 1959
- *Pour une sociologie du roman*, Gallimard, Paris 1964
- *Structures mentales et création culturelle*, Anthropos, Paris 1970
- *Marxisme et sciences humaines*, Gallimard, Paris 1970
- *La création culturelle dans la société moderne*, Denoël/Gonthier, Paris 1971
- *Lukács et Heidegger*, Denoël/Gonthier, Paris 1971
- *Situation de la critique racinienne*, L'Arche, Paris 1971
- *Épistémologie et philosophie politique. Pour une théorie de la liberté*, édité par Sami Naïr, Denoël/Gonthier, Paris 1978

Ouvrages classiques

- René Descartes, *Œuvres et lettres*, Gallimard, Paris 1952
- Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, PUF, Paris 2004
- Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*, Aubler, Paris 1988
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Flammarion, Paris 2008
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La science de la logique, I, [La logique objective]*, Aubier-Montaigne, Paris 1972
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La science de la logique, II, [La doctrine de l'Essence]*, Aubier-Montaigne, Paris 1976
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La science de la logique, III, [La logique subjective]*, Aubier-Montaigne, Paris 1981
- Immanuel Kant, *Œuvres philosophiques . I . Des premiers écrits à la Critique de la raison pure*, Gallimard, Paris 1980
- Immanuel Kant, *Œuvres philosophiques . II . Des prolégomènes aux écrits de 1791*, Gallimard, Paris 1985
- Immanuel Kant, *Œuvres philosophiques . III . Les derniers écrits*, Gallimard, Paris 1986
- Lénine, *Œuvre*, Éditions sociales, Moscou 1962
- Rosa Luxemburg, *La révolution russe*, Spartacus, Paris 1948
- Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, GF Flammarion, Paris 1996
- Karl Marx, Friedrich Engels, Pierre Macherey, *1845 : les "thèses" sur Feuerbach : traduction et commentaire*, Édition Amsterdam, Paris 2008
- Karl Marx, Friedrich Engels, *L'idéologie allemande : critique de la philosophie allemande la plus récente dans la personne de ses représentants Feuerbach, B. Bauer et Stirner et du socialisme allemand dans celle de ses différents prophètes*, Éditions Sociales, Paris 1968
- Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique : ébauche de 1857-1858*, Anthropos, Paris 1968
- Karl Marx, *Le capital*, tome I, II, III, Éditions Sociales, Paris 1970
- John Stuart Mill, *De la liberté*, Gallimard, Paris 1990
- Friedrich Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, Société du Mercure de France, Paris 1898
- Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, Éditions su Seuil, Paris 1963
- Pierre-Joseph Proudhon, Karl Marx, *Philosophie de la misère/Misère de la philosophie*, Groupe Fresnes-Anthony de la Fédération anarchiste, Antony 1983
- Jean Racine, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1950-1952
- Baruch Spinoza, *L'Éthique*, Les Éditions Ivrea, Paris 1993
- Stendhal, *Le rouge et le noir*, Flammarion, Paris 2013

- Max Weber, *Le savant et le politique*, Union Générale d'Éditions, Paris 1963
- Max Weber, *Économie et société*, Pion, Paris 1971

Ouvrages cités

- AA.VV., *Industrialisation et technocratie*, édité par G. Gurvitch, A. Colin, Paris 1949
- AA.VV., *Lucien Goldmann et la sociologie de la littérature. Un hommage à Lucien Goldmann*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1973
- AA.VV., *Le structuralisme génétique*, édité par A. Goldmann, S. Naïr et M. Löwy, éditions Denoël Gonthier, Paris 1977
- AA.VV., *L'idée du communisme*, édité par A. Badiou et S. Zizek, Lignes, Paris 2009.
- AA.VV., *Il transindividuale, soggetti, relazioni, mutazioni*, édité par E. Balibar et V. Morfino, Mimesis, 2014 Milano
- Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Francfort 1966. Édition française, T.W. Adorno, *Dialectique négative*, Payot, Paris 1978
- Louis Althusser, *Pour Marx*, Maspero, Paris 1965
- Hannah Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958. Édition française, H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Levy, Paris 1961
- Etienne Balibar, *La philosophie de Marx*, troisième édition, La découverte, Paris 2014
- Daniel Bensaïd, *Le Pari Mélancolique*, Fayard, Paris 1997
- Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp Verlag, Francfort 1959. Édition française, E. Bloch, *Le principe espérance*, TOME I, Gallimard 1976
- Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum*, Suhrkamp-Verlag, Francfort 1968. Édition française, *L'athéisme dans le christianisme: la religion de l'Exode et du Royaume*, Gallimard, Paris 1978
- Éric Brun, *Les situationnistes, une avant-garde totale*, CNRS Éditions, Paris 2014
- Philippe Chardin, *Le roman de la conscience malheureuse : Svevo, Gorki, Proust, Mann, Musil, Martin du Gard, Broch, Roth, Aragon, Droz*, Genève 1982
- Noam Chomsky et Jean Bricmont, *Raison contre pouvoir*, L'Herne, Paris 2009
- Mitchell Cohen, *The Wager of Lucien Goldmann. Tragedy, Dialectics an a hidden God*, Princeton University Press, Princeton 1994.
- Lucio Colletti, *Intervista politico-filosofica*, La Terza, Bari 1974
- Franco Crispini, *Neokantismo, strutturalismo, scienze umane. Gurvtich e Goldmann*, Lericci, Cosenza 1979.
- Guy Debord, *La société du spectacle*, Champ Libre, Paris 1971

- Guy Debord, *Commentaires sur la société du spectacle*, 1988, Gallimard, Paris 1996
- Mary Evans, *Lucien Goldmann, an introduction*, The Harvester Press, Brighton 1981
- Eric Fromm, *Marx's Concept of Man*, Frederick Ungar Publishing, New York 1961 et 1966 pour la nouvelle édition. Édition française, E. Fromm: *La conception de l'homme chez Marx*, Édition Payot & Rivages, Paris 2010
- Eric Fromm, *To Have or to Be*, Harper & Row, New York 1976. Édition française, E. Fromm, *Avoir ou être*, Laffont, Paris 1978
- Joseph Gabel, *La réification*, Allia, Paris 2009
- John Kenneth Galbraith, *The New Industrial State*, Sean Qilentz, New York 1967. Édition française, J.K Galbraith, *Le nouvel État industriel : essai sur le système économique américain*, Gallimard, Paris 1968
- Jean Genet, *Journal du voleur*, Gallimard, Paris 1949
- Jean Genet, *Œuvres complètes*, 4^{ème} et 5^{ème} Tomes, Gallimard 1968 et 1979
- René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset 1961
- Witold Gombrowicz, *Iwona, księżniczka Burgunda*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Varsovie 1958. Édition française, W. Gombrowicz, *Yvonne, princesse de Bourgogne*, Bourgois, Paris 1992
- Witold Gombrowicz, *Ślub*, Instytut Literacki/Casa editrice Lettere, Rome 1953. Édition française, W. Gombrowicz, *Le Mariage*, Bourgois, Paris 1994
- Witold Gombrowicz, *Operetka*, Instytut Literacki/Casa editrice Lettere, Rome 1966. Édition française, W. Gombrowicz, *Opérette*, Denoël, Paris 1989
- Witold Gombrowicz avec Dominique de Roux, *Testament*, Belfond, Paris 1990
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tubingue 1963 (première édition de 1927), Édition française, M. Heidegger, *Être et temps*, Gallimard, Paris 1992
- Martin Heidegger, « *Brief über den humanismus* » in M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*. Francke, Berne 1947. Édition française, M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Aubier, Paris 1970
- Axel Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Francfort 2005. Édition française, A. Honneth, *La réification. Petit traité de Théorie Critique*, Gallimard, Paris 2007
- Anselm Jappe, *Guy Debord*, Manifesto Libri, Rome 1999
- Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée* (II édition), Librairie Philosophique J. Vrin, 1986, Paris
- Jacques Leenhardt, *Lecture politique du roman « La Jalousie » d'Alain Robbe-Grillet*, Les éditions de Minuit, Paris 1973.

- Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne II. Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, L'Arche, Paris 1961
- Michael Löwy, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Maspero, Paris 1970
- György Lukács, *Die Seele und die Forme*, Fleischel, Berlin 1911. Édition française, G. Lukács, *L'âme et les formes*, Gallimard, Paris 1974
- György Lukács, *Die Theorie des Romans*, Paul Cassirer, Berlin 1920. Éditions française, G. Lukács, *La théorie du roman*, Gonthier Paris 1963
- György Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlin 1923. Édition française, G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Les Éditions du Minuit, Paris 1960
- György Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau-Verlag, 1954
- György Lukács, *Prolegomena, Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, in G. Lukács, *Werke XIII et XIV*, Hermann Luchterhand, Darmstadt 1984 et 1986. Édition française, G. Lukács, *Prolégomènes à l'ontologie de l'être social*, Delga, Paris 2009
- György Lukács, *Littérature, philosophie, marxisme. 1922-1923*, PUF, Paris 1978
- Pierre Macherey, *Pour une théorie de la production littéraire*, Maspero, Paris 1966
- Serge Mallet, *La nouvelle classe ouvrière*, Éditions du Seuil, Paris 1963
- Serge Mallet, *Le pouvoir ouvrier*, Denoël, Paris 1975
- André Malraux, *La condition humaine*, Gallimard, Paris 1933
- Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, Humanity Press, New York 1954. Édition française, H. Marcuse, *Raison et révolution*, Les Éditions de Minuit, Paris 1968
- Herbert Marcuse, *One-dimensional man : studies in the ideology of advanced industrial society*, Routledge & Kegan Paul, Londres 1964. Édition française, H. Marcuse, *L'homme unidimensionnel : essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Les Éditions de Minuit, Paris 1968
- G. Marelli, *L'ultima Internazionale. I situazionisti oltre l'arte e la politica*, Bollati Boringhieri, Turin 2000
- Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe*, ESF, Paris 1990
- Geneviève Mouillaud, *Le Rouge et le Noir de Stendhal, le roman possible*, Larousse, Paris 1973
- Arno Münster, *L'utopie concrète d'Ernst Bloch, Une biographie*, Éditions Kimé, Paris 2001
- Sami Naïr et Michael Löwy, *Lucien Goldmann ou la dialectique de la totalité*, Seghers, Paris 1973
- Stefano Petrucciani, *Marx*, Carocci, Rome 2009
- Costanzo Preve, *Marx inattuale*, Bollati Boringhieri, Turin 2004

- David Riesman avec Nathan Glazer et Reuel Denney, *The lonely crowd: a study of the changing American character*, Yale University Press, Doubleday, New York 1955. Édition française, D. Riesman, *La foule solitaire*, Arthaud, Paris 1964
- Alain Robbe-Grillet, *La Jalousie*, Éditions de Minuit, Paris 1957
- Jean Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1946
- Lucien Sève, *Marxisme et théorie de la personnalité*, Éditions Sociales, Paris 1969
- M. Sperber, *Ce temps-la : Au delà de l'oubli*, Calmann Lévy, Paris 1979
- Valdino Tombolato, *Dialettica, cultura e scienze umane in Lucien Goldmann*, IPL, Verona/Milano 1986.
- Paul Watzlawick, Janet Beavin et Don De Avila Jackson, *Pragmatics of human communication : a study of interactional patterns, pathologies, and paradoxes*, Norton, New York 1966. Édition française, P. Watzlawick, J.H Beavin et D.D. Jackson, *Une logique de la communication*, Éditions du Seuil, Paris 1972
- Simone Weil, *La pesanteur et la grâce*, Plon, Paris 1947
- Pierre V. Zima, *Goldmann, dialectique de l'immanence*, Éditions Universitaires, Paris 1973

Autres ouvrages

- Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno et Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung : Philosophische Fragmente*, Querido, Amsterdam 1947. Édition française, T.W. Adorno et M. Horkheimer, *La dialectique de la raison: fragments philosophiques*, Gallimard, Paris 1974
- Louis Althusser, Etienne Balibar, Pierre Macherey, Jacques Rancière, Lire « Le capital », Maspero, Paris 1965
- Wolfgang Bader, *Grundprobleme der Literaturtheorie Lucien Goldmanns : Ein Beitrag zur Analyse des Gesamtwerkes unter dem Blickpunkt: Literatur und ihr Subjekt*, Peter Lang, 1979
- Hermann Baum, *Lucien Goldmann. Marxismus contra vision tragique?, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1974*
- Franco Crispini, *Lo strutturalismo dialettico di Lucien Goldmann*, Libreria scientifica editrice, Napoli 1970
- Aidan Donaldson: *The thought of Lucien Goldmann : a critical study*, Edwin Mellen Press, Lewiston 1996
- Garrido Gallardo, Miguel Ángel, *Crítica literaria : la doctrina de Lucien Goldmann*, Rialp 1996

- Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, University of California Press, Berkeley 1984
- Franz Kafka, *Œuvres complètes de Franz Kafka*, 8 volumes, Cercle du livre précieux, Paris 1963-1965
- Karl Korsch, *Marxismus und Philosophie*, C. L. Hirschfeld, Leipzig 1923. Édition française, K. Korsch, *Marxisme et philosophie*, Allia, Paris 2012
- Jacques Leenhardt, *Pour une esthétique sociologique : essai de construction de l'esthétique de Lucien Goldmann*, Klincksieck, Paris 1971
- Michael Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires : l'évolution politique de Lukacs, 1909-1929*, PUF, Paris 1976
- Michael Löwy, *Marxisme et romantisme révolutionnaire : essais sur Lukács et Rosa Luxemburg*, Sycomore, Paris 1979
- Michael Löwy, *Paysages de la vérité*, Anthropos, Paris 1985
- Michael Löwy et Robert Sayre, *Esprits de feu. Figures du romantisme anticapitaliste*, Éditions du Sandre, Paris 2010
- Pedro Molina, *Génesis y estructuración de la visión marxista trágica del mundo en la obra de Lucien Goldmann*, Servicio de Publicaciones, Universidad de Granada, Granada 1986
- Pedro Molina, *El marxismo como tragedia : una esperanza sin revolución*, Servicio de Publicaciones de la Universidad, Granada 1992
- Jean Piaget, *Classes, relations et nombres: essai sur les groupements de la logistique et sur la réversibilité de la pensée*, J. Vrin, Paris 1942
- Jean Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique. Tome I: La pensée mathématique*, PUF, Paris 1950
- Jean Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique. Tome II: La pensée physique*, PUF, Paris 1950
- Jean Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique. Tome III: La pensée biologique, la pensée psychologique et la pensée sociale*, PUF, Paris 1950
- Jean Paul Sartre, *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943
- Jean Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960
- Robert Sayre, *La Sociologie de la littérature. Histoire, problématique, synthèse critique*, L'Harmattan, Paris 2011
- Valdino Tombolato, *Storia, dialettica, umanesimo: saggio sul pensiero di Lucien Goldmann*, Istituto padano di arti grafiche, Rovigo 1980

Contributions de Goldmann non cités à d'autres ouvrages

- « Les conditions sociales et la vision tragique du monde » in AA.VV., *Échanges sociologiques : Cercle de sociologie de la Sorbonne, Centre de documentation universitaire*, Paris 1948
- « Philosophie et scientisme » in *Chacun peut-il philosopher*, La Nef, Paris, 1957
- Participation à un débat in, *Descartes. Cahiers de Royaumont, Philosophie II*, Les Éditions de Minuit, Paris 1957
- « Civilisation et économie » in AA.VV., *L'Histoire et ses interprétations : entretiens autour de Arnold Tonybe sous la direction de Raymond Aron*, Mouton, Paris 1961
- Participation au débat dans *Quel avenir attend l'homme?*, PUF 1961
- Participation au débat in *La Philosophie analytique. Cahiers de Royaumont, Philosophie IV*, Éditions de Minuit, Paris 1962.
- « Structure de la tragedie racinienne » in AA.VV., *Le théâtre tragique*, édité par Jean Jacquot, Éditions du centre nationale de la recherche scientifique, Paris 1962
- Préface à G. Namer, *L'Abbé Le Roy et ses amis. Essai sur le Jansénisme extrémiste extra-mondaine*, SEVPEN, Paris 1964
- « Lukács et Kierkegaard » in AA.VV., *Kierkegaard vivant*, Gallimard, Paris 1966
- « Note sur le problème de l'objectivité en sciences sociales », in *Psychologie et épistémologie génétique : Thèmes Piagétiens. Hommage à Jean Piaget avec une bibliographie complète de ses œuvres*, Dunod, Paris 1966
- « Conditions de l'interprétation dialectique » in AA.VV., *L'ambivalence dans la culture arabe*, Anthropos, Paris 1967
- « La denuncia sociologica e culturale » in AA.VV., *Partecipazione, denuncia, esorcismo nel teatro*, La Biennale di Venezia, Venezia 1968
- Participation à un débat, in AA.VV., *Hérésies et société dans l'Europe préindustrielle XIe–XVIIe siècles*, édité par J. Le Goff, Mouton, Paris 1968
- Préface à F. Dumont, *La dialectique de l'objet économique*, Anthropos, Paris 1970
- “Structuralisme génétique et analyse stylistique”, in AA.VV., *Linguaggi nella societa della tecnica*, Edizioni di comunità, Milano 1970
- Participation à un débat in AA.VV., *Structuralisme et marxisme*, Union General d'Éditions, Paris 1970
- « Littérature (Sociologie de la) » in *Encyclopaedia Universalis*, Vol. 10, 1971
- « Lukács (György) » in *Encyclopaedia Universalis*, Vol. 10, 1971

- « Structure: Human Reality and Methodological Concept » AA.VV, *The Structuralist Controversy*, édité par Richard Macksey et Eugenio Donato, John Hopkins Press, Baltimore 1972

Articles, contributions et autres travaux de Goldmann cités non inclus dans les ouvrages précédents

- « Romanele Lui N. Cocea » in *Clopotul* 30, 13 avril, 1934
- « Structuralisme, marxisme, existentialisme : un entretien avec Lucien Goldmann » in *L'Homme et la société* N. 2 de 1966. La version française intégrale de cette interview par La Radio-Télévision de Belgrade n'a jamais été publiée et est conservé par l'EHESS.
- « Débat sur l'autogestion », avec S. Mallet, in *Autogestion* n.7 de 1968
- « Annexe au protocole : Projet de film sur l'autogestion », conservé par l'EHESS

Autres articles de Goldmann (liste non complète)

- « Pascal et la pensée dialectique » in *Empédocle*, janvier 1950
- « Thèses sur l'emploi du concept de vision du monde en histoire de la philosophie » in *L'Homme et l'histoire: Actes du VIe Congrès des sociétés de philosophie de langue française*, PUF, Paris 1952
- « Remarques sur la théorie de la connaissance » in *Épistémologie/Epistemology : Actes du Xie Congrès international de philosophie*, North Holland Publishing Co., Amsterdam 1953
- « Au sujet du plan de Pensées de Pascal » in *Bulletin de la Société d'étude du XVIIe siècle* n.23, 1954
- « Port Royal d'Henry de Montherlant », in *Théâtre populaire*, janvier-février 1955
- Participation à un débat in « Sur les rapports entre la mythologie et le rituel » in *Bulletin de la société française de philosophie*, juillet-septembre 1956
- Discussion de A. J. Ayer, « La mémoire » in *Bulletin de la société française de philosophie*, octobre-décembre 1956
- « Un bilan désabusé : À propos de Fritz Sternberg : *Kapitalismus und Sozialismus von dem Weltgericht : Marx un die Gegenwart* » in *Arguments*, février-mars 1957
- « L'Hotel du libre-échange de George Feydeau et Maurice Desvallières » in *Théâtre populaire* 22, 1957
- « Quelques remarques sur la philosophie de Th. W. Adorno » in *Allemagne d'aujourd'hui*, novembre-décembre 1957
- « Faust de ... » in *Théâtre populaire* 32, 1958

- « Liberté et valeur » in *Atti del XII congresso internazionale di filosofia. Vol. 3. Libertà e valore ?*, Sansone, Florence 1958
- Discussion de Gabriel Marcel, “L’Être devant la pensée interrogative” in *Bulletin de la société française de philosophie*, janvier-mars 1958
- Discussion de Georges Gurvitch, « Structures sociales et multiplicité des temps » in *Bulletin de la société française de philosophie*, juillet–décembre 1958.
- « L’apport de la pensée marxiste à la critique littéraire » in *Arguments*, janvier-mars 1959
- « Phèdre... et Nathan le Sage » in *Théâtre populaire* 38, 1960
- Intervention dans « Discussioni » in *Atti del XII Congresso internazionale de filosofia*, Vol. 2, *L’uomo e la natura*, Sansoni, Florence 1960
- « Une pièce réaliste : *Le Balcon* de Genet » in *Les Temps Modernes*, juin 1960
- « La question religieuse et le socialisme » in *Bulletin de la société d’études jaurésiennes*, juin 1960
- « Marx, Lukács, Girard et la sociologie du roman » in *Médiations* 2, 1961
- « Diderot, la pensée des lumières et la dialectique » in *Médecine de France* 136, 1962
- « Introduction aux premiers écrits de G. Lukács » in *Le Temps Modernes*, août 1962
- « Marilyn, ce négatif de notre époque » in *France-Observateur*, 2 septembre 1962
- « La place d’Andromaque dans l’œuvre de Racine » in *Cahiers de la Compagnie Madeleine Renaud-Jean Louis Barrault*, novembre 1962
- Discussion de Georges Gursdorf, « Les Sciences humaines et la philosophie » in *Bulletin de la société française de philosophie*, juillet-septembre 1963
- « La critique n’a rien compris » in *France-Observateur*, 6 février 1964
- Participation à un débat in *Littérature et stylistique—Les visages de la critique depuis 1920 —Molière*, *Cahiers de l’Association Internationale des Études Français*, mars 1964.
- « El grand problema de la sociedad contemporanea es el humanismo amenazado por la tecnocracia? » in *El Nacional*, 1 novembre 1964.
- « Entrevista con Lucien Goldmann » in *Zona Franca*, novembre 1964
- « Ces intellectuels sans attache » in *Le Nouvel Observateur*, 11 mars 1965
- « Les livre et la lecture dans la sociétés industrielles modernes » in *Le Drapeau*, octobre 1965
- « En cours d’élimination » in *Arts*, mars 1966
- “Pascal und Port Royal” in L. Goldmann, *Weltflucht und Politik: Dialektische Studien zu Pascal und Racine*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied et Berlin 1967, ouvrage qui sinon certains articles issus de *Recherches dialectiques*

- Participation au débat « Sociologie de la 'construction nationale' dans les nouveaux états » in *Revue de L'institut de sociologie de l'Université Libre de Bruxelles* 2–3, 1967
- « Actualité de la pensée de Karl Marx » in *L'homme et la société*, avril, mai, juin 1967
- « Ideology and Writing » in *Times Literary Supplement*, 28 septembre 1967
- « Pourquoi les étudiants », table ronde avec d'autres intellectuels, in *L'Homme et la société*, avril, mai, juin 1968
- Discussion de Jacques Derrida, « La Différence » in *Bulletin de la société française de philosophie*, juillet–septembre 1968.
- « Premessa a "La reificazione" » in *Ideologie* 8, 1969
- « Présentation de l'exposition "Antonio Bueno e Silvio Loffredo alla Galleria g.30 di Parigi" » in *Eco d'arte*, juin 1969
- « Filozofski Angazman i Angazovanje Filozofa » in *Lica*, juillet-septembre 1969
- Discussion de Michel Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur? » in *Bulletin de la société française de philosophie*, juillet-septembre 1969
- « La mort d'Adorno » in *La quinzaine littéraire*, 1-15 septembre 1969
- « Rencontre/Lucien Goldmann. Un précurseur de la 'pluridisciplinarité' », interview par Pierre Tadros, in *Le Devoir*, 4 octobre 1969
- « Arta si discipline umane » in *Romania Literaria*, juin 1970
- « Sujet et objet en sciences humaines » in *Raison présente*, janvier-mars 1971

Articles et revues cités

- *Anamnèse* n.6 de 2010, numéro entièrement dédié à Lucien Goldmann, avec contributions de R. Abdelaziz, J. Ferrette, A. Goldmann, R. Keucheyan, L. Tessier, J. Leenhardt, M. Löwy, G. Mouillaud-Fraisse, G. Namer, F. Pennanech, B. Péquignot, C. Poutot, R. Sayre et D. Sonolet
- Ian Birchall, « Letter on Goldmann », in *New Left Review* 59 de janvier-février du 1970
- L. Cingolani, Edgar Morin, « Ora l'Europa Sociale e un Presidente scelto dal popolo » in *Corriere della Sera* de 31 décembre 1998
- Joseph Gabel, « Korsch, Lukács et le problème de la conscience de classe » in *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, No. 3, Mai-Juin d 1966
- Miriam Glucksmann, « Lucien Goldmann, humanist or marxist ? » in *New Left Review* 56 de juillet-août 1969
- Miriam Glucksmann, « Reply to Birchall » in *New Left Review* 59 de janvier-février du 1970

- Dan Jakopovich, « Las fuentes del déficit democrático en el sistema de “autogestión” yugoslavo » in *Revista Venezolana de Economía Social*, Année 10, n. 19, Janvier-Juin 2010
- Yves Legoux, « Le concept de technicien et la sociologie », in *Revue française de sociologie*, 1960 I
- Geneviève Mouillaud, « Stendhal et les problèmes de la société », in *Europe, revue littéraire mensuelle*, Juillet-Août-Septembre 1972
- Geneviève Mouillaud, « De Henri Beyle à Stendhal », in *Europe, revue littéraire mensuelle*, Juillet-Août-Septembre 1972

Autres articles sur, concernant ou inspirés par Goldmann

- André Blanchet, « Pascal est-il le précurseur de Karl Marx ? » in *Études* I, mars 1957
- Patrick Brady, « Socio-criticism as Genetic Structuralism : Value and Limitation of the Goldmann Method » in *L'esprit créateur*, automne 1974
- Giovanni Busino, « Épistémologie génétique, marxisme et sociologie » in G. Busino, *La permanence du passé. Questions d'histoire de la sociologie et d'épistémologie de la sociologie*, Librairie Droz, Genève 1986
- David Caute, « After Lukács : the Literary Criticism of Lucien Goldmann », *Times Literary Supplement*, 14 juillet 1966
- David Caute, « A Portrait of the Artist as a Midwife : Lucien Goldmann and the Transindividual Subject », *Times Literary Supplement*, 26 novembre 1971
- Frederico Celso, « A sociologia da literatura de Lucien Goldmann », in *Estudos Avançados* n. 54, Mai-Août 2005
- Neal Curtis, « Tragedy and politics », in *Philosophy & Social Criticism*, vol 33 2007
- Mitchell Cohen, « The Concept of Community in the Thought of Lucien Goldmann », in *Praxis International*, été 2019
- S.J. Colman, « Margaret Atwood, Lucien Goldmann's Pascal, and the Meaning of 'Canada' », *University of Toronto Quarterly*, Volume 48, printemps 1979
- Fernard Dumont, « Lucien Goldmann », in *Cahiers Internationaux de Sociologie* NOUVELLE SÉRIE, Vol. 50, Janvier-juin 1971
- Guido Grassadonio, « La crisi un'opportunità per uscire dalla società dell'organizzazione? Riflessioni a partire dall'opera di L. Goldmann » in *Leussein* 3, 2014
- Christian Helmreich, « Lucien Goldmanns paradoxale "Soziologie des Romans" », in *Monatshefte*, Vol. 95 printemps 2003

- Michael Löwy, « Lukács : un marxisme de la subjectivité révolutionnaire », in *Nouvelles Fondations*, n. 3/4, 2006
- Herbert Marcuse, « A Reply to Lucien Goldmann » in *Partisan Review*, hiver 1971-1972
- William W. Mayrl, « Genetic structuralisme and the Anlysis of Social Consciousness » in *Theory and Society*, janvier 1978
- Adrian Mellor, « The Hidden Method : Lucien Goldmann and the Sociology of Literature », in *Working Papers in Cultural Studies*, printemps 1973
- Sami Naïr « Goldmann Legacy », in *Telos*, été 1981
- Jane O. Newman, « Tragedy and "Trauerspiel" for the (Post-) Westphalian Age » in *Renaissance Drama*, New Series, Vol. 40, *What is Renaissance Drama?*, 2012
- Aime Patri, « Une interprétation pascalienne du Marxisme », in *Preuve*, mai 1956
- J. Piatier, « Thèses en Sorbonne : Pascal, Racine, et le Dieu caché de l'univers tragique », in *Le Monde*, 2 février 1956
- Jean Pouillon, « Le Dieu caché ou l'histoire du visible », in *Les Temps Modernes*, novembre 1957
- Giorgio Pressburger, « Goldmann tra Marx e Pascal. La storia è un "Dio nascosto" » in *Corriere della Sera* de 12 décembre 2016
- Jean-Dominique Robert, « Objet et *sujet collectif* dans les sciences humaines chez Lucien Goldmann », in *Laval théologique et philosophique*, Volume 35, 1979
- Rudolphe Roelens, « Les avatars de la médiation dans la sociologie de Lucien Goldmann », in *L'Homme et la Société*, janvier/février/mars 1970
- Jane Routh, « A reputation made: Lucien Goldmann », in *The Sociological Review* Volume 25, mai 1977
- Norman Rudich, « The Marxism of Lucien Goldmann in *The Philosophy of the Enlightenment* » in *Praxis* 3 1978
- Robert Sayre, « Lucien Goldmann and the Sociology of Culture », in *Praxis* 3, hiver 1976
- Robert Sayre, « Goldmann and Modern Realism : Introduction to the *Balcony* Article », in *Praxis* 4, 1978
- Robert Sayre, « Lowental, Goldmann and the Sociology of Literature », in *Telos*, automne 1980
- Maria Shevtsova, « Lucien Goldmann : Historical Sociology », in *Australian and New Zealand Journal of Sociology* Volume 17, novembre 1981
- Louis Tremaine, « Literary Sociology and the African Novel: The Theories of Sunday Anozie and Lucien Goldmann », *Research in African Literatures* Volu 9, printemps 1978
- Dan Urian, « Theatre and Intifada » in *Contemporary Theatre Review* 3, 1995

- Raymond Williams, « Literature and Sociology : In Memory of Lucien Goldmann », In *New Left Review* 67, mai-juin 1971
- Marc J. Zimmerman, « Lucien Goldmann : From Dialectical Theory to Genetic Structuralism », *Berkeley Journal of Sociology* 28, 1978-1979
- Marc J. Zimmerman, « Polarities and Contradictions : Theoretical Bases of the Marxist-Structuralist Encounter », *New German Critique*, hiver 1976

Articles en ligne

- C. Samary, « 1948-2018 : Contre vents et marées. Hier comme aujourd’hui : l’actualité d’un socialisme autogestionnaire ». Consultable à <https://autogestion.asso.fr/1948-2018-contre-vents-marrees-hier-aujourd'hui-lactualite-dun-socialisme-autogestionnaire>
- Guido Grassadonio, « Dialettica o tragedia ? Lucien Goldmann e la scommessa sul significato possibile delle azioni umane » in *Consecutio temporum* 3, 2013. Consultable à <http://www.consecutio.org/2013/10/dialettica-o-tragedia-lucien-goldmann-e-la-scommessa-sul-significato-possibile-delle-azioni-umane>
- Guido Grassadonio, « Marx a lezione da Goldmann (e viceversa) » in *Il Rasoio di Occam*, 2013. Consultable à : <http://ilrasoiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2013/07/10/marx-a-lezione-da-goldmann-e-viceversa>

INDEX GÉNÉRAL

Adorno.....	164, 182, 196, 202, 209, 230, 244, 253, 254, 255, 259, 284, 287, 290, 292
Althusser.11, 13, 23, 26, 31, 32, 40, 43, 44, 55, 60, 61, 66, 72, 73, 74, 76, 77, 79, 80, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 95, 106, 124, 137, 138, 148, 149, 151, 152, 153, 164, 172, 173, 183, 186, 196, 199, 200, 206, 207, 209, 212, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 279, 280, 284, 287	
Arendt.....	84, 284
Aristote.....	19, 27, 77, 82
Autogestion.....	9, 12, 21, 158, 198, 201, 225, 237, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 256, 257, 258, 259, 260, 265, 290, 295
Balibar....	9, 12, 21, 158, 198, 201, 225, 237, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 256, 257, 258, 259, 260, 265, 290, 295
Benjamin.....	17, 32, 36
Bensaïd.....	13, 107, 284
Birchall.....	273, 274, 275, 276, 277, 292
Bloch.4, 5, 7, 11, 23, 28, 29, 32, 33, 36, 38, 50, 60, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 83, 84, 201, 273, 274, 275, 276, 277, 280, 284, 286, 292	
Boukharine.....	177
Chagall.....	177
Chomsky.....	177
Colletti.....	284
Crispini.....	284, 287
Debord.....	159, 170, 176, 270, 271, 272, 284, 285
Descartes.....	52, 57, 64, 67, 95, 103, 120, 121, 122, 133, 152, 157, 169, 172, 283, 289
Diderot.....	61, 291
Durkheim.....	39, 41, 100, 154, 283
Engels.....	26, 55, 66, 81, 82, 83, 127, 152, 177, 212, 283
Evans.....	98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 285
Feuerbach 6, 26, 31, 37, 46, 54, 56, 57, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 78, 79, 81, 82, 89, 129, 138, 139, 152, 157, 207, 274, 275, 283	
Fichte.....	169, 172
Fromm.....	4, 5, 6, 11, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 41, 50, 68, 76, 160, 164, 171, 273, 285, 287
Gabel.....	17, 159, 160, 161, 285, 292
Galbraith.....	186, 192, 193, 285
Genet.95, 101, 112, 185, 205, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 235, 236, 244, 247, 255, 267, 285, 291, 293, 294, 295	
Girard.....	179, 285, 291
Glucksmann.....	184, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 292
Goethe.....	20, 43, 147, 178, 189, 246, 247, 270, 283

Gombrowicz.....185, 232, 233, 234, 235, 236, 285
Gurvitch.....284, 291
Hegel...17, 28, 29, 33, 43, 52, 57, 67, 70, 71, 79, 81, 82, 86, 103, 109, 116, 152, 209, 213, 267, 270, 283
Heidegger.....11, 14, 17, 32, 33, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 152, 159, 161, 179, 180, 189, 207, 282, 285
Honneth.....43, 159, 160, 285
Hume.....14, 19, 33, 64, 95, 207
Kant. 11, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 33, 34, 37, 43, 44, 45, 48, 49, 57, 78, 79, 95, 99, 103, 104, 110, 117, 118, 124, 129, 133, 135, 136, 137, 142, 152, 156, 161, 167, 208, 267, 282, 283, 284
Kojève.....17, 25
Leenhardt...11, 13, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 130, 132, 139, 143, 146, 148, 157, 162, 169, 184, 201, 264, 265, 268, 285, 288, 292
Lefebvre.....25, 159, 186, 271, 286
Leibniz.....73
Lénine.....16, 60, 177, 184, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 249, 275, 276, 283
Lévinas.....73, 75, 285
Locke.....19, 95
Löwy.9, 11, 13, 20, 21, 26, 36, 39, 100, 105, 106, 108, 109, 111, 112, 114, 115, 118, 124, 132, 146, 157, 207, 208, 210, 216, 244, 264, 266, 284, 286, 288, 292, 294
Lukács.2, 11, 14, 19, 20, 32, 33, 38, 41, 43, 44, 45, 47, 49, 50, 53, 54, 60, 64, 67, 68, 72, 83, 86, 92, 102, 104, 109, 117, 118, 125, 126, 135, 136, 137, 146, 147, 152, 156, 159, 161, 162, 163, 170, 174, 177, 179, 180, 181, 189, 190, 197, 199, 200, 207, 209, 210, 212, 214, 216, 251, 252, 270, 271, 274, 275, 282, 286, 288, 289, 291, 292, 293, 294
Luxemburg.....170, 177, 196, 212, 214, 216, 217, 218, 258, 262, 268, 275, 283, 288
Macherey.....279, 283, 286, 287
Mallet.....112, 114, 117, 158, 160, 178, 185, 186, 196, 200, 202, 203, 230, 231, 237, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 245, 248, 255, 286, 290
Marcuse.....28, 44, 158, 160, 178, 186, 196, 202, 224, 253, 265, 277, 286, 294
Marx...9, 11, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 92, 98, 99, 104, 105, 107, 108, 111, 113, 116, 120, 129, 130, 131, 132, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 146, 148, 149, 152, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 181, 182, 186, 187, 189, 190, 195, 197, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 220, 223, 224, 225, 231, 238, 239, 243, 244, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 258, 259, 260, 261, 262, 264, 266, 267, 268, 269, 270, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 280, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295
Mill.....51, 88, 245, 260, 283
Montaigne.....19, 120, 189, 283
Morfino.....61, 62, 66, 76, 83, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 124, 148, 273, 284
Morin.....2, 13, 107, 108, 286, 292
Mouillaud.....286, 292, 293
Mounier.....17
Nair.....100, 105, 207, 208, 210, 244, 282, 284, 286, 294
Nietzsche.....103, 137, 283
Pascal.....2, 15, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 35, 48, 87, 103, 104, 106, 107, 109, 110, 111, 116, 117, 118, 119, 120, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 146, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 181, 208, 247, 264, 265, 266, 267, 271, 279, 280, 283, 290, 291, 293, 294
PCF.....106, 237
Plato.....28, 285

Preve.....	52, 286
Proudhon.....	283
PSU (Parti Socialiste Unifié).....	21, 106, 107, 225, 237
Racine. 15, 18, 20, 21, 22, 23, 101, 102, 103, 105, 109, 111, 117, 118, 128, 143, 146, 156, 189, 272, 283, 291, 294	
Robbe-Grillet.....	35, 36, 60, 116, 169, 184, 226, 285, 287
Saint Augustin....	1, 4, 8, 9, 12, 21, 158, 198, 201, 225, 237, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 256, 257, 258, 259, 260, 265, 290, 295
Saint Thomas.....	19
Sarraute.....	35, 36, 60
Sartre.....	4, 5, 13, 25, 31, 32, 41, 42, 43, 44, 50, 95, 172, 189, 206, 225, 287, 288
Schelling.....	103
Sève.....	31, 32, 287
Sonolet.....	116, 264, 268, 292
Spinoza.....	53, 54, 83, 120, 121, 122, 245, 246, 283
Staline 11, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 33, 34, 37, 43, 44, 45, 48, 49, 57, 78, 79, 95, 99, 103, 104, 110, 117, 118, 124, 129, 133, 135, 136, 137, 142, 152, 156, 161, 167, 208, 267, 282, 283, 284	
Stendhal.....	195, 283, 286, 293
Stoa.....	71
Tombolato.....	200, 201, 287, 288
Trotsky.....	17, 19, 177, 212, 214, 218, 219, 233
Voltaire.....	19
Watzlawick.....	113, 148, 287
Weber.....	169, 284
Weil.....	2, 272, 287
Yougoslavie.....	241, 242
Zima.....	182, 208, 209, 255, 287
Zinoviev.....	19