Répondre au marxisme

Autor(en): **Piguet, J.-Claude**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **6 (1956)**

Heft 2

PDF erstellt am: **27.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-380645

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

RÉPONDRE AU MARXISME

Répondre au marxisme : l'intention de ce texte est strictement philosophique ; son objet est la métaphysique. Il ne s'agira donc ni de politique, ni d'économie, ni de sociologie. Certes le marxisme est tout cela ; mais il est aussi, et peut-être surtout, une philosophie.

En elle-même déjà, cette philosophie est une question posée ; comment ignorer une pensée qui est vécue, travaillée et méditée par les deux tiers des habitants de notre globe, du paysan au chef d'Etat, du mécanicien au professeur d'Université ?

Bien plus, la question philosophique est intérieure au marxisme ; loin en effet de se constituer en un corps doctrinal *ne varietur*, le marxisme demande que la philosophie soit sans cesse ajustée à la vie réelle et que chacun de nous se mette à l'écoute moins de lui que de la réalité.

Ainsi ouvert à l'avenir et contenant en lui le principe de son propre dépassement, le marxisme enfonce encore des racines profondes dans la tradition philosophique ; c'est dire que, au fond, répondre au marxisme, c'est vraiment répondre à l'interrogation du passé philosophique par l'espoir d'une métaphysique. Tel est bien notre projet dans ces lignes, où le marxisme sera moins texte que prétexte.

C'est au centre du marxisme que nous trouverons l'arête systématique où se greffera une réflexion proprement métaphysique. Le marxisme paraîtra alors équivoque, parce qu'il procède d'une véritable antinomie à laquelle il s'agira de répondre.

Mais pour parvenir à ce centre, un recul historique sera requis, qui nous installera d'emblée en pleine technicité philosophique. La cause des antinomies et des équivoques du marxisme doit en effet être cherchée dans la coexistence au sein du marxisme d'une ontologie propre et d'une épistémologie empruntée à Hegel.

Aussi interrogeons Hegel, avant de trouver son disciple Marx.

I. Le monisme épistémologique hégélien

Le dualisme épistémologique. — Il y a dualisme épistémologique quand les deux pôles de la connaissance sont séparés l'un de l'autre et ne fusionnent pas. Ces deux pôles sont le sujet qui connaît et l'objet de cette connaissance. On pourrait répondre que le sujet et l'objet sont toujours unis en fait et ne se distinguent (sans se séparer) qu'aux yeux de la pensée analytique ; mais cette réponse reviendrait à réintroduire le dualisme sous la forme d'une pensée analytique séparée de ce qu'elle juge être non séparé en fait, quoique distinct à ses yeux.

On peut mesurer la séparation de ces deux pôles au rapport de transcendance qui s'institue entre eux.

D'une manière générale il y a transcendance entre deux réalités quand l'une est jugée supérieure à l'autre, en même temps que ce rapport de supériorité est « vu » d'en bas, de la réalité inférieure. Ainsi Dieu est transcendant pour nous hommes, et le rapport de transcendance qui unit l'homme à Dieu n'est tel qu'à nos yeux.

La transcendance implique tout d'abord que la réalité supérieure est d'une autre nature que l'inférieure ; il y a, au point de vue de l'être, une hétérogénéité substantielle entre les deux. Ainsi Dieu n'est pas de la même nature que nous ; il *nous* est hétérogène, quand bien même il y aurait peut-être homogénéité aux yeux de Dieu entre le créateur et la créature.

Deuxièmement, la réalité supérieure est, dans le rapport de transcendance, d'un ordre de valeur tel, et revêt une telle perfection, qu'elle nous oblige sans cesse à nous dépasser nous-mêmes, à aller au-delà de ce que nous sommes. Ainsi, chez Platon, l'Idée est transcendante par l'appel qu'elle nous lance et l'ascension à laquelle elle nous oblige, rien d'assuré ne pouvant être garanti sur le succès final de cette ascension (« C'est un beau risque à courir », dit Socrate).

Troisièmement — et c'est une conséquence de ce qui précède — le transcendant échappe à nos prises, et n'est pas susceptible d'être intégré à la connaissance menée par la réalité inférieure. Dans ce sens, il y a *Hybris* chez Prométhée, et saint Paul parle du péché d'orgueil, quand s'efface la transcendance.

Or la transcendance, ainsi caractérisée, est le ressort secret du dualisme épistémologique ; elle creuse une crevasse entre le sujet qui connaît et l'objet visé.

On le voit bien chez Platon : l'objet à connaître y est toujours transcendant au sujet connaissant ; sans transcendance, pas de platonisme, car alors la distinction des deux mondes intelligible et sensible s'abolirait.

Cette transcendance platonicienne est attestée par une triple antériorité du monde intelligible sur le monde sensible. Tout d'abord l'objet à connaître, l'Idée, est antérieure *chronologiquement* au sujet que je suis ; par la doctrine de la réminiscence, la naissance est en effet événement, par lequel nous avons été dépouillés de tout et venons au monde nus, à l'exception de la présence conservée en nous d'un intelligible antérieur. Cette présence est la marque historique du transcendant.

En second lieu l'intelligible précède *logiquement :* l'Idée préexiste à la pensée de l'Idée. C'est pourquoi elle est cause finale ; elle nous appelle, mais c'est nous qui allons à elle, non l'inverse. Le rapport logique entre elle et nous n'est donc pas réversible, ce qui donne un sens absolu à la conversion platonicienne (épistrophê) ; et cela marque encore, sur le plan logique, la présence de la transcendance.

La dernière antériorité est *ontologique :* nous ne sommes, sur le plan de l'être, que dans la mesure où nous participons. Ce n'est pas notre être qui est la mesure de l'Etre [1], car l'Etre fonde mon être.

Ainsi les doctrines platoniciennes de la réminiscence, de la conversion à l'être et de la participation attestent au triple point de vue chronologique, logique et ontologique l'antériorité de ce qui est à connaître sur ce qui connaît. Entre les deux pôles de la connaissance s'établit donc un rapport de transcendance qui est l'arête du dualisme épistémologique.

Le monisme épistémologique en revanche va dès Platon être acquis progressivement et de manière souvent impalpable au cours des temps. D'une manière générale il se définit par des caractères opposés à ceux que nous avons attribués au monisme.

Ainsi, pour une épistémologie moniste, le sujet qui connaît et l'objet qui est connu ne sont pas séparés, mais fusionnent ; le rapport entre eux n'est point de transcendance, mais d'immanence. La connaissance, peut-on dire, se hisse à la hauteur de son objet, et se maintient à cette altitude ; c'est ainsi par exemple que Kant refuse de fonder la connaissance humaine en Dieu, comme le faisait Leibniz, et que pour lui, d'autre part, le sujet connaissant, loin de se laisser informer passivement par les objets, leur impose sa nature propre.

Les artisans principaux du monisme épistémologique furent Kant et Hegel. Il serait faux pourtant de croire que le monisme est étranger à toute philosophie antique ou classique. Ainsi, chez Descartes, le *cogito* est le lieu où fusionnent la pensée et l'existence ; de plus, l'ordre synthétique des raisons y est aussi un ordre des réalités. Mais le monisme classique n'est, si l'on veut, qu'épisodique ;

[1] Thèse de Protagoras.

il se produit quand l'ordre du connaître rejoint l'ordre de l'être, et n'est donc pas propre à l'ordre du connaître seul. Il est réservé, pourrait-on dire, aux résultats des démarches par lesquelles on connaît, non aux démarches mêmes. C'est donc que ce monisme est davantage ontologique qu'épistémologique ; il se situe exactement à l'intersection des deux ordres.

Au point de vue strictement épistémologique en revanche, le monisme apparaît comme la conquête de la philosophie contemporaine. C'est alors la démarche même de la connaissance qui engendre comme pas à pas son propre objet : l'être naît avec le connaître, et se développe avec lui ; connaître, c'est donc vraiment faire devenir les choses. Toute antériorité chronologique, logique ou ontologique de l'objet à connaître sur le sujet qui connaît est ainsi abolie dans le monisme épistémologique.

Un tel monisme est réalisé à l'état pur par la philosophie de Hegel. Celui-ci, pourtant, a voulu aller, comme il le dit lui-même, plus loin et plus avant que Kant. En fait, Kant a attribué à la connaissance scientifique un statut moniste ; et Hegel a étendu à la connaissance métaphysique ce que Kant réservait à la seule science.

Le monisme kantien. — La connaissance scientifique, pour Kant, fond en un le sujet et l'objet de la connaissance. Or cette connaissance se réalise par des lois, qui revêtent une forme mathématique et expriment des relations constantes entre des phénomènes naturels.

Qu'est-ce donc pour Kant qu'une loi expérimentale ?

Soit la loi newtonienne $f = ma$. Au premier abord on paraît avoir affaire à une simple transcription de données empiriques (et c'est la thèse empiriste) : pour mener un train à la vitesse de 100 km/h. sur une distance de 5 km., je dois déployer une force proportionnelle à la masse du train. Pourtant la forme de cette loi est celle d'une fonction mathématique, où l'on distingue la variable indépendante (a), la variable dépendante (f) et la constante (m). $F = ma$ est donc aussi calqué sur un modèle mathématique purement rationnel, dégagé de toute préoccupation empirique (et c'est la thèse rationaliste).

Le génie de Kant est de considérer ces deux significations de la loi comme indissociables, contre le rationalisme leibnizien et contre l'empirisme anglais. Pour lui les valeurs numériques (et empiriques) de f, de m ou de a ne sont ni antérieures ni postérieures à la signification de ces lettres comme algorithmes dans une fonction mathématique (et rationnelle) du type $y = (f)\, x$. Effectivement l'expérience est dans la science newtonienne comme cimentée par le calcul : étant donné (empiriquement) un état des forces et des accélérations, le calcul permet de prévoir (rationnellement) quel sera l'état du système, état que l'expérience est amenée (empiriquement) à vérifier.

Or les rationalistes du XVIIe siècle affirmaient l'antériorité de la raison mathématique sur l'expérience, et les empiristes affirmaient l'antériorité de l'expérience sur la raison. La science newtonienne concilie donc aux yeux de Kant le rationalisme et l'empirisme dans l'exacte mesure où elle abolit toute antériorité quelconque des mathématiques sur l'expérience ou de l'expérience sur les mathématiques, en rendant contemporaines et simultanées dans le fait de la loi les parts du sujet qui connaît (l'entendement classique) et de l'objet connu (le donné empirique).

Par là se soudent les deux pôles de la connaissance et s'institue le monisme épistémologique, qui rend dans $f = ma$ la raison immanente à l'expérience et ne dissocie plus la nature de sa juste formulation rationnelle.

Cet acquis réalisé par la science newtonienne entraîne deux conséquences importantes. Tout d'abord l'ontologie classique se renverse. En effet la connaissance, avant Kant, ne valait que dans la mesure où elle participait à un être qui lui était antérieur ; avec Kant, c'est la connaissance elle-même, telle qu'elle est réalisée en fait et selon son autonomie par la science, qui acquiert en elle-même une valeur d'être. La connaissance devient « causa sui » et l'ontologique n'est plus dans l'au-delà, dans un noumène inaccessible, mais dans l'en deçà, dans les produits de l'homme. Ainsi Kant donne par exemple un sens tout nouveau au vieux concept de substance : la substance de la nature, c'est l'invariant même de la fonction $f = ma$, c'est-à-dire la constante de cette loi expérimentale ; la substance, pour Kant, c'est le m, c'est la masse newtonienne, véritable *substantia phaenomenon*.

A cette première conséquence du monisme, selon laquelle la connaissance acquiert par soi une valeur d'être, s'ajoute encore celle-ci : le lieu ontologique où se réalise l'unité du sujet et de l'objet, ce n'est ni la nature, ni l'esprit, mais la loi même telle que la formule la science. Par conséquent le langage de la science est comme le dépositaire de cet acte phénoménal que réalise la connaissance effective.

Ainsi la connaissance humaine acquiert, par la science telle que la conçoit Kant, un statut moniste ; en elle, comme dans un fait, s'intègrent l'un à l'autre le sujet qui connaît et l'objet qui est connu, par un rapport d'immanence qui exclut toute antériorité de l'un ou de l'autre de ces deux pôles. Et ainsi la querelle classique de l'empirisme et du rationalisme se clôt, en science du moins.

En science seulement, faut-il ajouter ; car le débat reste ouvert en métaphysique.

Car Kant, en métaphysique, restait dualiste, et même doublement. Tout d'abord Kant, plus que Platon encore, institue une

transcendance radicale entre la raison et son objet propre, le noumène. Certes cette transcendance avait déjà constitué le platonisme ; mais elle se doublait alors d'une possibilité d'immanence : la raison platonicienne *pouvait* se souvenir, se convertir à l'être, et participer. C'est cette possibilité même qui est exclue chez Kant, et c'est cette possibilité même qui deviendra réalité effective chez Hegel.

De plus, le dualisme s'instaure au sein même de la critique de Kant. Cette dernière use en effet d'une méthode qui « part de ce que l'on recherche comme d'une donnée et remonte aux conditions sous lesquelles seules ce donné est possible » [1]. Une telle méthode présuppose le dualisme, c'est-à-dire la séparation entre la méthode par laquelle on connaît, et l'objet sur lequel porte la connaissance méthodique. On mesure le dualisme de la connaissance critique par les rapports d'antériorité qui s'instituent entre le *je* transcendantal (l'unité d'aperception pure) et les phénomènes rendus possibles par lui : chronologiquement, les phénomènes précèdent, car la science newtonienne est fait d'où l'on part ; logiquement en revanche, c'est le *je* transcendantal qui précède comme condition de possibilité des phénomènes.

Le monisme hégélien. — Chez Hegel, le monisme est absolu : Hegel critique tout d'abord, comme tous les postkantiens, la séparation de la raison et du noumène : « Ce qui fait la vraie objectivité de la pensée, écrit-il, c'est que les pensées ne sont pas simplement nos pensées, mais qu'elles constituent aussi *l'en soi* des choses et du monde objectif » [2]. De plus Hegel reproche à Kant d'avoir séparé la réflexion critique de son objet, et de ne l'avoir pas intégrée à une réflexion métaphysique globale ; si bien que le *je* transcendantal kantien apparaît comme suspendu en l'air, ou alors fondé sur de simples habitudes mentales, comme c'était le cas chez Hume.

Pour Hegel, la réflexion véritablement métaphysique n'est jamais réflexion séparée, réflexion *sur* ; ce n'est pas nous qui réfléchissons sur l'absolu, mais c'est l'absolu qui se réfléchit en soi et en nous. La réflexion hégélienne n'est donc pas régression, ni progression, mais médiation. Ce n'est qu'au niveau empirique que la réflexion est la saisie d'une réalité préexistante ; au niveau métaphysique en revanche, la réflexion est elle-même l'absolu : « la réflexion, dit Hegel, est un moment positif de l'absolu » [3]. « La réflexion, dit-il encore, elle-même simple, est pour soi l'immédiateté comme telle » [4].

[1] *Prolégomènes*, p. 34. Vrin, éd.
[2] *Morceaux choisis*, NRF, p. 41.
[3] Cité par HYPPOLITE, *Logique et existence*, p. 181.
[4] *Phénoménologie*, I, 24.

Rien d'antérieur ni de postérieur ne subsiste donc chez Hegel, pour qui l'être est simultané et contemporain du connaître ; la connaissance colle à l'être, et la raison colle à son objet ; si elle tente de décoller, elle se perd dans le non-vrai, dans le fantaisiste, dans l'illusoire.

Le monisme hégélien entraîne des conséquences comparables à celles que nous attribuions au monisme kantien. Tout d'abord la connaissance fait davantage que d'acquérir comme chez Kant une valeur d'être dans les limites de l'expérience possible ; loin d'y mener, ou d'en participer, la connaissance hégélienne *est* l'être.

De plus, de même que pour Kant la connaissance scientifique prenait corps dans la loi que formule le langage de la science, de même pour Hegel la connaissance métaphysique prend corps dans le langage même de la philosophie. Pour celui-là le langage n'était encore que le lieu où habitait l'être du phénomène ; pour celui-ci le langage est le lieu de l'être en tant qu'être, la véritable « demeure de l'être » (l'expression est de Heidegger).

Hegel développe longuement cette seconde conséquence qui n'était encore qu'implicite chez Kant. Pour lui, la métaphysique consiste en *propositions*. Or dans une proposition simplement empirique, le sujet déborde en richesse le contenu du prédicat : dire que l'air est pesant, c'est impliquer qu'il est autre chose encore que pesant. En revanche la proposition métaphysique rend immanents l'un à l'autre le sujet et le prédicat : « Le sujet qui remplit son contenu cesse d'aller au-delà de lui et ne peut plus avoir d'autres prédicats ou d'autres accidents »[1]. Une telle proposition métaphysique est donc réversible : le sujet peut figurer comme attribut et inversement ; par elle se *réalise* la connaissance en même temps que l'être devient acte, qu'il s'effectue. Chaque proposition, prise en elle-même, constitue un *moment*, ou, comme dit Hegel, un *lien* : le passage d'une proposition à une autre constitue la *dialectique*, qui est aussi bien mouvement de l'être que du connaître, mouvement des choses que mouvement des pensées. L'enchaînement des propositions métaphysiques est assuré par le raisonnement, qui est comme « le lien du lien et du non-lien », dont le modèle est garanti par la transitivité même du discours philosophique. En dernière analyse, le fondement de la dialectique est bel et bien la *discursivité même du langage*, et c'est elle qui est la médiation de l'absolu. « Les formes de la pensée, dit Hegel, trouvent leur exposition et leur être dans le langage de l'homme »[2]. « Par le langage, dit-il encore, nous disons l'être vrai de la chose »[3].

[1] *Phénoménologie de l'esprit*, I, 52.
[2] *Science de la logique*, I, 9.
[3] *Real-philosophie d'Iéna*. 1805-1806, p. 183. Ed. Lasson, Hoffmeister.

C'est pourquoi Hegel refuse l'ineffable et condamne le silence ; pour lui, tout est dicible. « L'élément parfait au sein duquel l'intériorité est tout aussi extérieure que l'extériorité intérieure, est une fois encore le langage » [1]. Et il ajoute : « Ce qu'on nomme l'ineffable n'est autre chose que le non-vrai, l'irrationnel, ce que simplement on s'imagine » [2].

Tel est, pris dans ce qu'il a de fondamental, le statut auquel parvient finalement la connaissance, par Kant, puis par Hegel. Tel est aussi celui qu'on retrouve chez Marx. Et ce long détour historique n'aura peut-être pas été inutile pour permettre d'aborder maintenant les équivoques du marxisme.

II. Les équivoques du marxisme

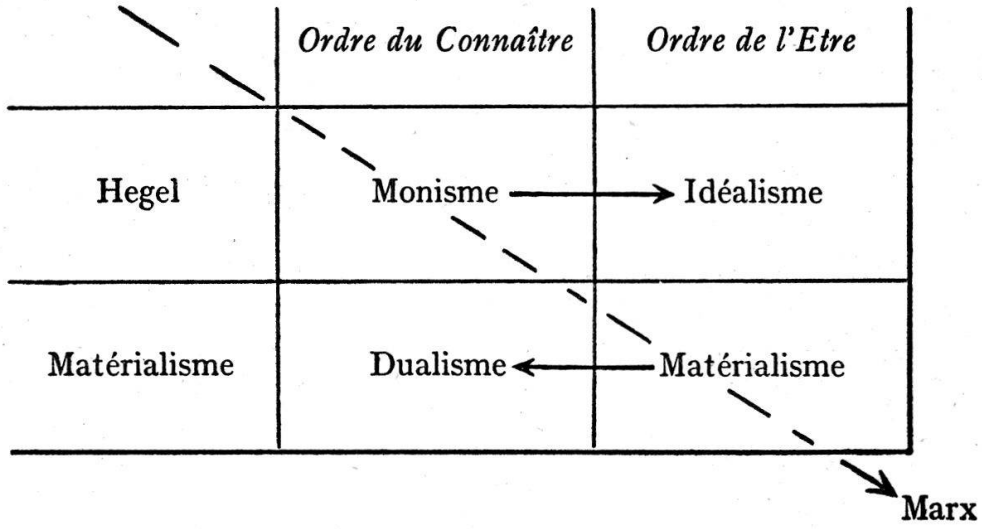
Marx a hérité intégralement du monisme hégélien ; pour lui comme pour son maître, l'objet connu ne se sépare pas de la connaissance qu'on en prend. D'où les thèses les plus fameuses du marxisme : toute modification dans l'ordre des réalités économiques a une répercussion immédiate dans l'ordre spirituel, et le capitaliste ne pense pas comme le prolétaire. Inversement, toute modification dans l'ordre des pensées a pour corrélat une modification dans l'ordre des réalités : « Les philosophes, écrit Marx (XIme thèse sur Feuerbach), n'ont fait jusqu'ici qu'interpréter le monde. Il s'agit maintenant de le transformer. »

Marx pourtant innove sur un point capital : il renverse l'ontologie de Hegel et remet la dialectique sur ses pieds : à l'idéalisme absolu succède le matérialisme dialectique.

L'apport proprement marxiste à la leçon de Hegel est donc ontologique ; sa révolution touche l'ordre de l'être, et non, en principe, l'ordre du connaître, où règne le monisme hégélien. La dialectique hégélienne en effet n'est pas modifiée ; elle est renversée, remise sur ses pieds, et repose désormais sur le roc ontologique de la matière. Le matérialisme dialectique est un matérialisme selon l'ordre de l'être, et une dialectique selon l'ordre du connaître.

Or la coexistence dans le marxisme d'une épistémologie empruntée et d'une ontologie spécifique entraîne une difficulté, et le matérialisme de Marx, pourrait-on dire, contredit son hégélianisme.

[1] *Phénoménologie de l'esprit*, II, 226.
[2] *Ibidem*, I, 88.



On a vu en effet que l'épistémologie moniste entraînait des conséquences ontologiques : par Kant et par Hegel, la connaissance humaine a pris, en tant que telle, une valeur d'être ; ainsi, en science et pour Kant, la connaissance effective était le phénomène ontologiquement réel ; ainsi, en métaphysique et pour Hegel, la connaissance effective était l'être actualisé. Par conséquent, le monisme, selon la connaissance, implique l'idéalisme, selon l'être.

Inversement, le matérialisme, selon l'être, implique le dualisme, selon la connaissance. Il est relativement aisé, quoique plus délicat, de le montrer. Au point de vue ontologique, en effet, le matérialisme affirme l'existence séparée de la matière. Toujours au point de vue ontologique, rien ne l'empêche alors de statuer sur le sort de la raison, et d'en faire, par exemple, le double ontologique de la matière ; ainsi les simulacres de Lucrèce, ainsi ce texte de Marx : « Les idées ne sont rien d'autre que les choses matérielles transposées et traduites dans la tête des hommes ». Mais ce sont là toujours des positions ontologiques ; on reste à l'intérieur de l'ordre de l'être. Quel est donc le sens du matérialisme selon l'*ordo cognoscendi* ? On sait que la connaissance affronte deux pôles, le sujet qui connaît et l'objet qui est connu. Or la matière, comme réalité ontologique, ne peut être qu'objet pour la connaissance ; car la matière ne connaît pas, mais est connue. Par conséquent, le sujet connaissant, quel qu'il soit par ailleurs, est nécessairement *distant* de son objet matériel ; et cette distance entre les deux pôles de la connaissance définit précisément ce que nous avons appelé dualisme épistémologique. Donc, le matérialisme dans l'ordre de l'être implique le dualisme dans l'ordre de la connaissance.

On voit ainsi que dans le marxisme les deux ordres interfèrent et ne peuvent coexister sans autre : en réalité, l'ordre du connaître

hégélien implique un ordre de l'être idéaliste que refuse Marx, et réciproquement l'ordre de l'être matérialiste implique un ordre du connaître dualiste qui contredit celui de Hegel dont se réclame Marx.

C'est là nous semble-t-il la difficulté majeure du marxisme : elle grève son épistémologie d'une équivoque foncière qui rejaillit à tous les niveaux. On ne sait jamais en effet si la théorie de la connaissance marxiste est héritière de l'hégélianisme, ou conditionnée par un matérialisme qui n'implique jamais le monisme hégélien.

Enumérons rapidement [1] quelques-unes des équivoques du marxisme [2]. Chacune sera représentée selon le schéma suivant : *a*) thèse classique, dualiste ; *b*) thèse hégélienne, moniste ; *c*) équivoque marxiste.

Première équivoque, du statut de la connaissance. — La connaissance, au sens classique, c'était le mouvement de l'esprit vers une réalité préexistante, laquelle est donnée et appelle à soi la connaissance. La perspective classique était toujours dualiste.

La connaissance hégélienne, en revanche, c'était le mixte déjà effectué de donné et de construit, le mélange réel de ce qui vient de nous et de ce qui vient d'ailleurs. Le mouvement de la connaissance hégélienne se confond donc avec le mouvement de l'être, dans une perspective moniste.

Chez Marx, la connaissance est tantôt le mouvement de la pensée vers la matière, de la partie vers le tout, de la science vers son objet ; tantôt le mouvement de la matière elle-même (et par contrecoup celui de la pensée [3]), le mouvement du tout (et donc aussi de la partie), le mouvement du réel (et donc aussi de la science qui le vise).

Deuxième équivoque, du statut de la raison. — A l'intérieur d'une perspective dualiste, la raison est apparue comme un arsenal de procédés mentaux mis à la disposition de la connaissance qui se lance comme du dehors à la conquête de l'univers ; ainsi Descartes s'est armé de la lumière naturelle pour s'assurer « la vérité de chaque chose ».

En revanche, pour le monisme hégélien, la raison n'était jamais *instrument* au service d'une connaissance séparée de son objet ; la connaissance telle qu'elle s'effectue est déjà en tant que telle l'être

[1] Pour ne pas allonger cette étude, nous nous limitons à ne donner ici que les conclusions des analyses qui les fondent.

[2] M. H.-L. Miéville, en partant de prémisses tout autres, relève des équivoques analogues dans un travail inédit remarquable, dont il a donné la primeur à la Société de philosophie de Neuchâtel.

[3] Cf. MARX : « Le mouvement de la pensée n'est que le reflet du mouvement réel transporté et transposé dans le cerveau de l'homme. »

actuel, et la raison n'est pas extérieure à l'être, mais intérieure à lui.

Dans le marxisme, tantôt la raison est extérieure à l'être, puisqu'elle dérive de la matière comme une superstructure, comme un « produit » séparé du producteur. Tantôt la raison est intérieure à la matière, puisque le mouvement des choses emporte avec lui celui des pensées.

Troisième équivoque, de la notion de dialectique. — Pour Platon, la dialectique avait été un moyen donné à la connaissance pour parvenir au monde intelligible ; le propre de la dialectique platonicienne est d'être radicalement finalisée.

Pour Hegel, la dialectique n'était pas moyen, mais structure. C'est la « vraie nature propre du fini » ; chez Hegel, il n'y a donc plus trace de finalité au sens platonicien.

Dans le marxisme, la dialectique est tantôt un moyen de connaître, et dans ce sens on parle d'une science dialectique qui « applique » une méthode propre. Tantôt en revanche la dialectique est le ressort même du mouvement des choses. D'où le paradoxe : tantôt le marxisme se réclame de Platon et du rationalisme classique quand la dialectique est pour lui un instrument mental finalisé vers une saisie de la matière, tantôt il se réclame de Héraclite *contre Platon*, quand il affirme que toutes choses sont dialectiques et que l'être lui-même est contradictoire.

Quatrième équivoque, de la notion de méthode. — Là encore l'équivoque procède de la même cause, tant il est vrai que Marx hésite toujours entre une connaissance du type hégélien, et une connaissance telle que la lui dicte son ontologie matérialiste.

Pour Descartes, en bonne perspective dualiste, la méthode était un chemin qui mène à la vérité ; elle était « l'art de bien conduire sa raison ».

Chez Hegel en revanche, la méthode était « la structure même du tout » (l'expression est de lui) ; pour Hegel donc, la méthode n'est pas un chemin qui conduit à l'être, mais elle est le réel lui-même, dans lequel chemine la raison. La méthode hégélienne se confond avec la structure systématique et rationnelle de l'univers.

Pour le marxisme, la méthode est tantôt un chemin vers, tantôt ce vers quoi ou dans quoi il y a chemin tracé. On le voit manifestement en considérant les deux moments de l'analyse et de la synthèse qui constituent la méthode marxiste.

L'analyse, marxiste ou non, c'est un « procédé d'investigation », un chemin ouvert vers l'intériorité d'un tout ; Marx demande que l'analyse ne volatilise pas le tout en éléments abstraits, comme le faisait selon lui l'analyse classique. Soit ; mais que les éléments

analytiques soient abstraits et vides, ou au contraire pleins et réels, il n'en reste pas moins que l'analyse comme telle reste extérieure à son objet ; elle est instrument qui vient buter du dehors contre l'intériorité d'un tout non encore analysé. L'analyse implique le dualisme épistémologique.

Il n'en va pas de même avec la synthèse ou « exposé » : le tout contient alors en lui, reliés, les éléments analytiques ; la synthèse est *système*, au sens le plus hégélien du terme ; elle présuppose le monisme, la fusion de la connaissance et de ce qui est connu.

La méthode marxiste, qui se veut tour à tour analyse et synthèse, est donc équivoque dans l'exacte mesure où elle recourt à deux épistémologies opposées, le dualisme classique qui fonde l'analyse, et le monisme hégélien qui donne son sens plein à la synthèse.

Telles sont les quatre principales équivoques du marxisme que nous tenions à relever ; elles sont vérifiables à chaque pas de la démarche de la pensée marxiste, et relèvent d'une critique historique fondée. Leur cause est toujours la même : l'incompatibilité entre une épistémologie conservée de Hegel et une ontologie matérialiste dont les conséquences épistémologiques ne sont pas clairement aperçues.

Notre intention finale n'est pas de nous appesantir sur ces équivoques, mais d'en faire notre profit ; et par là nous quittons le terrain de l'histoire de la philosophie où nous nous sommes mus jusqu'à présent pour aborder les territoires de la métaphysique.

Pour qu'elles nous servent de tremplin, nous voulons transformer les équivoques du marxisme en de véritables antinomies. En philosophie en effet, quand quelque chose boite, on peut, en bonne critique, ou bien s'arranger pour que tout tienne quand même ensemble, ou bien alors durcir les oppositions pour contraindre la pensée à les dépasser ; face aux difficultés de la philosophie classique, on sait que Kant a choisi la seconde voie ; suivons donc son exemple.

Une antinomie, c'est une opposition entre deux affirmations telles qu'elles ne sont vraies ni l'une ni l'autre séparément, ni les deux ensemble, ni aucune des deux. L'antinomie correspond à l'opposition radicale des propositions p et q en logique formelle, et sa formule est *FFFF*. Ainsi chez Kant il est faux que le monde soit fini, faux qu'il soit infini, faux encore (parce que contradictoire) qu'il soit à la fois fini et infini, faux enfin qu'il ne soit ni l'un ni l'autre. Pour être levée, l'antinomie demande donc que les termes qui la constituent soient repensés intégralement, dans une nouvelle synthèse, par un nouveau vocabulaire.

Nous nous limiterons à tirer des équivoques du marxisme deux antinomies seulement, auxquelles nous ajouterons celle qui en est la cause profonde. Et notre objet final sera moins de lever toutes ces

antinomies (ce qui demanderait le labeur d'une vie) que de tenter d'indiquer une méthode métaphysique apte, selon nous, à les lever.

Voici les trois antinomies du marxisme, par quoi se clôt cette seconde partie de notre travail.

Première antinomie du marxisme, ou antinomie de la raison

Ou bien la raison est un instrument au service de la connaissance, un arsenal mental de procédés mis en œuvre pour connaître quelque chose d'extérieur.

Ou bien la raison est intérieure à l'être et le constitue en le révélant, sans jamais être instrument, comme c'est le cas chez Hegel.

Cette antinomie, où s'opposent Descartes et Hegel, peut être reprise sous la forme suivante, un peu plus large.

Deuxième antinomie du marxisme, ou antinomie de la connaissance

Ou bien la connaissance est un mouvement vers, une vection. Alors son objet se distingue de sa nature propre, et l'épistémologie est dualiste.

Ou bien la connaissance est le mouvement même de l'être, tel qu'il est ; l'épistémologie est alors moniste.

Ajoutons à ces deux antinomies celle qui en exprime les causes profondes.

Troisième antinomie du marxisme, ou antinomie de l'être et du connaître

Ou bien l'épistémologie fonde l'ontologie, et l'ordre du connaître fonde l'ordre de l'être. Dans ce cas Marx ne peut conserver l'épistémologie hégélienne et se mettre à renverser son ontologie.

Ou bien l'ontologie fonde l'épistémologie, et l'ordre de l'être fonde l'ordre du connaître. Dans ce cas Marx ne peut être dualiste en ontologie et continuer à demeurer fidèle au monisme épistémologique hégélien.

III. L'espoir de la métaphysique

Le marxisme nous a aidé à énoncer les antinomies ; Hegel contribue à les lever. Une critique de Hegel ouvre en effet la dernière partie de ce travail, et nous offre l'espérance d'une nouvelle méthode en métaphysique.

Un premier point d'abord : on ne critique pas Hegel du dehors, car pour lui il n'y a pas de dehors. On dit parfois des constructions

hégéliennes qu'elles sont fragiles ; c'est qu'on les compare à l'idée qu'on se fait, du dehors, de la réalité, alors que pour Hegel, la réalité et la construction de la réalité ne se distinguent pas. Du dehors, on peut toujours dire que Hegel a tort ; mais c'est là une option préférentielle, non une critique.

Reste la critique interne, qui s'installe au sein de l'hégélianisme. Mais l'hégélianisme, selon Hegel, c'est tout l'être, indissociablement lié au connaître, livré dans le système. La critique interne de Hegel se confond donc avec une critique de l'être ; et c'est bien pourquoi nous ouvrons cette conclusion métaphysique par une telle critique.

Vu de l'intérieur, l'hégélianisme apparaît comme l'intériorité absolue de toutes choses ; les cercles de la philosophie se referment sur eux-mêmes ; leurs centres et leurs circonférences sont à la fois partout et nulle part.

Une seule chose, pourtant, est présente chez Hegel sans être intérieure à l'hégélianisme : cette chose, c'est le *langage*. On a vu le rôle qu'il a joué peu à peu dans le monisme épistémologique ; lieu, chez Kant, où se réalise la connaissance scientifique, où se soudent l'objet connu et le sujet connaissant, le donné empirique et les actes de l'entendement, le langage devient, chez Hegel, non plus seulement la demeure du phénomène, mais la demeure même de l'être. C'est dans et par le langage que fusionnent chez lui l'être et le connaître, et c'est le langage qui est le corps même de l'esprit absolu.

Aussi le langage hégélien, qui assure l'intériorité de toutes choses, n'est-il pas lui-même intérieur à cette intériorité. C'est ainsi qu'il dialectise, mais n'est pas dialectisé ; jamais en effet Hegel ne forme la triade dont la thèse serait le langage, et l'antithèse le silence. Il médiatise, mais n'est pas médiatisé ; il est demeure de l'être, mais n'est pas l'être. En un mot, il est la seule réalité de tout l'hégélianisme qui soit extérieure à tout ce qui existe, parce que tout ce qui existe est intérieur à lui ; il est un deus ex machina, une cause première, un absolu, aux sens les plus antihégéliens de ces termes. Le langage, chez Hegel, c'est le dieu caché du système [1].

Reste donc à douter de ce dieu, reste à mettre en question cet absolu : l'espérance d'une méthode est au terme de cette critique de Hegel. Et si critiquer Hegel, c'est aussi critiquer l'être, alors l'espoir de l'être s'ajoute à l'espérance de la juste méthode.

Par méthode, la métaphysique doit donc mettre en question le langage qu'elle parle. Point ne lui suffit de le suspecter : à critiquer un terme par un autre, à comparer une phrase à une formule, on reste à l'intérieur du langage. Point ne faut non plus l'ignorer ou

[1] Nous condensons ici les résultats de l'importante étude de J. HYPPOLITE : *Logique et existence*.

feindre qu'il ne soit pas ; il s'agit bien plutôt de sortir du langage pour le mettre en question, de s'extraire de lui pour le mieux soupeser. Par là s'ouvre une nouvelle dimension à la métaphysique : l'accès méthodique au silence. C'est par rapport au silence en effet que le langage doit, par méthode, être situé ; c'est relativement au silence, qui cesse d'être un simple arrêt, qu'il trouve son juste sens, exactement comme le langage des critiques n'a de sens que par la silencieuse contemplation du tableau.

Ainsi entrevue, la méthode de la métaphysique se précise au dur contact des antinomies du marxisme, où s'affrontaient tour à tour : le rationalisme cartésien et celui, révolutionnaire, de Hegel ; le dualisme et le monisme ; l'ordre de l'être, enfin, et l'ordre du connaître.

Dans la première antinomie, nous distinguions une raison instrumentale et une raison contemplative, et nous disions : ou bien, ou bien. Mais si le langage est mis méthodiquement en question, l'alternative prend un nouveau sens : car l'instrument de la raison c'est le langage, et la raison classique a toujours été analytique et discursive, relevant ainsi éminemment de l'ordre du discours. Mettre en question le langage, c'est donc mettre en question la raison entendue comme un instrument ; mais c'est aussitôt se sortir du langage pour accéder au silence, se sortir de la raison pour accéder à la contemplation, à la seule fin de conférer au langage et par lui à la raison leur juste portée métaphysique.

Un nouveau rationalisme se dessine dès lors, qui se distingue du rationalisme classique, fût-il ou non critique. Car ce dernier lançait le langage, avec ou sans précaution, à l'assaut de l'être ; pour nous au contraire, il s'agit d'abord d'accéder à la contemplation silencieuse, et de là de redescendre à la raison et au langage.

La deuxième antinomie ajoutait au statut de la raison celui de la connaissance ; le dualisme s'opposait au monisme. Or la forme la plus aiguë du dualisme épistémologique nous est donnée par la métaphysique de Kant : pour lui, la contemplation (qu'il nomme intuition intellectuelle) n'a pas d'objet propre, et le noumène échappe radicalement aux essais de la connaître.

Lever la seconde antinomie, c'est donc tenter de concilier, sous la nouvelle perspective que nous indique notre méthode, le dualisme radical de Kant et le monisme absolu de Hegel.

Or tous deux nous semblent avoir raison : la contemplation se soude bien à l'absolu, comme l'a dit Hegel ; mais il croyait qu'il n'y avait contemplation (qu'il appelle réflexion) que par et dans le langage ; nous pensons au contraire que seul le silence la permet. D'autre part la raison est bien exclue de l'absolu, comme l'a affirmé Kant ; mais c'est la raison discursive qui en est exclue, et non point forcément

la contemplation, non point cette intuition que revendiquait justement Bergson contre Kant.

En vérité, Kant et Hegel ont également cru, et à tort, que toute connaissance théorique était discursive ; c'est pourquoi Kant a exclu de la connaissance le noumène, parce qu'on n'en peut rien dire ; et c'est pourquoi Hegel a collé l'absolu à la connaissance, parce que de lui on doit tout pouvoir dire. Dans les deux cas, c'est toujours le langage, une première fois refusé comme gêneur décisif, une seconde fois admis comme médiateur universel, qui justifie en dernier ressort l'exclusion kantienne du noumène hors de la connaissance, et la fusion hégélienne de la connaissance et de l'absolu. Dès le moment précis où le langage est en question, Kant et Hegel ont tous deux raison : il est vrai que dans la contemplation se soudent le sujet connaissant et l'objet connu ; mais il faut ajouter que cette contemplation est silencieuse. D'autre part il est également vrai que la raison est radicalement exclue de l'être véritable ; mais il faut ajouter que cette raison est de nature discursive et liée indissolublement au langage. Entre les deux enfin, entre le monisme hégélien et le dualisme kantien, entre la contemplation silencieuse et la loquacité de la raison, joue cette articulation maîtresse qui définit notre méthode : la contemplation met en question le discours pour lui conférer un sens vrai, le silence condamne la parole pour la rendre juste.

La méthode est donc la charnière même des deux ordres de l'être et du connaître qui s'opposaient dans la dernière antinomie du marxisme.

Pourtant chez Platon, chez Descartes, chez Leibniz, chez Kant ou chez Hegel, la méthode a toujours relevé de l'ordre de la connaissance d'abord ; elle en était, pourrait-on dire, le « bon génie », chargé de transformer le connaître en être. Penser méthodiquement, c'était aller du connaître vers l'être, et l'ontologique était comme la promesse faite à une entreprise épistémologique méthodiquement menée.

Inverse est la charnière que réalise notre méthode : elle ne trace pas un chemin du connaître vers l'être, mais de l'être vers le connaître : elle est la mise en question, au nom d'un être contemplé silencieusement, de toutes les formulations que tente la pensée discursive ; son objet n'est donc pas l'être, mais le connaître : il s'agit, méthodiquement, d'assurer un statut au langage par le silence, à la raison par la contemplation, à la pensée analytique par la perception concrète. Telle est aussi la vraie méthode esthétique : non pas retrouver le tableau par les phrases du critique, mais donner un sens à celles-ci par le tableau lui-même.

C'est dire que, par méthode, les êtres perçus dans l'immédiateté de l'intuition silencieuse ont la préséance sur les tentatives de les

connaître, et que ceux-là commandent méthodiquement à celles-ci ; c'est dire aussi qu'il s'agit d'abord, pour la connaissance, de sortir d'elle-même pour se donner l'être. La perception est à ce double point de vue *modèle* : c'est elle qui assure un fondement aux détours de la pensée analytique, et qui lui donne son sens vrai ; c'est également elle qui livre immédiatement la réalité même contre laquelle viennent buter les formulations toujours inadéquates du discours philosophique. En tout cas, il existe au moins un être, et ce point est fondamental dans la perspective où nous nous plaçons, un être véritable qui est livré intégralement par la perception : c'est l'être de l'œuvre d'art contemplé en silence.

Une telle méthode n'est pas sans analogie avec celle que proposait Pierre Thévenaz. Pour lui aussi il s'agissait pour la connaissance de se sortir de l'ordre du connaître — par là c'était entrer en Christ ; de plus, la métaphysique trouvait sa méthode spécifique dans l'affrontement des données de la Révélation et de la raison humaine, radicalement mise en question. Mais P. Thévenaz plaçait le problème sur son terrain existentiel, alors que nous cherchons davantage son assise théorique.

Ainsi, l'espérance de la métaphysique, dans la conclusion de ce travail, a été une méthode capable de surmonter les antinomies qu'accuse le marxisme. Une telle espérance autorise des espoirs : celui du juste langage, tout d'abord ; trop longtemps en effet la métaphysique n'a su qu'hésiter entre le langage des savants et celui des artistes. Espoir aussi d'un retour au concret : trop longtemps la spéculation se substitua à la morsure du réel. Espoir, enfin, pour la métaphysique, de réaliser ce vieux rêve : se constituer en discipline autonome, maîtresse de ses destinées, pourvue d'une méthode et d'un langage spécifiques, œuvre collective et révisible, susceptible de progrès. — Mais ce sont là de tout nouveaux problèmes.

J.-CLAUDE PIGUET.