



HAL
open science

Philosophie et société: esquisse d'une contribution à la définition de la fonction sociale du philosophe

Julien Béthencourt Bethencourt

► **To cite this version:**

Julien Béthencourt Bethencourt. Philosophie et société: esquisse d'une contribution à la définition de la fonction sociale du philosophe. Philosophie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2011. Français. NNT: 2011TOU20144 . tel-00674934

HAL Id: tel-00674934

<https://theses.hal.science/tel-00674934>

Submitted on 28 Feb 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Université
de Toulouse

THÈSE

En vue de l'obtention du
DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par :
Université Toulouse 2 Le Mirail (UT2 Le Mirail)

Discipline ou spécialité :
Philosophie

Présentée et soutenue par :
Bethencourt Julien

le : samedi 26 novembre 2011

Titre :

Philosophie et Société
Esquisse d'une contribution à la définition de la fonction sociale du philosophe

Ecole doctorale :
Arts, Lettres, Langues, Philosophie, Communication (ALLPH@)

Unité de recherche :
Erraphis (EA 3051)

Directeur(s) de Thèse :
Jean-Christophe Goddard, PR Université Toulouse 2 - Le Mirail

Rapporteurs :
Yves-Jean Harder, MCF Université de Strasbourg
Philippe Sabot, MCF Université Lille 3 - Charles de Gaulle

Autre(s) membre(s) du jury

Arnaud Rykner, PR Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3

| | |
|---|----|
| Table des matières | |
| 1 Introduction..... | 7 |
| 2 Méthode | 12 |
| 2.1 La divergence objective des définitions <i>explicites</i> et <i>implicites</i> de la fonction sociale du philosophe..... | 14 |
| 2.1.1 Circonscription des définitions analysées..... | 14 |
| 2.1.2 Examen de ces définitions | 15 |
| 2.1.3 Le caractère objectif des divergences de ces définitions..... | 20 |
| 2.1.4 La nécessité de faire avec cette divergence | 21 |
| 2.2 L’inefficacité de la méthodologie exégétique qualitative <i>pour</i> définir la fonction du philosophe..... | 23 |
| 2.2.1 Définition de cette méthode..... | 23 |
| 2.2.2 L’échec de cette méthode dans le traitement de notre problème.... | 24 |
| 2.3 Le philosophe produit une représentation <i>imaginaire</i> de la fonction sociale de sa pratique discursive | 28 |
| 2.3.1 L’analyse propédeutique du désir philosophique de Vérité | 28 |
| 2.3.2 Le philosophe ne définit pas objectivement son désir de Vérité | 31 |
| 2.3.3 Le philosophe produit une représentation imaginaire de son propre désir de vérité ³⁴ | |
| 2.3.4 Les représentations imaginaires du désir philosophique de vérité sont divergentes, mais elles ont en commun une même structure sociale | 37 |
| 2.3.5 De la représentation imaginaire du désir philosophique de vérité à la représentation imaginaire de la fonction sociale du philosophe | 42 |
| 2.3.6 La fonction sociale du philosophe est déterminée par une structure sociale, qui produit la diversité et la divergence des discours philosophiques | 46 |
| 2.4 Présentation synthétique de la méthode..... | 48 |

| | | |
|-------|--|----|
| 3 | Le système de production culturel | 52 |
| 3.1 | La Culture se définit comme système de production | 54 |
| 3.1.1 | Il n'y a pas plus de Culture Universelle, que de cultures nationales, régionales, locales, ou encore historiques, de périodes ou d'époques etc..... | 55 |
| 3.1.2 | Les pratiques de production culturelle existent et sont déterminées par et dans des systèmes de production..... | 61 |
| 3.1.3 | Les pratiques de productions culturelles sont déterminées par des forces qui les agencent ; ses forces sont agencées par des systèmes de productions | 64 |
| 3.1.4 | La spécificité sociale du système de production culturel | 68 |
| 3.1.5 | Ce que désigne le concept de "systèmes de codes-signifiés" | 71 |
| 3.1.6 | Les systèmes de production culturels concrets, comme systèmes de production de codes-signifiés, se définissent par leur Histoire | 76 |
| 3.1.7 | La définition de l'Histoire du système de production culturel | 85 |
| 3.2 | <i>Avec Marx</i> – l'histoire du système de production culturel comme histoire sociale de l'idéologie..... | 87 |
| 3.2.1 | La méthode du matérialisme dialectique | 87 |
| 3.2.2 | Notre méthode est une méthode matérialiste dialectique | 90 |
| 3.2.3 | L'intérêt de la théorie du matérialisme historique pour le traitement de notre problème | 91 |
| 3.2.4 | Comment ne pas traiter cette théorie matérialiste de l'Histoire des systèmes de production sociaux et culturels..... | 92 |
| 3.2.5 | Comment traiter cette théorie matérialiste de l'Histoire des systèmes de production sociaux et culturels..... | 95 |
| 3.2.6 | De l'histoire de la constitution de la théorie à la théorie de la constitution de l'Histoire | 99 |

| | |
|--|-----|
| 3.2.7 L'Idéologie allemande comme théorie de l'Histoire des systèmes de production culturels (ou idéologiques)..... | 106 |
| 3.2.8 Huit déterminations transhistoriques | 107 |
| 3.2.9 Discussion des conséquences de la division du travail intellectuel et matériel | 113 |
| 3.2.10 La neuvième détermination transhistorique - la division sociale des produits du travail et la redistribution | 115 |
| 3.2.11 Les premiers stades historiques singuliers (I) - Des formes primitives de la propriété à la propriété privée..... | 121 |
| 3.2.12 L'incapacité de la théorie du matérialisme historique à définir la détermination du passage du régime de la propriété commune à celui de la propriété privée..... | 127 |
| 3.2.13 Les premiers stades historiques singuliers (II) - Des formes primitives de la propriété privée, à celle des ordres, des classes et de l'État..... | 128 |
| 3.2.14 De l'Histoire du système de production idéologique à l'Histoire du système de production culturel..... | 136 |
| 3.2.15 (Synthèse 1) L'Histoire des systèmes de production idéologiques ou culturels, avec Marx, Engels et Althusser | 143 |
| 3.2.16 (Synthèse 2) le principe historique de la production des contenus matériels de l'Histoire des systèmes de la propriété privée, des classes et de l'État, l'exploitation | 147 |
| 3.2.17 (Synthèse 3) Le caractère dysfonctionnel de la répression pour imposer matériellement et physiquement l'exploitation aux forces productives | 153 |
| 3.2.18 (Synthèse 3) Le caractère fonctionnel de l'oppression psychique et idéologique pour imposer, par la domination politique, l'exploitation aux forces productives | 159 |

| | |
|--|-----|
| 3.2.19 (Synthèse) Le système de production culturel compris comme système de production idéologique | 166 |
| 3.3 Le système de production culturelle et idéologique comme produit codéterminé du désir et de l'interdit..... | 169 |
| 3.3.1 Les questions ouvertes, ou laissées en suspens, par cette définition du système de production culturelle..... | 173 |
| 3.3.2 Pourquoi convoquer la théorie psychanalytique de Freud, pour répondre à ces différentes questions ?..... | 176 |
| 3.3.3 Comment traiter la théorie psychanalytique de Freud..... | 186 |
| 3.3.4 Les deux déterminations psychiques originelles du système de production culturelle – la répression sociale des pulsions libidinales du ça et l'illusion collective de la toute puissance des idées | 193 |
| 3.3.5 Le système de production culturelle tel qu'il détermine le refoulement, le retour du refoulé, et la sublimation, et tel qu'il est déterminé par eux en retour | 211 |
| 3.4 En guise de Conclusion..... | 239 |
| 3.5 (<i>Hypothèse</i>) Le système de production culturelle comme système de production idéologique créant de nouveaux rapports de production imaginaires .. | 244 |
| 3.5.1 La catégorie de principe(s), et les idées d'Histoire surdéterminée et nécessaire, de dernière instance ou de détermination en retour sont idéalistes... | 245 |
| 3.5.2 Esquisse propédeutique d'une théorie générale du mouvement déterminé/indéterminé de l'Histoire des systèmes de production sociaux et culturels | 262 |
| 4 Le système de production de discours philosophiques..... | 269 |
| 4.1 Le discours philosophique en tant que produit objectif, déterminé et fini | 273 |
| 4.1.1 Le système de codes-signifiés sémantiques savant | 273 |

| | | |
|--------|---|-----|
| 4.1.2 | La reconnaissance de la plurivocité..... | 277 |
| 4.1.3 | L'élaboration d'une stratégie discursive explicite pour dépasser la plurivocité et pour légitimer le désir de Vérité..... | 285 |
| 4.1.4 | La prétention à l'univocité..... | 294 |
| 4.1.5 | La refondation..... | 297 |
| 4.1.6 | La néologie | 300 |
| 4.1.7 | La situation rituelle | 306 |
| 4.1.8 | La discrimination négative généralisée | 311 |
| 4.1.9 | La systématisation | 313 |
| 4.1.10 | La prescription normative..... | 322 |
| 4.1.11 | L'universalisation | 328 |
| 4.1.12 | La rhétorique philosophique | 335 |
| 4.1.13 | En guise de synthèse – du processus de production historique d'un discours philosophique à la thématization de sa fonction sociale définie comme imaginaire social..... | 344 |
| 4.2 | La spécificité du discours philosophique à l'égard des autres discours des systèmes production culturels et sociaux..... | 358 |
| 4.2.1 | Le discours idéologique religieux (et politique ou économique) . | 358 |
| 4.2.2 | Le discours scientifique (et le discours technique)..... | 372 |
| 4.2.3 | Les discours sémantiques savants des Sciences Humaines et Sociales et des Arts, Lettres et Langues | 382 |
| 5 | (Conclusion) esquisse d'une définition de la fonction sociale du philosophe | 386 |
| 6 | Annexes..... | 394 |
| 7 | Bibliographie..... | 420 |
| 7.1 | Ouvrages cités | 421 |

| | | |
|-----|--|-----|
| 7.2 | Articles en revue ou dans des publications collectives | 438 |
| 7.3 | Articles et ouvrages en ligne | 440 |

1 INTRODUCTION

Ce travail de thèse est motivé par deux des questions *pratiques* qui nous préoccupent le plus actuellement en tant que doctorant en philosophie : comment faire de la philosophie aujourd'hui et, plus précisément, comment faire de la philosophie *pour* non pas seulement « *interpréter* le monde de différentes manières ; [mais aussi participer à le] *transformer* »¹ ?

À l'heure actuelle, il n'est plus possible de s'engager dans la pratique de production de discours philosophiques en décidant de faire l'économie de ses deux questions et (ou) de reporter à plus tard la production d'une réponse rigoureuse à chacune d'elles.

D'une certaine manière notre époque exige bien plus de l'apprenti philosophe pour produire du discours philosophique que ne le laisse supposer ce constat de Kant.

La philosophie n'est que la simple idée d'une science possible qui n'est donnée nulle part *in concreto*, mais dont on cherche à se rapprocher par différentes voies [...]. Jusqu'ici on ne peut apprendre aucune philosophie ; car où est-elle, qui la possède et à quoi peut-on la reconnaître ? On ne peut qu'apprendre à philosopher, c'est-à-dire à exercer le talent de la raison dans l'application de ses principes généraux à certaines tentatives qui se présentent, mais toujours avec la réserve du droit qu'à la raison de rechercher ces principes eux-mêmes à leur source et de les confirmer ou de les rejeter.²

Notre temps ne permet plus cet engagement "naturel" en philosophie qui commencerait d'abord par la production d'une pratique discursive philosophique et qui chemin faisant, par les apprentissages qu'elle offre à celui qui les engage, se fonderait, s'orienterait et se légitimerait *a posteriori*.

¹ Pour reprendre la 11^{ème} thèse sur Feuerbach « les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de différentes manières ; ce qui importe c'est de le *transformer* » (Marx, *Thèses sur Feuerbach* in *Œuvres III*, éd. établie par M. Rubel, trad. Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1982, p. 1033).

² Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Trémesaygues et B. Pacaud, Paris, Alcan, 1927, p. 646.

En effet pour reprendre et transformer la fameuse assertion de Max Scheller « Notre époque est celle où la philosophie est devenue complètement un véritable "problème" pour elle-même ; où elle ne sait plus ce qu'elle est, mais en même temps *sait* qu'elle ne le sait pas »¹.

La mécanique, psychologique et (ou) sociale, qui déterminait jusqu'alors un engagement immédiat et naïf des philosophes dans la pratique de production de discours philosophiques est grippée.

Cela principalement parce que plusieurs des rouages de cette mécanique sont eux-mêmes, si ce n'est, cassés, tout au moins, devenus obsolètes.

Pour ne citer que les trois principaux de ces rouages cassés ou obsolètes, nous pouvons rapporter les faits historiques suivants :

- la foi en la possibilité de produire un discours philosophique vrai et univoque qui annulerait l'hétérocliticité, la différence et la divergence des discours philosophiques consignés dans l'Histoire de la philosophie n'a plus cours. Ce qui invalide non seulement toutes les stratégies pour liquider l'un des problèmes philosophiques les plus importants (celui de la plurivocité) mais surtout l'adhésion subjective et indéfectible du moi en la certitude de pouvoir produire un discours philosophique valide et légitime ;
- la tâche générale de la pratique philosophique non spécialisée comme exercice du « talent de la raison dans l'application de ses principes généraux à certaines tentatives qui se présentent »² est remise en cause dans le système de production de discours philosophiques, ainsi que dans les systèmes de production culturels et sociaux. Comme le fait remarquer Emmanuel Renault,

Après avoir été dépossédé des sciences de la nature à l'aube de la modernité, le philosophe s'est vu contesté sur le terrain de la philosophie sociale et politique par les sciences sociales. Heureusement qu'il lui reste l'éthique ! Il en est fier, il la revendique,

¹ La citation originale est la suivante « Notre époque est celle où pour la première fois dans les temps historiques, c'est-à-dire environ dix-mille ans, l'homme est devenu un véritable "problème" pour lui-même ; où il ne sait pas ce qu'il est, mais en temps *sait* qu'il ne le sait pas. » (Max Scheller, *L'homme et l'Histoire*, trad. M. Dupuy, Paris, Aubier, 1955, p. 14).

² Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, *loc. cit.*

et il tente de bénéficier au mieux de la mode morale, tant sur le plan commercial que sur le plan symbolique. La vague morale assure une place au philosophe dans la société, une place d'autant plus respectable qu'il peut synthétiser en lui-même l'idéologie de l'expertise et l'idéologie moralisante. N'est-il pas expert en questions morales ? C'est à ce titre que l'on rétribue ses services dans les cabinets de philosophie, c'est à ce titre également qu'on l'introduit dans les comités d'éthique, aux côtés des autres experts *ex moralitas* que sont les représentants des différentes confessions des sciences et de l'économie.¹

La pratique philosophique loin d'être socialement et culturellement instituée comme un exercice général de la raison critique est reconnue comme une pratique qui est seulement en droit de s'exercer dans les champs disciplinaires qui continuent à lui appartenir en propre – la morale, l'ontologie et la métaphysique ;

- la perte de vitalité de la création philosophique et le mouvement de *patrimonialisation* de l'Histoire de la philosophie. Plus d'une cinquantaine d'année après la formulation par Heidegger de ce constat, celui-ci semble plus que jamais d'actualité.

Maintenant que la philosophie est sur son déclin, elle compense cette perte en s'assurant une valeur comme *τέχνη*, comme instrument de formation, pour devenir bientôt exercice scolaire et finir comme entreprise culturelle. Peu à peu, la philosophie devient une technique [...]. On ne pense plus, on s'occupe de "philosophie".²

Institutionnellement, outre les trois premières tâches proprement philosophiques, le système de production de discours philosophiques a la légitimité scientifique et disciplinaire de produire et de reproduire l'exégèse de l'Histoire de la philosophie. Pour le reste même si elle peut se laisser croire que ce sont encore des problèmes qu'elle est en encore droit de traiter, la sociologie, la psychologie, la psycho-sociologie, l'Histoire, la politologie, l'économie, etc.,

¹ Emmanuel Renault, *Mépris social – Éthique et politique de la reconnaissance*, Éditions du Passant, « Poches de résistance », Bègles, 2000, p. 12.

² Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme* in *Questions III et IV*, trad. R. Munier, Paris, Gallimard, « Tel », 1966, p. 72.

sont, *dit-on*, plus rigoureuses qu'elle, donc bien plus efficaces et du même coup bien plus légitimes...

En définitive, le champ d'action légitime de la pratique de production de discours philosophiques est non seulement extrêmement réduit dans son étendu, mais surtout tout particulièrement difficile à investir.

C'est cette restriction du champ disciplinaire de la philosophie (la philosophie a-t-elle d'ailleurs un champ disciplinaire propre ?) et de l'extrême difficulté de s'y investir qui détermine nos deux questions préliminaires.

Pour nous permettre d'y apporter les premiers éléments de réponses notre travail de thèse se propose d'esquisser une définition propédeutique de la pratique de production de discours philosophiques, et par extension de la fonction sociale de cette pratique. Ou, dit autrement, nous nous proposons ici de contribuer à l'esquisse d'une définition de *la fonction sociale du philosophe*, afin de déterminer, dans un second temps, comment faire de la philosophie aujourd'hui.

Les trois faits que nous avons précédemment relevés constituent d'emblée une importante difficulté pour accomplir cette tâche comme le montrent l'ensemble des questions sans réponses qu'ils (nous) posent :

- parce que les discours philosophiques consignés dans l'Histoire de la philosophie sont tous différents et divergents, malgré leur prétention sans cesse renouvelée en la vérité et l'univocité, comment les traiter pour constituer l'esquisse de cette définition préparatoire de la fonction sociale du philosophe et répondre à nos deux premières questions. Doit-on reprendre à notre compte tel ou tel système philosophique ? Si oui, quel(s) système(s) doit-on choisir au détriment des autres et comment légitimer rigoureusement un tel choix ? Si non, doit-on à l'inverse proposer une compréhension générique de la pratique de production de discours philosophiques, à partir de la définition synthétique de cette pratique telle qu'elle opère dans les différents discours philosophiques passés ? Doit-on, au contraire, se risquer à formuler une nouvelle compréhension subjective et possible de cette définition quitte à contribuer à la grande cacophonie de l'Histoire philosophique ? ;

- parce que les pratiques de production discursives proprement philosophiques reconnues comme seules pratiques légitimes de la recherche en philosophie par les systèmes de production sociaux et culturels sont la morale, l'ontologie et la métaphysique, doit-on, en respectant ses limites étriquées, considérer que cette définition n'est plus à proprement parler du ressort de la philosophie elle-même, mais plutôt de la sociologie et de l'épistémologie ? Doit-on, au contraire, supposer qu'il appartient à la pratique philosophique d'autodéterminer la fonction sociale qu'elle peut, veut et (ou) doit se donner ? Si oui, cette fonction doit-elle se définir moralement, ontologiquement, métaphysiquement et se limiter à entériner la limitation de son champ disciplinaire spécifique ? Ou doit-elle à l'inverse être définie par la critique, dialectiquement et matériellement, tout se revendiquant comme étant précisément une pratique discursive non-disciplinaire ? ;
- enfin, parce que la perte de vitalité de la création philosophique et le mouvement de patrimonialisation de l'Histoire de la philosophie semble être notre seul horizon, doit-on limiter la définition de la fonction sociale du philosophe à l'exégèse de l'Histoire de la philosophie ? Ou doit-on plutôt revitaliser cette activité productive et nous autoriser à prétendre que la philosophie peut non seulement interpréter le monde mais aussi participer à le transformer ?

Pour lever l'indécision et l'indétermination qu'ouvre cet ensemble de questions et d'alternatives, et nous permettre ainsi de réaliser l'ambition de notre travail, il est nécessaire de nous doter d'une méthode...

2 MÉTHODE

Quelle est la fonction sociale du philosophe ? Les divers acteurs du système de production du discours philosophique – le philosophe, le chercheur en Histoire de la philosophie qu'il soit exégète ou « archéologue », l'enseignant, l'étudiant, l'éditeur, l'imprimeur – ont produit au cours de l'histoire, tout autant qu'ils continuent à produire aujourd'hui, une pluralité infiniment riche de propositions discursives permettant d'apporter une réponse à cette simple question.

Cela ne signifie pas bien entendu que ces propositions fournissent immédiatement cette réponse prédéfinie et en l'état, dans tel ou tel discours philosophique, mais plutôt que ces propositions offrent tout le matériau historique nécessaire à la production contemporaine de cette réponse.

La pratique, permettant de réaliser ce projet, est déterminée par quatre faits et par chacune de leurs conséquences respectives :

- (fait 1) L'ensemble des propositions discursives préexistantes qu'ont produit les philosophes au cours de l'Histoire pour comprendre la fonction sociale de leur propre pratique discursive, c'est-à-dire en dernière instance de leur fonction sociale, sont matériellement différentes et objectivement divergentes. Il est nécessaire de se proposer une méthode pour être en mesure de traiter cette divergence ;
- (fait 2) Il n'existe aucun critère univoque permettant de liquider cette divergence. Il est impossible de légitimer, par un quelconque critère objectif, la *methodologie exégétique qualitative* qui consisterait à établir quelle(s) proposition(s) il faut sélectionner au détriment de toutes les autres pour définir la fonction sociale du philosophe ;
- (fait 3) Les propositions produites par la plus grande majorité des philosophes ne définissent pas leur fonction sociale réelle mais en proposent seulement une représentation imaginaire. Une *methodologie linguistique quantitative* qui se

proposerait de compiler ces propositions pour, dégager d'abord leurs déterminations invariantes dans leur travail de définition de cette fonction, et révéler ensuite la fonction sociale du philosophe sous-jacente et commune à chacune d'elles, est vouée à l'échec. Outre le fait que l'on peut légitimement émettre des doutes quant à la possibilité de sa mise en pratique, cette méthode ne parviendrait en fin de compte qu'à définir les déterminations invariantes de la représentation imaginaire que les philosophes se font de leur propre fonction sociale ;

- (fait 4) Le philosophe produit des propositions discursives pour, par, et dans un système de production culturel spécifique et socialement déterminé. Pour produire la définition de la fonction sociale du philosophe il s'agit de déterminer quelle est la fonction sociale du système de production culturel, quelle fonction sociale spécifique le système de production de discours philosophique y remplit, et quelle fonction le philosophe y accomplit.

2.1 LA DIVERGENCE OBJECTIVE DES DÉFINITIONS *EXPLICITES* ET *IMPLICITES* DE LA FONCTION SOCIALE DU PHILOSOPHE

2.1.1 *Circonscription des définitions analysées*

Du fait de leur nombre considérable et de leur difficulté à être examinées par tous¹, il est impossible de traiter l'ensemble des propositions, produites par les acteurs du système de production de discours philosophiques, qui permettent de définir la fonction sociale du philosophe. Il est nécessaire de circonscrire un ensemble de celles-ci qui soit, à la fois suffisamment limité pour en autoriser le traitement, et à la fois objectivement observable pour garantir la falsifiabilité² de ce traitement.

Les propositions produites par les philosophes, pour définir implicitement ou explicitement la fonction sociale de leur pratique, sont limitées dans le temps et dans l'espace, et sont pour la plupart d'entre elles consignées dans cet objet accessible et observable qu'est le livre.

L'ensemble circonscrit des propositions traitées ici se limitera à celles qui se trouvent dans les livres écrits par les philosophes.

Cette circonscription semble d'autant moins réductrice et injustifiée que ces propositions occupent une place prédéterminante dans les processus de production de ce système. Ce sont elles qui constituent le matériau de base que transforme l'ensemble des acteurs de ce système par leurs pratiques, que ce soit l'analyse textuelle des exégètes et des « archéologues », la transmission orale ou écrite des savoirs et

¹ Les propositions produites à l'oral lors des conférences, des cours-magistraux, des travaux dirigés, et, de manière générale, des discussions informelles entre les acteurs de ce système sont, sans nul doute possible, incommensurablement plus nombreuses que celles consignées à l'écrit. Néanmoins, lorsqu'elles ne sont pas enregistrées comme c'est le cas pour la majorité d'entre elles, elles ne sont observables qu'un temps très court (le temps de leur formulation) et par un nombre limité de personnes (celui ou ceux qui assistent à leur formulation).

² C'est-à-dire, conformément à la signification que définit Karl Popper dans les paragraphes 21 et 22 de *La logique de la découverte scientifique* (trad. N. Thyssen-Rutten, P. Devaux, Paris, Payot, « Bibliothèque scientifique Payot, 1989, p. 82 et *sqq.*), la possibilité de corroborer ou réfuter par un test reproductible, des énoncés singuliers non contradictoires ayant une forme logique déterminée et décrivant une occurrence.

savoir-faire philosophiques de l'enseignant, les exercices de l'étudiant, ou encore l'établissement et la diffusion des ouvrages produits par les éditeurs.

Si cette circonscription ne permet pas de rendre compte des processus matériels de reprise, de transformation, de transmission et de diffusion qui opèrent dans ce système (que l'on ne manquera de décrire ultérieurement), tout au moins peut-elle être considérée comme suffisamment représentative de ce système lui-même.

2.1.2 Examen de ces définitions

Pour faire droit à la singularité de chacune des propositions circonscrites dans cet ensemble il est nécessaire de les traiter par un examen synthétique et axiologiquement neutre qui essaie, non seulement de prendre en compte le plus grand nombre possible d'entre elles, mais surtout de les considérer comme étant toutes également dignes d'intérêt.

Cet examen impose trois observations préliminaires sur ces propositions :

- on y trouve très peu de définitions explicites¹ de la fonction sociale du philosophe, ou dit plus exactement de la pratique de production discursive du philosophe,

¹ Entre autres exemples « Finalement, je compris que tous les États actuels sont mal gouvernés, car leur législation est à peu près incurable sans d'énergiques préparatifs joints à d'heureuses circonstances. Je fus alors irrésistiblement amené à louer la vraie philosophie et à proclamer que, à sa lumière seule, on peut reconnaître où est la justice dans la vie publique et dans la vie privée. Donc, les maux ne cesseront pas pour les humains avant que la race des purs et authentiques philosophes n'arrive au pouvoir ou que les chefs des cités, par une grâce divine, ne se mettent à philosopher réellement » (Platon, *Lettre VII* in *Lettres*, trad. L. Brisson, Paris, Flammarion, 1987), ou « les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières ; ce qui importe c'est de la transformer » (Marx, *Thèses sur Feuerbach* in *Œuvres III*, éd. établie par M. Rubel, trad. Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1982, p. 1033), ou encore « Dans la pratique communicationnelle quotidienne, les interprétations cognitives, les expectatives morales, les expressions et les évaluations doivent, de toute façon, s'interpénétrer. C'est pourquoi les processus d'intercompréhension du monde vécu requièrent une tradition culturelle *dans toute son ampleur* et pas seulement les grâces bénies de la science et de la technique. En ce sens, la philosophie pourrait, dans un rôle d'interprète tourné vers le monde vécu, actualiser son rapport à la totalité. Cela lui permettrait au moins de contribuer à remettre en mouvement, comme on ferait d'un mobile obstinément enrayé, le mécanisme immobilisé qui tient ensemble l'instrumentalité cognitive, la praticité morale et l'expressivité esthétique. C'est ainsi du moins que l'on peut caractériser la tâche de toute philosophie dès lors qu'elle abandonnera le rôle de juge-inspecteur culturel au profit de celui d'interprète-médiateur (Jürgen Habermas, *Morale et communication*, trad. C. Brouchindhomme, Paris, Flammarion, « Champs », 1986, p. 39).

- réciproquement, la majorité en propose une définition implicite,
- néanmoins, dans chacun de ces deux cas de figures, elles sont toutes différentes. Même s'il est manifeste que quelques-unes entretiennent des formes de similarités plus ou moins accentuées, elles sont pour la plupart divergentes et incompatibles.

Pour rendre compte du caractère insoluble de leurs divergences réelles, et pour montrer d'emblée l'invalidité de l'utilisation, *dans ce cas précis*, de cet argument exégétique courant qui essaie de les minimiser en survalorisant leurs similarités générales telles qu'elles ne manquent jamais de s'exprimer par cette diversité elle-même, ou de l'argument philosophique idéaliste qui prétend les liquider en affirmant par quelques contorsions intellectuelles qu'elles poursuivent toutes en définitive un seul et même objectif qu'il soit ontologique, éthique, politique ou autre¹, il faut considérer en premier lieu les propositions dans lesquelles cette définition est implicite.

Prenons trois extraits de textes qui présentent des propositions de ce type et qui entretiennent de fortes relations de similarités pour montrer respectivement la prégnance de cette divergence et l'invalidité de ces deux formes d'arguments.

Aristote :

« Nous concevons d'abord le philosophe comme possédant la totalité du savoir, dans la mesure du possible mais sans avoir la science de chaque objet en particulier. Ensuite celui qui arrive à connaître les choses ardues présentant de grandes difficultés pour la connaissance humaine, celui-là aussi est un philosophe, (car la connaissance sensible est

¹ De la même manière, il n'est pas possible ici de liquider cette divergence en recourant à un argument *idéaliste* tel que celui-ci « sous la forme particulière d'une *histoire extérieure*, la philosophie représente l'apparition et le développement de la philosophie comme *histoire de cette science*. Cette forme présente les étapes du développement de l'idée comme une succession *contingente* et peut-être comme une pure *diversité* de principes et d'exposition de ces principes dans leurs philosophies. Mais le maître d'œuvre de ce travail millénaire est le seul et unique esprit vivant dans la nature pensante consiste à présenter à sa conscience qu'*il est* lui-même, et ce qu'il est étant ainsi devenu objet, à être ainsi déjà élevé au-dessus de cela même et à être en lui-même un niveau supérieur. Auprès des diverses philosophies qui apparaissent phénoménalement, l'histoire de la philosophie montre, d'une part, la présence d'une seule et unique philosophie à divers degrés d'élaboration, et, d'autre part, que les principes particuliers, qui servent chacun de base d'un système, ne sont que les branches d'un seul et même tout » (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. De Gandillac, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de Philosophie », 1970, p. 86).

commune à tous ; aussi est-elle facile et n'a-t-elle rien de philosophique). En outre, celui qui connaît les causes avec plus d'exactitude et qui est plus capable de les enseigner est, dans toute espèce de science, plus philosophe ; et, parmi les sciences, celles que l'on choisit pour elle-même, et à seule fin de savoirs, est plus philosophique que celle qui est choisie en vue des résultats ; une science plus élevée est aussi plus philosophique qu'une science subordonnée : il ne faut pas, en effet, que le philosophe reçoive des lois, il faut qu'il en donne ; il ne faut pas qu'il obéisse à autrui, c'est à celui qui est moins philosophe de lui obéir. [...] De toutes ces considérations il résulte que c'est à la même science que s'applique donc le nom de Philosophie : ce doit être, en effet, la science théorique des premiers principes et des premières causes, car le bien, c'est-à-dire la fin, et l'une de ces causes »¹.

Descartes :

« J'aurais voulu premièrement y expliquer ce que c'est que la philosophie, comme sont : que ce mot de *philosophie* signifie l'étude de la sagesse, et que par la sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts ; et qu'afin que cette connaissance soit telle, il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes, en sorte que pour étudier à l'acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des principes ; et que ces principes doivent avoir deux conditions : l'une, qu'ils soient si clairs et si évidents que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité, lorsqu'il s'applique avec attention à les considérer ; l'autre, que ce soit d'eux que dépende la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent être connus sans elles, mais non pas réciproquement elles sans eux ; et qu'après cela il faut tâcher de déduire tellement de ces principes la connaissance des choses qui en dépendent, qu'il n'y ait rien dans la suite des déductions qu'on en fait qui ne soit très manifeste [...] J'aurais ensuite fait considérer l'utilité de cette philosophie, et montrer que, puisqu'elle s'étend à tout ce que l'esprit humain peut savoir, on doit croire que c'est elle seule qui nous distingue des plus sauvages et barbares, et que chaque nation est d'autant plus civilisée et polie que les hommes y philosophent mieux ; et ainsi que c'est le plus grand bien qui puisse être dans un État que d'avoir de vrais philosophes. Et outre cela que, pour chaque homme en particulier, il n'est pas seulement utile de vivre avec ceux qui s'appliquent à cette étude, mais il est incomparablement meilleur de s'y appliquer soi-même ; comme sans doute il vaut beaucoup mieux se servir de ses propres yeux pour se conduire, et jouir par même moyen de la beauté des couleurs et de la lumière, que non pas de les avoir fermés et suivre la conduite d'un autre ; mais ce dernier est encore meilleur que de les tenir fermés et n'avoir que soi pour se conduire. Or, c'est proprement avoir les yeux fermés sans tâcher jamais de les ouvrir, que de vivre sans philosopher ; et le plaisir de voir toutes les choses que notre vue découvre n'est point comparable à la satisfaction que donne la connaissance de celles qu'on trouve par la philosophie ; et, enfin, cette étude est plus nécessaire pour régler nos mœurs et nous conduire en cette vie que n'est l'usage de nos yeux pour guider nos pas »².

¹ Aristote, *Métaphysique*, (I,1), trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1933, p. 6 sq.

² René Descartes, *Les principes de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953, p. 557-556.

Kant :

« La philosophie est la science du rapport qu'a toute connaissance aux fins essentielles de l'humaine raison (*teleologia rationis humanae*), et le philosophe n'est pas un artiste de la raison, mais le législateur de la raison humaine. [...] Le mathématicien, le physicien, le logicien, quelque brillants succès que puissent avoir les premiers en général dans la connaissance rationnelle, et les seconds particulièrement dans la connaissance philosophique, ne sont pourtant que des artistes de la raison. Il y a encore un maître dans l'idéal qui les réunit tous et qui s'en sert comme d'instruments pour favoriser les fins essentielles de la raison humaine. C'est celui-là seul que nous devrions appeler philosophe [...]. Les fins essentielles ne sont pas encore des fins suprêmes : il ne peut y en avoir qu'une seule (dans une suite systématique de la raison). Elles sont donc ou le but final, ou des fins subalternes qui appartiennent nécessairement au but final comme moyens. Le premier n'est autre que la destination totale de l'homme, et la philosophie de ces destinations s'appelle la morale [...]. La législation de la raison humaine (la philosophie) a deux objets : la nature et la liberté, et, par conséquent, elle embrasse la loi physique aussi bien que la loi morale, d'abord en deux systèmes particuliers et enfin dans un seul système philosophique. La philosophie de la nature se rapporte à tout ce qui existe et celle des mœurs seulement à ce qui doit être »¹.

Ces trois extraits présentent :

- la tâche générale et abstraite de la philosophie de manière assez comparable, respectivement produire « la science théorétique des premiers principes et des premières causes » (Aristote), « une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts ; et qu'afin que cette connaissance soit telle, [la] déduire des premières causes, en sorte que pour étudier à l'acquérir [...] il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des principes » (Descartes), « la philosophie est la science du rapport qu'a toute connaissance aux fins essentielles de l'humaine raison » (Kant) ;
- l'exigence et l'orientation générale et abstraite de la pratique pour accomplir ce processus de production, respectivement « posséder la totalité du savoir, dans la mesure du possible mais sans avoir la science de chaque objet en particulier, [...] connaître les choses ardues présentant de grandes difficultés pour la

¹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, P.U.F., 1963, p. 561 et *sqq.*

connaissance humaine, [...] connaître les causes avec plus d'exactitude et [être] plus capable de les enseigner, et [choisir la science] pour elle-même, et à seule fin de savoirs » (Aristote), définir ces principes en respectant deux conditions « l'une, qu'ils soient si clairs et si évidents que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité, lorsqu'il s'applique avec attention à les considérer ; l'autre, que ce soit d'eux que dépende la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent être connus sans elles, mais non pas réciproquement elles sans eux ; et qu'après cela il faut tâcher de déduire tellement de ces principes la connaissance des choses qui en dépendent, qu'il n'y ait rien dans la suite des déductions qu'on en fait qui ne soit très manifeste » (Descartes), suivre le plan de la législation de la raison humaine qui a « deux objets : la nature et la liberté, et, par conséquent, [...] embrasser la loi physique aussi bien que la loi morale, d'abord en deux systèmes particuliers et enfin dans un seul système philosophique » (Kant) ;

- et les effets généraux et abstraits qu'elle doit en principe induire sur les autres acteurs de la société, qui doivent recevoir ce savoir philosophique avec tous les bénéfices qu'il suppose et réciproquement les contraintes qu'il impose.

Ce paradigme de structure discursive, avec ses trois déterminations organisées par un principe de causalité linéaire (tâche → exigence et orientation → effets sociaux induits), se retrouve dans l'ensemble des discours philosophiques lorsqu'il s'agit pour eux de définir la fonction générale et abstraite de leur propre pratique. Il est entendu que cette fonction définit implicitement, entre autres, leur fonction sociale ; elle est 1°) de produire La Vérité, une, universelle et bonne, quelle que soit l'acception singulière qu'elle puisse prendre, 2°) d'établir la conduite discursive pour y parvenir et 3°) de l'imposer avec ses bénéfices et ses contraintes à l'Homme contemporain et à venir.

2.1.3 Le caractère objectif des divergences de ces définitions

La première des trois déterminations de ce paradigme opère objectivement dans l'ensemble des pratiques de production discursives engagées par les philosophes comme *désir commun*, fondateur et fédérateur.

Néanmoins, lorsque ce désir s'exprime concrètement il produit des propositions discursives matérielles à chaque fois différentes. La Vérité se dit en plusieurs sens, ainsi que la méthodologie pour la produire et les prescriptions pour l'imposer. On recense en effet autant d'attitudes à l'égard de la Vérité que de discours philosophiques¹, et tout autant de revendications exclusives à sa possession, que de premiers principes la fondant (le « Yin-Yang », le « Brahman », le « Purusha », l'« Azura Mazda » (Zarathoustra), L'« apeiron » (Anaximandre), l'« être immobile et immuable » (Parménide), le « Devenir » (Héraclite), le moteur immobile (Aristote) l'« Un » (Plotin), l'« ens perfectissimum » (Descartes), la « cause finale » (Leibniz), « Dieu, ou Substance ou Nature » (Spinoza), le « Moi absolu » (Fichte), le « Sujet Absolu » (Schelling), l'« Esprit » ou l'« Idée » (Hegel), l'« Ereignis » (Heidegger), l'existence (Sartre) etc.), que de moyens pour la produire (la maïeutique (Platon), le doute méthodique (Descartes), l'extase (Schelling), la phénoménologie transcendantale (Husserl) etc.), de propositions la définissant, ou de prescriptions éthiques, politiques, épistémologiques etc. qu'elle fonde rationnellement.

Plus que cela ces propositions sont divergentes parce qu'elles affirment toutes la légitimité absolue de leurs différences au détriment de toutes les autres. Elles revendiquent ainsi la production exclusive de La Vérité, de La Méthode, du Discours philosophique, et des Prescriptions, unes, universelles, univoques et bonnes.

Ainsi, un seul et même désir général et abstrait opère dans la pratique de production des discours philosophiques, qui articule discursivement cette pratique à sa

¹ Comme le relève Sextus Empiricus « certains ont déclaré qu'ils avaient découvert le vrai, d'autres ont nié qu'il puisse être saisi, d'autres cherchent encore. Ainsi pensent l'avoir trouvé ceux que l'on appelle dogmatiques, au sens propre, par exemple les partisans d'Aristote et d'Épicure, les stoïciens et quelques autres ; ont soutenu qu'il concerne les choses insaisissables les partisans de Clitomaque et de Carnéade et les autres académiciens ; continuent de chercher les sceptiques » (*Esquisses pyrrhoniennes*, (I,3), trad. P. Pellegrin, Paris, Seuil, « Points Essais », 1997, p. 53).

fonction sociale présumée (la production de La Vérité), mais sa réalisation matérielle, singulière et concrète, c'est-à-dire sa vie réelle, produit des propositions différentes et divergentes.

2.1.4 La nécessité de faire avec cette divergence

La fonction sociale réelle du discours produit par le philosophe, celle qui détermine qu'il est diffusé, lu, analysé, enseigné, étudié, cité, repris et transformé, etc., ne se définit pas par ce désir général et abstrait.

L'échec de sa prétention, qui obéit à un principe de plaisir spécifique, est patent dans la réalité matérielle, historique et sociale. En témoigne, entre autres, sa propre Histoire tout entière placée sous le sceau de la plurivocité¹ qui se perpétue dans cette « arène, qui semble très proprement destinée à exercer ses forces en des combats de parade, et où aucun champion n'a jamais su se rendre maître de la plus petite place et fonder sur sa victoire une possession durable »², ou encore l'ineffectivité historique de ses ambitions sociales prescriptives qui ne se sont jamais réalisées telles quelles, ni dans les sciences « subordonnées » en particulier, ni dans la société en général.

Pour autant, le discours philosophique continue à être diffusé, lu, analysé, enseigné, étudié, cité, repris et transformé, etc. Il est donc manifeste, que l'homme réel (c'est-à-dire l'homme en chair et en os vivant, dans une société historique déterminée, avec, par et pour d'autres hommes), « ne peut se passer de philosophie »³, et par extension que ce discours a une fonction sociale déterminée pour lui tout au moins. Or

¹ La plurivocité, qui se définit linguistiquement comme antonyme de l'univocité, désigne la différence et la divergence des propositions qui prétendent définir *de manière vraie* un même phénomène que ce soit une réalité naturelle observable, un objet technique ou un objet linguistique produits par la société humaine. La plurivocité est une forme d'équivocité mais ne s'identifie pas à elle, parce qu'elle ne se situe pas tant du côté linguistique de la relation entre un signe et ses significations possibles, que de celui de la pragmatique ou de la relation qui s'opère entre un désir de définir le signe de manière vraie, la pratique qui actualise ce désir, et le produit de cette pratique. S'il y a équivocité à chaque fois qu'un signe peut prendre plusieurs sens, il n'y a plurivocité que lorsque le désir de produire une définition vraie et exclusive d'un signe génère des définitions différentes et divergentes.

² Emmanuel Kant, *Préface de la seconde édition à la critique de la raison pure*, éd. établie par F. Alquié, trad. Delamarre et Marty, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1980, pp. 44-45.

³ Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, trad. J. Hersch, Paris, Plon, 1951, p. 7.

ce sont les discours, produits par les philosophes, dans leur matérialité concrète, objective, différente et divergente, que cet homme réel utilise.

C'est donc cette réalité matérielle, avec sa divergence, qu'il faut considérer en tout premier lieu pour produire une définition de la fonction sociale de ces discours, de la pratique qui les produit, et du philosophe.

2.2 L'INEFFICACITÉ DE LA MÉTHODOLOGIE EXÉGÉTIQUE QUALITATIVE POUR DÉFINIR LA FONCTION DU PHILOSOPHE

Confronté à la divergence objective des propositions que les philosophes produisent pour définir implicitement ou explicitement la fonction sociale de leur pratique discursive, le réflexe philosophique immédiat est de recourir à la méthode exégétique qualitative.

2.2.1 Définition de cette méthode

Cette méthode, c'est-à-dire cette règle de conduite prédéfinie de la pratique, est déterminée par une structure de raisonnement organisée selon un schème de causalité linéaire.

Avant de présenter plus en détail cette structure, il importe pour comprendre son utilisation de relever qu'elle est elle aussi utilisée par des acteurs sociaux (les exégètes) animés par ce désir général et abstrait de produire (de) La Vérité. Dans leur cas l'actualisation de ce désir prend néanmoins une orientation pratique différente. Il ne s'agit pas tant en effet pour eux de la produire en leur nom propre, que de l'emprunter à un autre (le philosophe) pour la reproduire, l'expliquer, l'explicitier, la renforcer, la nuancer etc.

Le premier élément qui compose cette structure est le présupposé logique de la validité absolue du principe de non-contradiction, et l'adhésion aux conséquences qu'Aristote en déduit dans le livre Γ de la *Métaphysique*. Lorsque deux propositions sont divergentes et contradictoires, soit l'une est vraie au détriment de l'autre, soit les deux sont fausses.

Le deuxième élément est l'inévitable constat de la contradiction opérant entre les discours philosophiques, qui vient d'être produit ici et que l'on retrouve généralement dans les préfaces, les introductions ou les premières parties des grands

textes philosophiques¹, tout autant que dans les états de la question des travaux de recherche universitaire.

Le troisième, la nécessité subjective de liquider cette divergence, est la conséquence logique des deux premiers tels qu'ils s'articulent avec ce désir de vérité. Si je veux réaliser ce désir, que La Vérité n'est pas contradictoire tout autant qu'elle ne tolère pas la contradiction, et que les propositions philosophiques prétendant la produire sont manifestement contradictoires, il est nécessaire de liquider cette contradiction pour garantir la possibilité de réaliser ce désir.

Le quatrième est le désir proprement exégétique (et tous ses représentants psychiques qui l'accompagnent sous la forme de sentiments ou de représentations mentales, la foi, la certitude, la conviction etc.), qu'il existe un discours philosophique vrai parmi tous les discours philosophiques produits au cours de l'Histoire. Ce désir peut prendre des formes conscientes plus atténuées, en revendiquant la quête d'un discours plus fonctionnel, plus utile, ou plus intéressant etc., que les autres.

Le cinquième et dernier est le choix affectif-rationnel d'un discours, ou d'un groupement de discours entretenant des relations de filiation, parmi tous ceux-là. Il s'agit alors à l'aide d'une stratégie discursive de légitimation rationnelle de déterminer quel est ce discours, et d'adhérer affectivement à sa prétention exclusive à la vérité comme à la définition matérielle et concrète qu'il en produit.

2.2.2 *L'échec de cette méthode dans le traitement de notre problème*

Il n'est pas possible d'employer cette méthode exégétique qualitative, en sélectionnant au détriment de tous les autres l'un des discours produit par tel ou tel philosophe en particulier, pour définir la fonction sociale de la pratique de production discursive du philosophe².

¹ Pour des exemples précis, confère *infra* 3.2 et suivants.

² Cela ne signifie pas bien entendu qu'il faudrait abusivement étendre l'impossibilité d'utiliser cette méthode dans ce cas précis à d'autres cas différents. Que cela soit clair. La critique qui lui est adressée ne prétend ni dénigrer la légitimité de ses fondements affectifs, ni la validité de sa structure discursive, ni encore moins l'utilité sociale de sa pratique. Il ne s'agit donc pas de critiquer cette méthode en elle-même, mais de montrer qu'elle est inutilisable *pour résoudre le problème traité ici*.

Une incompatibilité de pratique détermine, entre autres¹, l'impossibilité du recours à cette méthode :

- parce qu'il nécessaire pour produire cette définition de considérer les discours philosophiques tels qu'ils sont utilisés par l'homme réel, c'est-à-dire dans leur matérialité concrète et objective qui est à chaque fois différente et support de significations sans cesse divergentes, il n'est pas possible de reprendre le troisième élément composant la structure de cette méthode qu'est la nécessité de liquider cette divergence. Il y a une incompatibilité entre ces deux conduites pratiques opposées qui ne peuvent être poursuivies en même temps. Soit la pratique fait droit à cette divergence et se passe de la méthode exégétique qualitative ; soit elle suit cette méthode et s'interdit le traitement de cette divergence ;
- le choix affectif-rationnel d'un, ou d'un groupement², de discours philosophiques au détriment des autres, ne possède pas de critère objectif général qui permet de le légitimer.

En l'absence de critère objectif et général de légitimation, et c'est là le point le plus intéressant à notre sens, le seul fondement possible de sélection d'un (ou d'un groupement) de discours philosophique au détriment des autres ne peut se fonder que sur un choix affectif d'affinité élective. Choix affectif, qu'il s'agira ensuite de légitimer rationnellement en empruntant les logiques argumentatives de ce discours pour démontrer qu'il est le seul à pouvoir satisfaire aux exigences de ce choix. Cette pratique affectivo-rationnelle contourne, au moment même où elle est engagée, la question problématique de la fonction sociale du discours philosophique. En effet, elle n'interroge pas *pour quoi* socialement elle s'engage, mais pose *par quoi* elle peut socialement se réaliser. Elle ne se demande pas *pourquoi* elle est déterminée à choisir

¹ Nous ne présentons ici qu'une incompatibilité pratique, mais nous serons ultérieurement conduits à en relever une autre, avec le cinquième élément qui compose cette structure – le choix affectivo-rationnel – (cf. *infra* 1.3), et à discuter le premier d'entre-deux – le principe de non-contradiction et les conclusions qu'Aristote en tire – (cf. *infra* 2.4).

² Un groupement de discours peut s'établir autant d'après leurs affinités de concepts, de méthode, d'objectif, ou de modèles théoriques, telles qu'elles sont déterminées par les phénomènes de répétitions *stricto sensu*, de reproduction et/ou de différenciation.

un discours philosophique parmi d'autres, la réponse étant toujours d'emblée évidente pour écrire un mémoire, une thèse, un article, un cours etc., mais plutôt *comment* choisir un discours pour écrire ce mémoire, cette thèse, cet article, ce cours etc. En définitive, elle est la réponse immédiate à une assignation à produire, déterminée par un système de production de discours, qui biffe d'emblée le problème de sa fonction sociale. Cette attitude est comparable à celle qu'adopte le philosophe lui-même ; à cette différence près que ce n'est pas la même pratique dont l'un et l'autre manquent à chaque fois de penser la fonction sociale.

Quel que soit le référentiel que l'on considère, ce second constat (cf. *supra* 2^{ème} tiret) est sans appel.

Philosophiquement, non seulement chaque discours produit ses propres critères internes de légitimation mais surtout aucun critère externe de ce type¹ n'a jamais opéré comme tel de manière effective, globale et durable dans l'Histoire de la Philosophie. Comme le constatait déjà Empiricus dans l'antiquité, lorsqu'il s'agit de déterminer à quel philosophe accorder crédit pour établir ce critère « le platonicien, dira, [...] « à Platon », l'épicurien « à Épicure », et de même pour les autres, et comme ils sont ainsi dans des dissensions indécidables, ils nous ramèneront ainsi à la suspension de l'assentiment -*l'έποχή*-»².

Sociologiquement, chaque discours possède des critères de légitimation communs, mais aucun ne permet de décider lequel il faudrait retenir au détriment des autres. Les moyens déterminés de son affirmation sociale contemporaine et de sa reprise par les acteurs sociaux au cours de l'Histoire se fondent, entre autres, sur des processus de légitimation externes (la logique, la rhétorique, la valeur sociale de leur conception du monde (*Weltanschauung*) etc.), mais il n'existe pas de système de mesure normatif pour quantifier quel discours en posséderait plus que les autres, et

¹ Nous ne définirons pas ici ces critères. Néanmoins pour permettre de saisir ce qu'ils désignent, sans explicitation rigoureuse et approfondie, il suffit de considérer la forme qu'ils peuvent prendre dans les sciences de la nature : l'observabilité d'un phénomène, les protocoles d'observation, les systèmes descriptifs normalisés, les procédures d'expérimentations, les protocoles des tests qui permettent de les confirmer ou des les infirmer etc.

² Sextus Empiricus, *op. cit.*, p. 103. (Voir aussi II, 5 [37]).

quel discours n'en possède pas suffisamment. Il n'y a pas plus ou moins de logique, ou de rhétorique, ou de *Weltanschauung* dans le discours de Nietzsche ou de Marx, d'Aristote ou de Carnap, de Husserl ou de Merleau-Ponty. Et il n'est pas plus permis d'espérer pouvoir *quantifier de manière objective*, et suffisamment *discriminante*, l'impact social d'un discours philosophique pour déterminer lequel de tous est le plus digne d'intérêt. Doit-on se fonder sur une mesure quantitative de cet impact sur tel ou tel groupe social, telle ou telle société, ou sur l'Humanité en général ; ou doit-on au contraire se fonder sur l'évaluation qualitative de son effet sur la psychologie des sujets qui l'ont lu ? Doit-on plutôt se concentrer sur ses effets immédiats et contemporains sur les systèmes de production de discours, ou sur ceux dans l'époque qui suit, ou sur celle d'après etc. ? Ces pseudo-questions sont vouées à demeurer sans réponse, parce que le discours philosophique exerce une influence sociale protéiforme, changeante et discontinue sur des formes d'organisations sociales *vivantes*, elles aussi protéiformes et changeantes.

En définitive aucune raison suffisante ne permet de légitimer l'abandon, ou le remplacement, de cette pratique qui prétend faire droit à la divergence objective des discours philosophiques pour en expliquer la fonction sociale.

2.3 LE PHILOSOPHE PRODUIT UNE REPRÉSENTATION *IMAGINAIRE* DE LA FONCTION SOCIALE DE SA PRATIQUE DISCURSIVE

Comme il n'est manifestement ni souhaitable, ni possible, d'évacuer cette divergence, il semble qu'il n'y ait d'autre possibilité que d'essayer de la comprendre ; en espérant que cette démarche permettra de dégager une orientation méthodologique précise pour parvenir à traiter le problème que la pratique théorique, engagée dans ce travail de recherche, se propose de poser et de résoudre.

Une analyse plus approfondie de la mécanique discursive, opérant dans les discours produits par les philosophes, permet de comprendre le processus pratique qui détermine la divergence des propositions implicites ou explicites par lesquelles ils essaient de définir leur fonction sociale.

Contrairement à ce qu'une observation immédiate peut faire croire, ces propositions ne définissent ni la fonction sociale de leur pratique en particulier, ni la fonction sociale du Philosophe en général. Elles n'en expriment, au contraire, qu'une représentation imaginaire.

C'est parce que cette représentation imaginaire se fait volontairement passer dans le discours philosophique pour la définition de cette fonction elle-même, sans jamais parvenir néanmoins à s'y identifier, qu'il est possible de les prendre l'une pour l'autre. C'est ce que nous avons été déterminés à faire jusqu'alors, en accordant de manière immédiate et irréfléchie un crédit trop important aux expressions trompeuses de cette représentation imaginaire.

2.3.1 *L'analyse propédeutique du désir philosophique de Vérité*

L'analyse du traitement symptomatique du désir abstrait et général de Vérité, opérant dans ce type de discours, offre un matériau de tout premier choix pour introduire et expliquer ce dernier constat.

Dans la plupart des cas, lorsqu'un philosophe engage sa pratique de production discursive pour satisfaire son désir de Vérité il ne se demande pas pourquoi et pour

quoi socialement il veut La Vérité. Cette question n'est jamais rigoureusement constituée comme problème à part entière et digne d'intérêt. Sommairement, il veut d'une part La Vérité parce qu'on ne peut que la vouloir et parce qu'elle n'existe pas – voici pour le "pourquoi" ; et il veut d'autre part la révéler et la délivrer aux autres hommes – voilà pour le "pour quoi".

À la lecture des textes, *il apparaît que ce désir est toujours traité sur le mode de l'évidence subjective et vivante qui s'impose d'elle-même dans son impérieuse nécessité à l'esprit du philosophe*, sans que son origine psychologique, sociale ou autre, ni la possibilité matérielle de sa satisfaction ne soient mises en question.

L'exemple le plus illustratif est sans conteste le début du *Discours de la méthode*. Pour conclure sa première partie narrative et autobiographique qui décrit le règne de l'opinion et de l'erreur parmi les hommes Descartes exprime à la fois :

- son impérieux désir de vérité,

J'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions et marcher avec assurance en cette vie¹,

- et le constat de l'absence de cette vérité dans la société des hommes,

Il est vrai que pendant que je ne faisais que considérer les mœurs des autres hommes je ne trouvais guère de quoi m'assurer, et que j'y remarquais quasi autant de diversité que j'avais fait auparavant entre les opinions des philosophes. En sorte que le plus grand profit que j'en retirais était que, voyant plusieurs choses qui, bien qu'elles nous semblent fort extravagantes et ridicules ne laissent pas d'être communément reçues et approuvées par d'autres grands peuples, j'apprenais à ne rien croire trop fermement de ce qui m'avait été persuadé par l'exemple et la coutume².

Ce désir et le constat de l'impossibilité de le satisfaire de manière immédiate en reprenant les opinions divergentes produites au cours de l'Histoire par les autres hommes, parce que précisément elles ne sont pas vraies, ne seront pas interrogés plus avant au cours des livres suivants.

¹ René Descartes, *Discours de la méthode – pour bien conduire sa raison et rechercher la vérité dans les sciences*, Paris, Le livre de Poche, 1970, p. 100.

² *Ibid.*, p. 101.

Le pourquoi, trop vite évacué par ces deux évidences, si peu réfléchies et par trop superficielles, est alors délaissé au profit d'un comment ; ou dit plus exactement, au profit de cette question "comment satisfaire, par une pratique de production discursive philosophique, ce désir de Vérité?". Ce comment est quant à lui abondamment développé dans la deuxième partie, par la présentation des trois derniers principes de la méthode (l'analyse réductionniste, la synthèse, et le dénombrement), tous soumis à la grande vigueur critique du doute méthodique — « ne jamais tenir aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle [et] que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute ».

La quatrième partie présente le principe fondamental de cette Vérité, dont seront déduites toutes les autres établies dans la cinquième partie (« je serai bien aise de poursuivre et de faire voir la chaîne de toutes les autres vérités que j'en ai déduite de cette première »¹), comme une évidence subjective première, absolue et auto-fondée.

Mais aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose ; et remarquant que cette vérité, je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais.²

La sixième partie s'achève en présentant la diffusion et la réception de ce discours.

Ce traitement du désir abstrait et général de Vérité sur le mode de l'évidence, qui évacue tout traitement rationnel rigoureux de son *pourquoi social* ou de sa détermination sociale originelle, se retrouve dans chaque discours philosophique. Pour s'en convaincre il suffit simplement de considérer, entre autres, *Les méditations cartésiennes* de Husserl et cela va de soi tant le geste intellectuel accompli se calque sur celui de Descartes, l'introduction de *Être et temps* de Heidegger, la *Préface à la*

¹ *Ibid.*, p. 138.

² *Ibid.*, p. 128.

seconde édition de la *Critique de la raison pure* de Kant ou de la première édition de *La construction logique du monde* de Carnap, les premières propositions du *Traité de la réforme de l'entendement* de Spinoza, etc.

Pour ne considérer que ce dernier exemple du *Traité de la réforme de l'entendement*, on y retrouve de la même manière cet impérieux désir subjectif de Vérité traité sur le mode de l'évidence.

1. — Quand l'expérience m'eut appris que tous les événements les plus fréquents de la vie ordinaire sont vains et futiles [...] je me *décidai en fin de compte* à rechercher s'il n'existait pas un bien véritable et qui pût se communiquer, quelque chose enfin dont la découverte et l'acquisition me procurerait pour l'éternité la jouissance d'une joie suprême et incessante.¹

S'ensuivent, une description de l'opinion et de l'impossibilité de satisfaire ce désir par elle (§3 à 10), la rencontre subjective de l'évidence de la nécessité de la Vérité comme par un hasard heureux qui serait à lui-même sa propre cause (§7, « en réfléchissant plus longuement, je fus convaincu que, pourvu que je pusse réfléchir à fond, je laissais des maux certains pour un bien certain », ou encore §11, « mais je découvrais une chose : tant que mon esprit était préoccupé de ses pensées [*i.e.* par cette pratique rationnelle de recherche de la Vérité] « il se détournait des faux biens [nous permettait d'] atteindre le but que nous recherchions »²), et le développement d'une méthode à la fois pratique (§17, §30 et suivants) et théorique (§19 et suivants) pour garantir le maintien de l'esprit dans le règne de cette évidence de La Vérité.

2.3.2 *Le philosophe ne définit pas objectivement son désir de Vérité*

Ce qui est remarquable dans le discours philosophique (comme le montrent chacun de ces cas, lorsque Husserl veut produire une « évidence apodictique », Heidegger une « recherche véritable » sur la vérité ontique et ontologique de l'être, Kant une philosophie vraie qui serait mise sur « la voie sûre de la science », Carnap un

¹ Baruch Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement – ou de la meilleure voie à suivre pour atteindre à la vraie connaissance des choses* in *Œuvres complètes*, trad. R. Caillois, M. Francès et R. Misrahi, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, p. 102.

² *Ibid.*, p. 104.

système objectif de « constitution univoque des concepts », Spinoza la connaissance vraie d'un bien « suprême dont la nature même n'est pas incertaine » etc.), c'est que ce désir de Vérité est institué comme une explication apodictique interne se suffisant à elle-même, sans que ne soit jamais réciproquement interrogée sa détermination sociale externe.

Or, pour décrire objectivement ce qu'il est d'un point de vue matériel réel il est nécessaire de comprendre que cette détermination sociale externe est le principe générateur de ce désir. Et ce n'est pas parce que le philosophe ressent psychologiquement de la manière la plus authentique du monde que c'est bien lui qui veut La Vérité, et donc qu'il se représente l'origine de ce vouloir en son propre soi, que ce vouloir a effectivement son origine en lui.

Le moi philosophique (comme tout autre moi par ailleurs) est un produit social, résultat des processus sociaux, de reproduction biologique engagé par ses parents, de domestication pulsionnelle dans la petite enfance, d'éducation dans l'enfance, de formation à une tâche productive dédiée dans l'adolescence, de la réalisation de cette tâche dans un système de production spécifique à l'âge adulte, etc. Les désirs de ce moi, quelles que soient leurs formes, sont eux-mêmes des produits sociaux résultats des mêmes processus. Certes, comme l'a montré la psychanalyse, le désir comme *force* du ça a un fondement corporel et biologique autonome que l'on peut considérer comme relativement distinct de ces processus. Néanmoins, comme elle l'a aussi montré dans le même temps, la *forme* de ce désir est tout entière déterminée par sa relation avec les forces sociales que sont l'interdit, l'introjection de cet interdit, le refoulement, et la sublimation.

Mais ce n'est pas seulement le processus de formation historique du désir qui est déterminé socialement, c'est aussi la production contemporaine de chacun d'eux. Lorsque le moi désire, il désire par d'autres, avec d'autres et pour d'autres, afin d'investir affectivement la pratique sociale spécifique qu'il a à accomplir dans un système de production particulier (l'usine, le restaurant, le magasin, la banque, l'université, la famille, etc.).

Le fait que Descartes produise son *Discours* dans ce poêle en étant en quelque sorte « aussi solitaire et retiré que dans les déserts les plus écartés »¹, c'est-à-dire dans une configuration matérielle d'un isolement² tout relatif et passager, ne change rien à cela. Avant qu'il n'occupe ce poêle, son désir de vérité a été déterminé par d'autres socialement : ses familiers, ses camarades, ses professeurs, etc. De la même manière, il se vit avec et grâce à tous ces individus qui contribuent (et ont contribué) aux moyens matériels de sa survie et de son confort : les bâtisseurs du poêle, les producteurs de ses moyens de subsistance etc. Enfin, il se produit tout autant pour lui-même que *pour* ceux qui, par exemple, le liront. En somme, il est déterminé socialement par des rapports interindividuels de production, qui s'organisent historiquement dans un système productif particulier. Ce n'est pas parce que Descartes n'a pas conscience de tout le système productif qui détermine son désir de vérité et qui permet matériellement sa satisfaction, en vue d'une pratique de production déterminée utile à ce système, qu'il n'existe pas ou ne le détermine pas.

En définitive, lorsqu'il institue son désir authentique et subjectif de vérité comme une explication apodictique interne se suffisant à elle-même, le philosophe ne le définit pas objectivement ; parce qu'objectivement le désir philosophique de vérité est un produit social qui, en tant que tel, se définit par une détermination sociale externe³.

¹ René Descartes, *op. cit.*, p. 126.

² « Le commencement de l'hiver m'arrêta en un quartier où, ne trouvant aucune conversation qui me divertît, et n'ayant d'ailleurs par bonheur aucun soins ni passions qui me troublassent, je demeurais tout le jour enfermé dans un poêle, où j'avais tout le loisir de m'entretenir de mes pensées ». (Descartes, *op. cit.*, p. 102).

³ Cette détermination sociale externe n'est pas, elle non-plus, un principe auto-suffisant qui suffirait à lui seul à définir objectivement ce désir. Parce que *le désir n'est pas qu'une forme mais aussi une force*, il est toujours à la fois déterminé d'un point de vue matériel réel, bio-psychiquement comme *force* et socialement comme *forme* particulière que cette force prend. C'est donc la codétermination de ce double encrage du désir, et par extension du désir philosophique de vérité, qui seule permet de le définir tel qu'il est (cf. *infra* 2.3).

2.3.3 *Le philosophe produit une représentation imaginaire de son propre désir de vérité*

Les propositions produites par les philosophes pour décrire le désir de vérité qui détermine le fondement premier et la visée dernière de leurs pratiques discursives, n'en exprime qu'une représentation imaginaire.

Les discours philosophiques analysés jusqu'ici, entre autres, montrent que le philosophe ne parle que de sa propre expérience subjective de ce désir, tel qu'elle s'impose à lui comme évidence apodictique interne et auto-fondée : "s'impose à moi l'évidence première du désir de vérité, qui me détermine ensuite à la rechercher et à la produire, voire à la légitimer par d'autres évidences"¹. Le discours philosophique produit une représentation de ce vécu subjectif : "je vous présente en toute bonne-foi cette évidence telle que je l'ai moi-même authentiquement vécue, et qu'en toute honnêteté intellectuelle je me la représente".

Malgré la bonne-volonté du sujet philosophique pensant, cette représentation du vécu subjectif du désir de vérité est une représentation imaginaire :

- pulsionnelle. D'un point de vue psychanalytique le désir de vérité est l'expression d'un fantasme qui imagine une forme de réconciliation parfaite, qui serait à la fois pérenne et totale, entre le principe de plaisir et le principe de réalité. Lorsque Spinoza désire la vérité comme ce « bien véritable [...] qui pût se communiquer, [et...] dont la découverte et l'acquisition me procurerait pour l'éternité la jouissance d'une joie suprême et incessante »², il n'exprime rien d'autre qu'un discours tout entier soumis au principe de plaisir. Et lorsqu'il ajoute qu'il peut connaître ce bien pour ce qu'il est réellement, il ne dit rien de plus que l'espoir de parvenir en même temps à soumettre son discours au principe de réalité. Si dans de nombreux autres discours philosophiques ce fantasme de La Grande Réconciliation ne s'exprime pas d'une manière aussi

¹ Par exemple, celle de l'être dans *Être et temps* qui, après avoir été présenté comme seul thème possible « d'une recherche véritable », est légitimé par sa « primauté ontologique » et « ontique » (Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de Philosophie », 1986, p. 25 et *sqq.*).

² Baruch Spinoza, *loc. cit.*

explicite, il n'en demeure pas moins qu'il demeure opérant. Il peut s'exprimer de manière métaphorique par le recours à des concepts-écrans idéalistes, comme chez Hegel entre autres dans *La science de la logique*, « la logique [*i.e.* la vérité], comme science du penser pur, a pour élément propre cette unité du subjectif et de l'objectif qui est le savoir absolu »¹ ou des concepts-écrans matérialistes, comme chez Marx entre autres dans les *Manuscrits de 44*, « l'achèvement de l'unité essentielle de l'homme avec la nature, la vraie résurrection de la nature, le naturalisme accompli de l'homme et l'humanisme accompli de la nature »². Il peut enfin se manifester par une logique discursive générale, sans jamais dire véritablement son nom, dans tous les discours qui essaient de limiter, voire de liquider, les ambitions du principe de plaisir dans la pratique philosophique pour les faire durablement et de manière parfaite coïncider avec les exigences du principe de réalité. C'est là l'ambition générale du désir thérapeutique à l'œuvre dans la philosophie du langage du cercle de Vienne ou encore des héritiers du pyrrhonisme. Mais que l'on mette le principe de plaisir ou de réalité l'un au-devant de l'autre, ou l'un à l'égal de l'autre, et que le désir de vérité soit alors ambitieux ou restrictif, quoi qu'il en soit c'est toujours en dernière instance le fantasme de leur réconciliation qui opère. Or cette réconciliation est toujours d'emblée vouée à l'échec, parce que dans une relation dynamique le désir ne cesse jamais de désirer toujours plus que ce qui lui est réellement permis d'espérer et le réel de maintenir son insatisfaction en la renouvelant et en la limitant³. Le désir de vérité est donc un fantasme qui est d'emblée condamné à demeurer toujours irréalisable. La plurivocité qu'il

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Science de la logique*, I : *L'être*, II : *Doctrine de l'essence*, III : *Doctrine du concept*, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1972-81, p. 30.

² Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, trad. É. Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1962, p. 99.

³ Pour une démonstration plus approfondie, sur laquelle nous reviendrons, voir la description du principe de plaisir et des frustrations que le réel lui inflige dans le premier chapitre de *Au delà du principe de plaisir* (pp. 7-12 des *Essais de psychanalyse*, trad. Dr. S. Jankélévitch, Paris, Payot, « Petite bibliothèque Payot », 1968).

détermine¹ en est d'ailleurs l'un des plus importants symptômes. En somme, toute représentation de ce désir subjectif et vivant est imaginaire, parce qu'elle est l'expression d'un fantasme irréaliste et irréalisable ;

- idéaliste. Ce désir de vérité présente un renversement complet de la réalité socio-historique. Il est déterminé historiquement et socialement par les rapports de production que le philosophe entretient avec les autres acteurs sociaux qui accomplissent, au même titre que lui, des pratiques spécifiques dans tel ou tel système de production (ses parents qui l'enfantent et l'éduquent dans la famille, ses enseignants qui le forme dans le système éducatif, ses mécènes ou ses employeurs qui le financent dans le système économique etc.). Néanmoins il nie cela en présentant ce désir comme auto-fondé, et va même jusqu'à inverser ce rapport de détermination en supposant que c'est plutôt son discours vrai lui-même qui doit fonder ces rapports sociaux. C'est là ce que fait, par exemple, Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Il établit d'abord l'autolégitimation de sa pratique et l'autofondation des concepts moraux, « il est évident que tous les concepts moraux ont leur siège et leur origine complètement *a priori* dans la raison humaine [...], qu'ils ne peuvent pas être abstraits d'une connaissance empirique, [...] et que c'est cette pureté d'origine qui les rend précisément digne [...] de nous servir de principes pratiques suprêmes »². Et il prétend ensuite fonder en raison la conduite morale, et par extension refonder la pratique de la relation sociale interindividuelle, « agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle »³, ou encore « agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un

¹ Cf. *infra*, 1.1, « La nécessité de faire avec cette divergence », §2.

² Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1966, p. 120.

³ *Ibid.*, p. 136.

moyen »¹. Rousseau opère de la même manière. Il affirme son désir de vérité à l'égard de l'ordre civil, « je veux chercher s'il peut y avoir quelque règle d'administration légitimes et sûres, en prenant les hommes tels qu'ils sont et les lois telles qu'elles peuvent être »², et le présente comme auto-suffisant, « j'entre en matière sans montrer l'importance de mon sujet »³. Enfin, « après avoir posé les vrais principes du droit politique et fondé l'État sur sa base »⁴, il prescrit un certain nombre d'impératifs politiques dans le livre IV. Si ce désir de vérité est donc imaginaire et idéaliste, c'est parce qu'il se représente à l'envers de ce qu'il est lui-même. Alors qu'il accorde un pouvoir absolu de fondation sociale à cette vérité qu'il désire, c'est en fait la société elle-même qui fonde ce désir et qui possède sur lui un réel pouvoir ;

- créatrice. D'un point de vue sociologique, cette représentation imaginaire a une fonction sociale positive de production de nouvelles formes de dispositifs de médiations culturelles⁵ ;
- subjective. D'un point de vue pratique le philosophe ne se représente pas le désir de vérité tel qu'il est socialement, c'est-à-dire réellement. Il se représente au contraire, par son activité réflexive psychique, l'expérience subjective et singulière de ce désir tel qu'il le vit lui-même en personne.

2.3.4 Les représentations imaginaires du désir philosophique de vérité sont divergentes, mais elles ont en commun une même structure sociale

La divergence des représentations du désir de vérité, telle qu'elle s'exprime à chaque fois d'une manière différente dans le discours produit par tel ou tel philosophe, est déterminée par le fait que :

¹ *Ibid.*, p. 150.

² Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* in *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, p. 351.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 470.

⁵ Cf. *infra* 2.4.

- *ce désir qu'elle représente se veut radicalement différent de tous ceux qui ont animé les philosophes auparavant, les animent, et les animeront.* Si La Vérité, en tant qu'*idée générale et abstraite*, est unique, univoque et universellement valable, elle ne peut se dire que d'une seule et unique manière par *un* discours qui doit *en principe* s'imposer de lui-même à tout esprit raisonnable. Néanmoins, l'Histoire du discours philosophique montre, à tout philosophe qui désire La Vérité en tant que telle (c'est-à-dire en tant qu'idée délirante), que les précédents discours philosophiques exprimant ce désir ont tous sans exception échoué à le réaliser. En effet, d'un point de vue historique objectif, ils sont plurivoques et aucun d'eux n'a jamais été universellement reconnu. Face à un tel constat deux attitudes sont possibles. Soit, considérer que La Vérité est une idée délirante et que le désir de Vérité est voué à ne pouvoir jamais se réaliser. Soit, considérer au contraire qu'Elle est réelle et que ce désir peut bel et bien se réaliser. Dans ce dernier cas, ce constat de l'échec des discours philosophiques précédents à produire La Vérité qu'ils revendiquent est compris comme conséquence de leur fausseté, elle-même déterminée par leurs erreurs méthodologiques, logiques, ontologiques etc. Il s'agit donc, en tout premier lieu, pour le philosophe qui espère pouvoir réaliser ce désir de Vérité de ne pas reproduire à son tour ces différentes erreurs commises par l'ensemble de ces prédécesseurs. Mais en pratique le philosophe ne produit pas d'abord comme par enchantement une méthode, une ontologie, une logique, un système et découvre ensuite chemin faisant le désir de vérité qu'ils entendent tous à leur manière réaliser. Non, en pratique, le philosophe commence toujours par ce désir qu'il élabore dans un projet rationnel et produit ces différentes formes d'agencements discursifs pour le satisfaire. Il ne peut donc, dans les premiers moments de sa propre recherche philosophique de La Vérité, que se fonder sur son seul désir pour s'assurer de la correction et de la légitimité de la pratique qu'il engage alors. Il veut ce désir plus entier, plus pur, plus durable et réaliste, en somme plus authentique, que celui qui a animé ses prédécesseurs. Ce désir philosophique de vérité, qui se veut d'emblée meilleur et plus fiable que tous

les autres, se veut différent de chacun d'eux pour garantir la possibilité de sa réalisation et éviter ce sort funeste qui le menace toujours – *l'erreur et la plurivocité* ;

- *le vécu subjectif et concret de ce désir que cette divergence représente est différent de tous ceux qui ont été, sont, et seront vécus subjectivement et concrètement par les autres philosophes.* Ce vécu se distingue en effet de tout autre, non par la structure sociale qui le détermine bien entendu, mais par son irréductible originalité topique et temporelle. Il se produit dans un lieu et un espace propres, qui n'a jamais été occupé, ne l'est pas, et ne le sera plus par aucun autre. Ce constat, qui confine à la lapalissade, est plus instructif qu'il ne pourrait le laisser penser au prime abord. En effet, les marqueurs discursifs de l'époque et de l'aire géographique culturelle qui se rencontrent dans les formes textuelles d'expression de ce désir philosophique de Vérité ne sont jamais eux-mêmes soumis à un travail critique de questionnement. Autrement dit, l'adhésion à ce vécu historique original qui détermine le désir de vérité philosophique est engagée pleinement, sans que ne soient jamais interrogées ses conditions de possibilités matérielles et objectives ;
- *la représentation abstraite et générale de ce désir est structurée par des éléments psychiques propres à chaque sujet qui les produit.* La représentation que le philosophe se fait du désir de vérité en général à partir de son expérience subjective, vécue et singulière, de son propre désir de vérité en particulier est déterminée par un réseau de désirs délirants et d'images signifiantes intimes, psychiquement organisés par une scénographie endophasique¹ — la quête de la vérité, mise en scène, par exemple, comme épopée prométhéenne ; la dramaturgie de cette quête avec ses moments, la révélation du désir de vérité qui s'impose à soi, le recueillement absolu en soi, les obstacles à vaincre (l'opinion, le doute, la tentation des plaisirs terrestres), les alliés de

¹ Cf. *infra*, 3.1. et 3.3.

circonstances, l'illumination de la vérité etc. ; le récit des origines du monde ou encore la compréhension du Grand Tout ;

- *la représentation de ce désir ne définit pas la réalité objective de son vécu subjectif concret, tel qu'il est déterminé à la fois, socialement et psychologiquement à se reproduire et à s'affirmer dans sa différence.* La première partie de ce constat ne mérite pas de développement complémentaire en vue de toutes les observations qui précèdent. Il suffira avant de poursuivre de remarquer que cette différence est indirectement la conséquence de l'incapacité du philosophe à abandonner sa représentation imaginaire de son désir de vérité et à le définir objectivement. En effet, si sa représentation est subjective et originale, les conditions matérielles, sociales et objectives qui la déterminent sont communes et itératives. Le philosophe produit toujours du discours, qui *veut* La Vérité, avec, pour, et par d'autres individus concrets qui sont comme lui déterminés à accomplir des pratiques dans un système de production. Ce discours est toujours le résultat d'une pratique de production déterminée par et dans ce système. Ce discours a toujours une utilité, qui reste encore à définir, dans ce système et pour les individus qui le produisent. Le désir de vérité est toujours une condition d'adhésion à cette pratique de production d'un discours philosophique etc. Ainsi, en définissant ces conditions sociales communes elles-mêmes telles qu'elles déterminent ce désir de vérité, le philosophe n'en produirait pas à chaque fois une nouvelle forme de représentation différente de toutes les autres et exprimée dans des propositions divergentes, mais une définition synthétique et fédératrice rendant compte de cette unité opérante de structure qui les détermine toutes.

La seconde partie de ce constat, qui introduit la détermination sociale et psychique à la reproduction et à la différenciation indéfinie de ce désir, exige quant à elle une explicitation plus fournie. Conformément à l'exigence que nous avons posée en préambule de traiter les propositions « par un examen synthétique et

axiologiquement neutre qui essaie, non seulement de prendre en compte le plus grand nombre possible d'entre elles, mais surtout de les considérer comme étant toutes également dignes d'intérêt »¹, nous formulons les deux hypothèses suivantes.

D'une part, c'est cette structure sociale commune qui produit elle-même par nécessité, et non l'individu par accident, la reproduction du désir irréalisable de vérité tout autant que la différenciation de son vécu et de sa représentation.

D'autre part, ce processus de reproduction et de différenciation sont codéterminés par des structures psychiques, indépassables, et, plus que cela, socialement bénéfiques et désirables.

Cela signifie que l'identification et la définition de la structure sociale commune qui déterminent ce désir de vérité philosophique, ne prétendent pas annuler la divergence objective et positive qui se manifeste entre ses représentations imaginaires. Elles ne prétendent pas plus la dénigrer ; mais, tout au contraire, lui faire droit, en la comprenant, et en établissant sa fonction sociale hautement bénéfique.

Il ne s'agira donc pas de se situer, par une attitude critique au-dessus de l'Histoire de la philosophie en prétendant supplanter la divergence historique par une convergence contemporaine qui s'instituerait en droit comme nouvelle vérité prétendument fédératrice et régulatrice, mais de s'inscrire en fait dans cette histoire plurivoque pour en rendre compte et rappeler que cette plurivocité elle-même constitue l'un des éléments essentiels de la fonction sociale du philosophe.

Notre ambition n'est pas de constituer un nouveau discours philosophique normatif, qui prétendrait déterminer tous les autres comme prérequis nécessaire à leur explication et à leur production, pour mettre la philosophie « sur la route sûre de la science »² (quel que soit le nom que l'on puisse lui donner, idéalisme transcendantal, matérialisme dialectique, constructivisme logique, phénoménologie transcendantale, positivisme scientifique etc.). Elle est plutôt de produire un discours qui se comprend

¹ Cf. *supra*, 1.1, « circoncriptions des propositions », §2.

² Emmanuel Kant, *Préface de la seconde édition à la critique de la raison pure*, éd. citée, p. 45.

lui-même comme une « praxéologie »¹ qui, pour définir la fonction sociale du philosophe, reconnaît entre autres la valeur sociale historique de chacune de ces différentes pratiques et plus encore de cette différence bénéfique inaliénable.

En définitive, la représentation imaginaire du désir philosophique de vérité, produite par le philosophe, est déterminée à être différente de toute autre et à revendiquer sa divergence d'avec elles. Il est néanmoins possible de produire *une* définition fédératrice de la structure sociale commune qui détermine ce désir de vérité ainsi que ses représentations subjectives. Cette définition n'est pas scientifique, ni univoque. Elle est philosophique, elle s'inscrit dans l'histoire plurivoque de cette pratique, et elle contribue à reproduire cette plurivocité.

2.3.5 De la représentation imaginaire du désir philosophique de vérité à la représentation imaginaire de la fonction sociale du philosophe

La représentation imaginaire que les philosophes produisent de leur propre désir de vérité détermine la représentation imaginaire qu'ils produisent de leur propre fonction sociale.

Les philosophes considèrent que leur fonction sociale est, en tout premier lieu, de produire La Vérité, Une, Universelle et Bonne, quelle que soit l'acception singulière qu'elle puisse prendre².

¹ C'est-à-dire un discours qui ne prétend pas appréhender la pratique sociale de production du discours et sa propre pratique de production de manière radicalement objective ou scientifique, parce qu'il sait d'emblée qu'il ne les surplombe pas. L'effort d'objectivation est lui-même une pratique déterminée possédant des conditions sociales de possibilité, qui en quelque sorte ne se *détache* jamais *radicalement* ni d'elle-même, ni de ces conditions, au point de pouvoir constituer l'une et les autres comme *objet indépendant* de connaissance. Une définition plus complète en est proposée par Bourdieu dans son *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie Kabyle* (Paris, Seuil, 2000, p. 264 et *sqq.*).

² cf. *infra*, 1.1.2.

Ce processus de production de la vérité (dont le résultat matériel produit n'est jamais cette Vérité elle-même, mais un discours qui désire la vérité, et réalise en fin de compte tout autre chose) est socialement déterminé.

Plus précisément, il l'est déterminé :

- *socio-structurellement* d'abord, par la *désignation structurelle* générée par le système de production culturel et social fixant l'objectif productif du système de production de discours philosophiques (cf. 3.3). Cette désignation ne s'exprime jamais explicitement telle quelle dans des propositions qui seraient produites par le système culturel parce que ce système n'est pas une sorte de *Grand Sujet abstrait*, comme peut l'être le *Léviathan*, qui serait doué d'une parole propre et pourrait produire de lui-même des propositions discursives. Elle se manifeste plutôt implicitement dans les propositions produites par les individus concrets qui désignent tous, par des formes discursives hétéroclites, le même type de fonction structurelle du système de production de discours philosophiques pour le système de production culturel en particulier et sociétal en général ;
- *idéologiquement* ensuite, par l'*assignation personnelle* du système productif de discours philosophiques adressée par les agents tutélaires (le précepteur, l'enseignant, le philosophe) à tout nouveau venu dans ce système de production – "que nul n'entre ici s'il n'est pas en quête de la vérité". C'est-là une assignation, quelles que soient les formes particulières qu'elle puisse prendre concrètement dans le discours de l'un de ces agents, qui s'exprime à la fois explicitement et implicitement. Elle se retrouve dans les systèmes d'enseignement et de formation sous la forme de ces exigences d'objectivité exégétique, de scientificité méthodologique, ou de rigueur logique, qui sont toutes censées contribuer à la production d'un discours vrai et à garantir la reconnaissance de leur valeur de vérité par les autres acteurs de ce système. Elle opère plus fortement encore dans le dialogue que produit un philosophe ou un exégète avec les textes produits par d'autres philosophes. Pour s'autoriser ce

dialogue –dont le résultat matériel sera la reprise en l'état, la contradiction ou le développement d'une citation, d'un concept ou d'une logique discursive–, le philosophe doit nécessairement, partager avec ces textes une communauté de désir (celui de vérité en général, qui peut concerner tel ou tel objet en particulier), de mêmes stratégies pour le réaliser (méthodologiques, logiques, observationnelles, argumentatives, discursives etc.), et la même certitude intime d'être en mesure d'y parvenir par tous ces moyens-là (les moyens philosophiques). Mais ce désir ne vient pas d'abord tout seul, de son propre chef, et comme par enchantement, dans la tête de celui qui l'éprouve. Il est inculqué et renforcé par les maîtres qui apprennent à penser philosophiquement, tout autant que par les textes de ces maîtres à penser, que sont les philosophes pour tout nouvel apprenti (cf. 3.3) ;

- *psycho-socialement* enfin comme introjection de cette assignation et adhésion *subjective* à la pratique qu'elle commande — "*je* fais de la philosophie, parce que *je* désire trouver La Vérité, l'établir et la diffuser".

Mais, par un renversement idéaliste, ce n'est pas cela que les philosophes se représentent.

Ils instituent d'abord leur désir de Vérité comme fondement de leur pratique sociale, qui est de produire et de diffuser non seulement des discours philosophiques, mais surtout des discours philosophiques vrais. Ils identifient ensuite leur pratique sociale à leur fonction sociale elle-même – "parce que socialement je produis La Vérité pour moi-même et pour les autres hommes, ma fonction sociale en particulier est de produire La Vérité, tout comme elle est celle de la fonction sociale du philosophe en général". Ils établissent enfin qu'ils ont effectivement réalisé cette fonction sociale lorsqu'ils ont achevé de produire leur discours philosophique, tel qu'il est matériellement consigné dans un objet écrit ou une manifestation orale, et permis sa diffusion.

En somme, le philosophe n'identifie pas à proprement parler sa représentation imaginaire du désir de Vérité à sa fonction sociale, parce que la première est représentée comme projet (vouloir La Vérité), alors que la seconde est représentée

comme réalisation de ce projet (produire La Vérité). Néanmoins, il les intègre indissociablement, en tant que l'une n'est que l'expression achevée de l'autre. C'est ainsi que la compréhension du désir de vérité que le philosophe produit détermine la compréhension de sa fonction sociale en particulier et de la fonction sociale du philosophe en général.

Comme il fonde la compréhension de sa fonction sociale et par extension de la fonction sociale du philosophe sur la représentation imaginaire de son désir de Vérité, le philosophe ne produit jamais rien d'autre qu'une représentation imaginaire de sa fonction sociale.

La relecture des extraits de texte, que nous avons déjà analysés, le montre fort bien. Le paradigme de structure discursive qui a précédemment été défini, avec ses trois déterminations organisées par un principe de causalité linéaire, présente la compréhension que le philosophe a de sa fonction sociale en particulier et de la fonction sociale du philosophe en général. Or, chacune de ces déterminations est elle-même, en partie tout du moins, une représentation imaginaire : le désir de Vérité, les exigences et les orientations pour produire La Vérité, la production de La Vérité, sa diffusion et la généralisation de ses prescriptions régulatrices. Ainsi, tant que le philosophe produit des propositions pour présenter sa fonction sociale qui dérivent toutes de cette représentation imaginaire originelle qu'est celle du désir de Vérité, chacune d'elles demeure l'expression d'une représentation imaginaire.

Ce premier constat, qui ne concerne que la logique interne du discours philosophique, est confirmé par l'observation de la relation externe que le discours philosophique entretient avec les autres discours philosophiques et l'ensemble de tous les autres discours individuels.

Le philosophe produit une représentation imaginaire de sa fonction sociale et de celle du philosophe, parce que leur fonction sociale n'est manifestement pas de produire ou de diffuser un discours philosophique Vrai. Il est de produire un discours philosophique, certes, qui se veut vrai, sans nul doute, mais pas Vrai au sens strict.

La preuve la plus irréfutable d'un tel constat critique, qui a déjà été rapportée, est la continuelle reprise au cours de l'Histoire, par les hommes réels, de ces discours,

malgré le fait objectif qu'ils n'ont jamais réalisé cette Vérité, et qu'à l'exact inverse ils n'ont eu de cesse de produire de la plurivocité.

S'ajoute à celle-ci, malgré l'échec de la tâche productive qu'il prétend accomplir, le maintien du système de production de discours philosophiques avec tout ce qu'il suppose de dépenses considérables :

- l'entretien matériel et (ou) le financement de ses forces productives (les salaires, rentes, ou dons en nature faits aux philosophes) ;
- l'entretien matériel et (ou) le financement des moyens de production de ce système, qui ne produit jamais directement lui-même ses moyens matériels de subsistance (la nourriture, les vêtements, les outils quotidiens du travail philosophique et de la subsistance, le logement) ;
- l'entretien matériel et (ou) le financement de ses moyens techniques de fonctionnement (les locaux où sont diffusés ses discours, les matériaux et les outils d'impression, etc.) ;
- la reproduction de ses forces productives (l'enseignement et la formation des apprentis philosophes, des formateurs, des exégètes) ;
- et la reproduction de ses rapports de production (le système universitaire hyper-hiérarchisé et ses lois, les structures déterminant la diffusion, etc.).

En définitive, de la même manière que le désir de vérité n'est jamais défini réellement dans le discours philosophique, le philosophe ne définit pas sa fonction sociale réelle, parce que celle-ci, bien qu'elle existe, n'est pas de produire du discours philosophique Vrai. Au contraire, parce qu'il comprend sa fonction sociale comme réalisation de son projet à produire La Vérité, il en produit inmanquablement une représentation imaginaire.

2.3.6 La fonction sociale du philosophe est déterminée par une structure sociale, qui produit la diversité et la divergence des discours philosophiques

Cette représentation imaginaire que le philosophe produit de sa fonction sociale partage les mêmes propriétés que sa représentation imaginaire du désir de Vérité.

Cela ne signifie pas bien entendu qu'elles ont toutes les deux exactement les mêmes propriétés. La représentation imaginaire de la fonction sociale du philosophe, produite par le philosophe, est en effet plus complexe et plus élaborée que celle du désir de Vérité, puisqu'elle y ajoute d'autres déterminations. Cela signifie au contraire que l'on retrouve entre autres propriétés de cette représentation de la fonction, celles de la représentation du désir.

Les plus intéressantes pour la question qui est traitée ici sont les suivantes :

- les représentations de la fonction sociale du philosophe sont différentes et divergentes, parce qu'elles se fondent sur une représentation différente et divergente du désir de Vérité ;
- elles sont néanmoins déterminées, entre autres, par une structure sociale commune ;
- elles désignent bien une fonction sociale réelle, qui comprend la divergence des propositions philosophiques, sans ne parvenir jamais à la définir.

2.4 PRÉSENTATION SYNTHÉTIQUE DE LA MÉTHODE

La définition de cette structure sociale commune elle-même permet de définir la fonction sociale du philosophe.

Cette structure sociale a été présentée, sans avoir encore été réellement définie, par des faits historiques et des constats sociologiques :

- (fait historique 1) il y a toujours eu dans la société des philosophes qui ont produit des discours prétendument "Vrais" et effectivement plurivoques, *par*, *avec* et *pour* d'autres hommes ;
- (fait historique 2) ces discours, malgré l'échec de leur prétention, ont continué à être produits et utilisés socialement ;
- (constat sociologique 1) la société elle-même produit la majeure partie des forces productives, des rapports de production, et des moyens de production, déterminant la production du discours philosophique ;
- (constat sociologique 2) elle en assure aussi la reproduction ;
- (constat sociologique 3) le philosophe ne produit en fin de compte par sa pratique que du discours générateur, entre autres, de représentations imaginaires.

Cette structure sociale commune détermine donc, à bien des égards, la pratique de production du philosophe. C'est-à-dire aussi et inévitablement les représentations imaginaires que cette pratique produit d'elle-même, tant parce que cette structure produit ses conditions matérielles de possibilités (faits sociologiques 1 & 2) que parce qu'elle détermine son usage social (fait historique 1 & 2).

En ce sens, elle définit réellement la fonction sociale, dans la mesure où elle détermine pour quoi elle se produit, pour les hommes concrets, et comment elle se produit, de manière continuellement différente et divergente dans un système de production de discours philosophiques, lui-même intégré à et dans d'autres systèmes sociaux de production.

Reste donc à définir cette structure sociale commune.

Un premier constat s'impose. Cette structure sociale commune qui détermine la fonction sociale du philosophe, n'est pas la structure sociale générale dans son ensemble telle qu'elle peut être thématifiée, par exemple, dans le matérialisme historique de Marx et présumée dans cette affirmation : « c'est le même esprit qui édifie les systèmes philosophiques dans le cerveau des philosophes et qui construit les chemins de fer avec les mains des ouvriers »¹. Nous ne nions pas que cette structure sociale générale détermine et définit aussi en dernière instance la fonction sociale du philosophe, mais nous affirmons que ce n'est pas là la structure commune et particulière qui détermine la fonction sociale spécifique de la pratique de production de discours philosophiques. En effet, cette structure sociale générale détermine et définit toutes les pratiques sociales et leurs fonctions les unes à l'égard des autres, celle de l'ouvrier, du cuisinier, du banquier, de l'artiste etc., *et* du philosophe.

Nous voudrions, au contraire, définir la structure sociale commune particulière au système de production de discours philosophiques. Cette même structure qui détermine Marx à constater, dans la suite de ce discours, à la fois la similitude entre le travail de l'esprit de l'ouvrier et du philosophe, et la différence réelle des modalités pratiques de ce travail.

La philosophie, surtout la philosophie allemande, a un penchant pour la solitude, pour l'isolement systématique, pour la froide contemplation de soi [...]. La philosophie, prise dans son développement systématique, est non-populaire, son activité mystérieuse repliée sur elle-même apparaît à l'œil profane comme une occupation aussi extravagante que dépourvue de valeur pratique ; la philosophie passe pour un professeur de magie, dont les incantations semblent pleines de solennité parce qu'on ne les comprend pas. Seulement, les philosophes ne poussent pas comme les champignons, ils sont les fruits de leur époque, de leur peuple, dont les humeurs les plus subtiles, les plus précieuses et les moins visibles circulent dans les idées philosophiques. La philosophie n'est pas hors du monde, pas plus que le cerveau n'est extérieur à l'homme même s'il n'est pas dans son estomac ; *mais il est sûr que la philosophie a pris contact avec le monde par le cerveau avant de toucher le sol avec ses pieds, tandis que maintes autres sphères humaines ont depuis longtemps leurs pieds bien plantés sur la terre, et de leurs mains*

¹ Marx et Engels, *L'éditorial du n° 179 de la « Gazette de Cologne »* paru dans la *Gazette rhénane* n°s 191, 193 et 195 des 10, 12 et 14 juillet 1842. Traduit d'après K. Marx et F. Engels, *Œuvres*, t. I, Berlin, 1958, pp. 86 à 104. Extrait cité dans Karl Marx et Friedrich Engels, *Sur la religion - textes choisis*, traduits et annotés par G. Badia, P. Bange et É. Bottigelli, Paris, Les Éditions sociales, 1968.

cueillent les fruits du monde, avant de se douter que la « tête » aussi fait partie de ce monde, ou que ce monde est celui de la tête.¹

Le plus évident est donc encore de dire, par une affirmation tautologique, que cette structure est celle, précisément, qui opère dans l'ensemble du système de production de discours philosophique.

Mais, nous avons montré que ce système ne possède pas *en lui-même* la définition concrète de la fonction sociale de la pratique qu'il produit, et qu'il n'en propose au contraire que des représentations imaginaires, subjectives, génériques et abstraites.

Il faut donc ajouter que cette structure est celle qui opère spécifiquement dans ce système telle qu'elle est socialement déterminée de manière externe *par* d'autres systèmes de production, à produire des pratiques sociales spécifiques *pour* ces autres systèmes de production.

Le philosophe ne produit pas spécifiquement une pratique industrielle, économique, législative, politique, scientifique, ou technique etc. Il produit du discours philosophique, c'est-à-dire qu'il produit une pratique culturelle, et plus que cela une pratique culturelle spécifique.

Cette pratique est socialement déterminée de manière externe par d'autres pratiques, industrielles, économiques, législatives, politiques, scientifiques, ou techniques, etc., produites par d'autres systèmes de production que le système philosophique. Réciproquement, elle se produit *pour* chacun d'eux. Elle en propose une compréhension possible dont chaque acteur de ces systèmes peut avoir l'usage.

En ce sens, cette structure commune que nous recherchons est la Culture elle-même, telle qu'elle est produite, c'est-à-dire telle qu'elle est reprise, comprise et modifiée, par la pratique philosophique.

Nous dirons donc qu'en tout premier lieu, pour définir la fonction sociale du philosophe, il faut définir :

1. le système de production culturel ;

¹ *Ibid.*, nous soulignons.

2. la fonction sociale de ce système ;
3. la fonction spécifique du système de production de discours philosophique dans le système de production culturel ;
4. et, la pratique du philosophe, *telle qu'elle s'accomplit effectivement*, et qu'elle remplit cette fonction spécifique.

3 LE SYSTÈME DE PRODUCTION CULTUREL

De prime abord, nous pourrions croire avoir dépassé une dissension définitionnelle, celle de la fonction sociale de la pratique de production de discours philosophiques, pour en retrouver à peine quelques paragraphes plus loin une autre toute aussi forte, celle de la Culture.

Mais il ne faut pas s'y tromper. Les différentes acceptions du terme de « culture »¹ constituent pour nous un problème tout à fait secondaire, dans la mesure où il s'agit ici, non pas de définir la culture, mais bien plutôt le système de production culturel.

Ce système ne peut être défini par quelque *forme* de culture que ce soit :

- ni par le concept abstrait et général qui représente La Culture sous la forme d'un Grand Tout transhistorique et universel des « formes acquises » de pratiques produites par l'homme ;
- ni par les concepts abstraits et particuliers qui représentent les cultures sous la forme de sous-ensembles de cette totalité, à la fois géographiques, continentaux, nationaux, régionaux, locaux etc. ou historiques ;
- ni par la description des formes concrètes et particulières de manifestations culturelles déterminées.

Il ne peut être, au contraire, défini que par les forces, les rapports de forces et leurs relations dynamiques, c'est-à-dire en définitive les agencements, que ce système humain produit, reproduit et transforme.

C'est d'ailleurs cette activité elle-même (accomplie par la *praxis* de l'homme réel socialement déterminé dans ce système, et par ce système, tel qu'il est lui-même toujours d'emblée en relation avec d'autres systèmes productifs sociaux) qui produit

¹ Denys Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, « Grands Repères », 2004.

chacune de ces formes métastables, les représentations de La Culture, ou des cultures, et la réalité des manifestations culturelles concrètes et particulières.

Cela signifie, puisque l'on parle de forces et non plus de formes, que la production de la définition du système de production culturel doit utiliser une logique dialectique et une ontologie matérialiste de la force, au détriment de la logique de l'identité et de l'ontologie métaphysique de la forme qui a cours dans la pratique philosophique idéaliste.

3.1 LA CULTURE SE DÉFINIT COMME SYSTÈME DE PRODUCTION

La Culture représentée imaginativement, sous la forme d'un Grand Tout qui englobe l'ensemble transhistorique et universel des « formes acquises » de pratiques produites par l'homme, ne désigne aucune réalité historique et objective concrète.

Ce n'est pas parce qu'il y a partout et qu'il y a toujours eu dans l'immanence de l'activité pratique de l'homme réel du "culturel", qu'il existerait réciproquement dans la transcendance abstraite du monde humain cette sphère totalisante de La Culture.

Non seulement, elle ne s'observe nulle part en tant que telle. Ce qui ne veut pas dire pas bien entendu qu'elle n'existe pas. Il faut bien avouer que cela constitue néanmoins un très sérieux indice à charge. Mais surtout, La Culture n'a pas de forme réelle. En effet, le culturel se produit et n'existe que dans la pratique immanente de l'homme en relation avec d'autres hommes.

L'objet culturel matériel, avec sa forme métastable et sa localisation propres, ne change rien à cela. Car un objet n'est jamais culturel de manière autonome ou par essence. Il n'est à proprement parler culturel que lorsqu'il est activement intégré dans la pratique réelle de l'homme.

Un masque Ngil¹, produit par une tribu gabonaise de l'ethnie Fang, n'est pas culturel de manière absolue, en lui-même et indépendamment des hommes. Bien évidemment, sa forme particulière (un visage en forme de cœur allongé, un front bombé avec trois scarifications de forme arrondie, et une coque au sommet de la tête) a été produite par une pratique artisanale (il est taillé dans du bois tendre et sa coloration blanche est faite à l'aide de kaolin) pour remplir une fonction culturelle spécifique (produire un objet doté de significations symboliques, l'autorité et la force du gorille, la puissance et le pouvoir purificateur du feu, d'un pouvoir de distinction sociale conféré à celui qui le porte et de forces magiques).

¹ Cf. Annexe, fig. 1. Pour une présentation plus détaillée de ce type d'objet, voir *Art Tribal et masque Ngil - Autorité et force du Ngil* d'Henri B. Mizoule (Montigny-le-Bretonneux, Yvelinédition, 2010).

S'il est culturel lorsqu'il est produit, il l'est aussi lorsqu'il est utilisé pour produire des effets culturels déterminés : entre autres, symboliser et doter de pouvoirs sociaux naturels (châtier ceux qui ont transgressé les règles en « lançant des cris stridents à la nuit tombante, et en frappant avec sa machette, sans discernement, tous ceux qui sont à sa portée »), et surnaturels (jeter des sorts à ceux qui ont secrètement péché), etc. Pour peu que ce masque soit perdu sans être néanmoins détruit, et qu'il demeure longtemps inutilisé par une pratique humaine il perd toute sa valeur culturelle. Il redevient cet objet, non pas informe, mais culturellement neutre puisqu'il est hors du champ actif de la culture, qu'il n'a de valeur culturelle pour personne, et qu'il ne détermine aucune pratique culturelle. Pour peu qu'il soit ensuite retrouvé, regardé, réutilisé dans une cérémonie traditionnelle, vendu à un collectionneur ou montré dans un musée, il retrouvera du même coup cette valeur.

Le culturel n'existe ni indépendamment, ni en dehors, de la pratique humaine. La Culture, comme Grand Tout surplombant et extérieur à la pratique humaine, n'a donc aucune réalité objective.

Comme cette réalité n'existe pas, La Culture ne peut désigner en fin de compte qu'un concept idéaliste, général et abstrait.

Ce concept, expression du désir subjectif de penser La Culture, est le produit d'une représentation imaginaire totalisante, qui opère une synthèse du vécu culturel personnel connoté temporellement et spatialement, et des apports parcellaires d'autres vécus culturels qu'ils soient individuels ou collectifs. C'est pour cela qu'il y a autant de propositions pour définir le concept de Culture que d'individus qui en produisent. Et c'est pour cela aussi que toute définition du concept de Culture est nécessairement ethnocentriste.

3.1.1 Il n'y a pas plus de Culture Universelle, que de cultures nationales, régionales, locales, ou encore historiques, de périodes ou d'époques etc.

Le constat « La Culture n'existe pas », que partagent tous à leur manière les tenants du relativisme culturel, entre autres, Lévy-Bruhl comme il le démontre dans

La mentalité primitive, Boas dans *The Mind of Primitive Man*, Lévi-Strauss dans *Race et Histoire*, ne signifie pas qu'il n'existe pas des cultures.

Néanmoins, même sur un ensemble moins grand de ce type la critique formulée en préambule peut être reconduite point par point.

D'après une conception topique ou historique la culture singulière, en relation avec d'autres cultures singulières, se définirait comme une forme d'agrégats de pratiques culturelles partageant des traits communs et discriminants, qui la distingue d'autres agrégats de même importance, plus petits ou plus grands.

On a ainsi schématiquement.

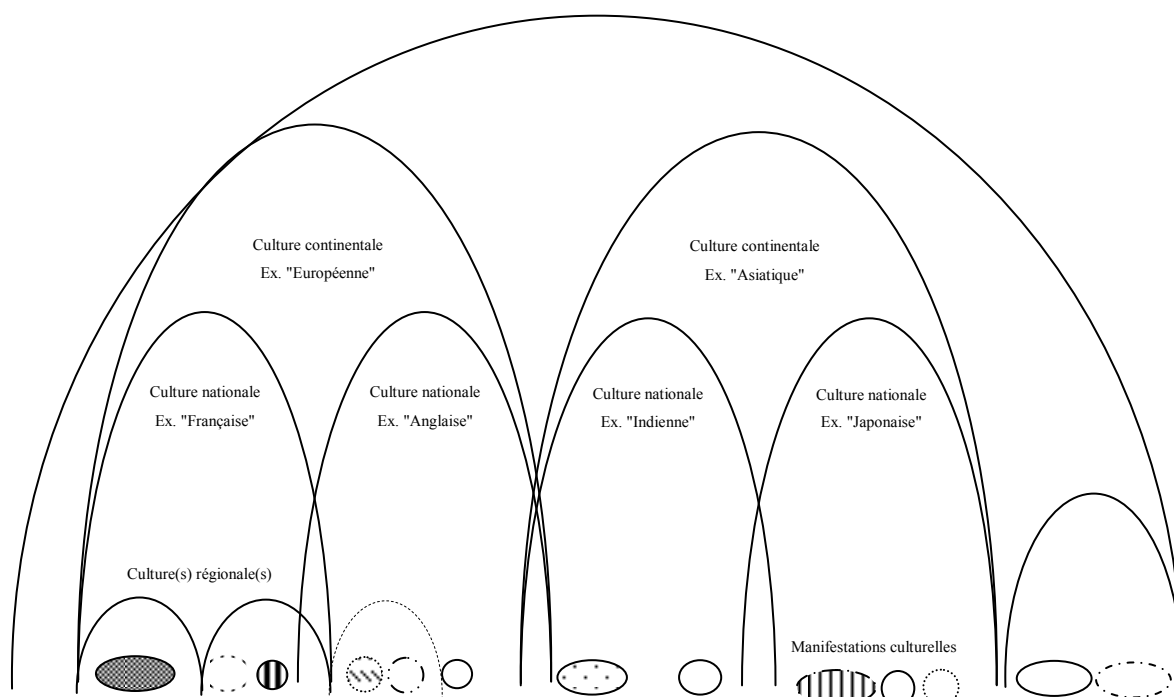


Schéma 1: Représentation de La Culture comme Grand Tout.

N.B. Les formes vides en bas du schéma représentent la diversité des manifestations culturelles.

Ce schéma peut être représenté de manière détaillée sur une carte, de sorte à lui donner une apparence de réalité, c'est-à-dire une vraisemblance, plus grande¹.

Ce schéma est aussi proposé pour figurer toutes représentations topiques hybrides ou historiques des évolutions paradigmatiques culturelles. À cette nuance près que les périodes, époques et moments, ou les traits distinctifs spatio-temporels, protohistoriques, historiques, anciens, modernes et contemporains sont plus généralement organisés sous la forme d'arbres généalogiques inversés².

Le problème est encore que dans ces formes culturelles, déterminées comme sous-ensembles, quelle que soit leur étendue d'ailleurs, les informations sont parcellaires et éparses. Il faut alors produire des représentations abstraites et générales pour combler les vides, et en produire *a posteriori* une représentation idéale englobante et complète.

¹ Cf. Annexes fig. 2, cartes des aires linguistiques et culturelles de l'occitan.

² Cf. Annexes fig. 3, *la formalisation schématique du phylum européen*. Si nous retenons, cet exemple parmi tous les autres possibles c'est parce que la compréhension profane généralement admise comme évidente et la compréhension scientifique consensuelle des langues et de leurs aires linguistiques, qui entretiennent à n'en pas douter une relation si ce n'est d'identification, tout au moins éminemment déterminante, avec le phénomène culturel, représentent celles-ci comme des *formes*. Or ces formes, bien que leur aspect visuel et en quelque sorte pédagogique ne manque pas de faciliter une compréhension immédiate de l'individu profane, ne désignent rien de réel. Elles sont une représentation imaginaire, parce qu'il n'y a jamais dans le réel à proprement parler des aires linguistiques, avec leurs frontières, leur intérieur et leur extérieur. Il n'y a que des pratiques langagières déterminées par des systèmes de production de langage, dont l'hégémonie sur un territoire réel est plus ou moins grande. Que la forme historique de cette hégémonie détermine effectivement de *relatives* discontinuités de la pratique (ici on a coutume de parler français, là anglais ; ici en Corée du sud on a coutume de se marier revêtu du *hanbok* et de se prosterner devant les parents avant de boire un verre d'alcool de riz pour sceller l'union, là au Maroc la mariée berbère a les mains marquées au henné pour lui donner force et courage et la protéger du mauvais œil, puis la tête couverte de bijoux en signe de bonne fortune etc.) ne change rien à cela. La discontinuité de la pratique est non seulement relative (on continue à parler, se marier etc.), mais surtout elle n'est qu'un effet de la limite de la force d'hégémonie d'un système de production langagier en particulier, et culturel en général, sur un territoire. Elle n'est en aucun cas, l'effet de la frontière formelle de ce contenant que serait une aire culturelle. D'ailleurs ce dernier fait ne doit pas être compris abstraitement. Ces limites de l'hégémonie culturelles sur un territoire sont elles-mêmes pratiques et produites par ce système, tel qu'il est produit et reproduit par des hommes concrets et confrontés à d'autres systèmes. Bien entendu ce n'est jamais qu'en pratique qu'on ne parle pas la même langue. Mais surtout ce n'est jamais que pour des raisons historiques concrètes, produites par des hommes concrets, dans des systèmes de production concrets que se produit effectivement une communauté ou une différence de langue. Il ne faut donc pas renverser imaginairement la détermination réelle. Il n'y a pas de Langue, ni de langues, seulement des systèmes de productions langagiers. Ces systèmes permettent de produire la représentation imaginaire de la langue ou des langues et non l'inverse.

De plus, ces représentations délocalisent de nouveau, certes à des degrés moindres, les cultures hors de leur lieu d'existence réel, qui n'est jamais ailleurs que dans la pratique matérielle et idéelle de l'homme.

Le hiatus entre les traits communs des pratiques culturelles, et ces formes construites abstraitement (ensembles, sous-ensembles, sous-sous-ensembles, etc.), conduit à ne pas définir de nouveau le culturel lui-même mais une représentation abstraite des cultures¹.

Les formes déterminées de manifestations culturelles – qui offrent un sécurisant refuge à ceux qui voudraient parler de manière scientifique et objective de culture, sans avoir à s'embarquer dans l'entreprise périlleuse, et d'emblée vouée à l'échec, de définir la ou les culture(s) – ont quant à elles une réalité.

Mais elles n'ont pas néanmoins de réalité autonome et ne peuvent se définir telles quelles. En effet, comme nous l'avons déjà montré dans notre analyse d'un objet culturel, une manifestation culturelle ne se définit que par les pratiques humaines qui la produisent, et qu'elle détermine réciproquement.

Il faut ajouter que toute forme localisée de manifestation culturelle s'inscrit, pour le dire de la manière la plus simple possible, dans un jeu de relations avec

¹ Lévi-Strauss, montre d'ailleurs fort bien que même s'il cautionnait cette pratique, il serait néanmoins impossible d'en déduire une représentation globale de La Culture, qui serait la somme de ses parties, moins leurs particularismes. « Pour comprendre comment, et dans quelle mesure, les cultures humaines diffèrent entre elles, si ces différences s'annulent ou se contredisent, ou si elles concourent à former un ensemble harmonieux, il faut d'abord essayer d'en dresser l'inventaire. Mais c'est ici que les difficultés commencent, car nous devons nous rendre compte que les cultures humaines ne diffèrent pas entre elles de la même façon, ni sur le même plan. Nous sommes d'abord en présence de sociétés juxtaposées dans l'espace, les unes proches, les autres lointaines, mais, à tout prendre, contemporaines. Ensuite nous devons compter avec des formes de la vie sociale qui se sont succédé dans le temps et que nous sommes empêchés de connaître par expérience directe. Tout homme peut se transformer en ethnographe et aller partager sur place l'existence d'une société qui l'intéresse ; par contre, même s'il devient historien ou archéologue, il n'entrera jamais directement en contact avec une civilisation disparue, mais seulement à travers les documents écrits ou les monuments figurés que cette société (ou d'autres) auront laissés à son sujet. Enfin, il ne faut pas oublier que les sociétés contemporaines restées ignorantes de l'écriture, comme celle que nous appelons « sauvages » ou « primitives », furent, elles aussi, précédées par d'autres formes, dont la connaissance est pratiquement impossible, fût-ce de manière indirecte ; un inventaire consciencieux se doit de leur réserver des cases blanches sans doute en nombre infiniment plus élevé que celui des cases où nous nous sentons capables d'inscrire quelque chose. Une première constatation s'impose : la diversité des cultures humaines est, en fait dans le présent, en fait et aussi en droit dans le passé, beaucoup plus grande et plus riche que tout ce que nous sommes destinés à en connaître jamais » (*Race et histoire*, brochures éditées par l'Unesco, 1952, pp.13-14, rééd. Paris, Gallimard, « Folio-Essais », 1987).

d'autres formes qui participent elles aussi à lui conférer sa réalité et sa signification propre.

Un livre, par exemple, produit nécessairement de la signification par une pratique humaine (la rédaction, la lecture, l'annotation, le commentaire, la citation, etc.), telle qu'elle est d'emblée pluri-déterminée par un réseau complexe de pratiques (l'impression, la diffusion, la vente, la conservation de l'objet, son classement dans une bibliothèque, et l'ensemble de toutes pratiques qui déterminent elles-mêmes, la rédaction, la lecture etc.).

L'un des principaux mérites des théories de la réception est d'avoir rappelé ce simple fait, comme le dit si bien Iser dans *L'acte de lecture*,

[Un livre] a deux pôles : le pôle artistique et le pôle esthétique. Le pôle artistique se réfère au texte produit par l'auteur, tandis que le pôle esthétique se rapporte à la concrétisation réalisée par le lecteur.¹

Et d'ajouter plus loin,

La lecture est interaction dynamique entre le texte et le lecteur. Car les signes linguistiques du texte et ses combinaisons ne peuvent assumer leur fonction que s'ils déclenchent des actes qui mènent à la transposition du texte dans la conscience de son lecteur.²

Néanmoins, la compréhension de cette pratique demeure trop subjectiviste. La pratique de production de significations et de sens, engagée par le lecteur, est comprise de manière *interne* par la relation du lecteur à sa propre activité.

Chacun des moments de la lecture est une dialectique de *protention* et de *réention* : entre un horizon futur vide qui doit être rempli et un horizon déjà fait mais qui ne cesse de s'estomper, de sorte que grâce au point de vue mobile du lecteur, les deux horizons internes du texte ne cessent de s'ouvrir pour se fondre l'un dans l'autre.³

¹ Wolfgang Iser, *L'acte de lecture – théorie de l'effet esthétique*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1985, p. 48.

² *Ibid.*, p. 198.

³ *Ibid.*, p. 205.

Au contraire les relations externes et sociales, qui la déterminent à se produire, si ce n'est celle virtuelle qui est entretenue avec l'auteur, ne sont pas définies.

Elle est de surcroît idéaliste, en prêtant un rôle quasi-actif à l'auteur absent, « l'auteur et le lecteur prennent donc une part égale au jeu de l'imagination »¹ ou encore « il s'ensuit que le lecteur est occupé par les pensées de l'auteur »². Or dans un livre, il n'y a pas d'auteur, il n'y a que du texte.

Ces derniers constats sont d'autant plus regrettables que cette théorie offre des matériaux tout à fait intéressants pour définir le rôle de l'imaginaire dans la pratique culturelle, ainsi que la fonction sociale de cette pratique, qui est de « transmettre les normes de l'action, de les inaugurer et de les justifier »³.

Nous y reviendrons.

Il faut ajouter qu'un livre tire sa signification de sa relation avec d'autres objets culturels, eux-mêmes définis par des pratiques humaines (le langage, les « répertoires » au sens que lui donne Iser, les dictionnaires, les autres livres qui opèrent inter-textuellement etc.).

En définitive, les formes culturelles quelles qu'elles soient : abstraites (La Culture ou les cultures continentales, nationales, régionales, locales, hégémoniques, émergentes, contestataires, etc.) ou concrètes (les manifestations culturelles déterminées), ne permettent pas de définir la réalité culturelle. Il semblerait, en l'état, que seules le peuvent les pratiques de production humaine qui ne sont, à vrai dire, rien d'autre que des forces déterminées.

¹ *Ibid.*, p. 199.

² *Ibid.*, p. 279.

³ Hans Robert Jauss, *La jouissance esthétique*, in *Poétique*, (39), 1979, p. 273.

3.1.2 Les pratiques de production culturelle existent et sont déterminées par et dans des systèmes de production

Mais la pratique de production humaine telle qu'elle opère dans les formes culturelles concrètes ne permet pas, à elle seule, de définir le culturel. Les exemples décrits précédemment l'indiquent déjà à demi-mots, encore faut-il le montrer.

Les formes culturelles concrètes (l'objet culturel pratiqué, les pratiques culturelles individuelles, et les manifestations collectives culturelles localisées et temporelles), sont déterminées comme processus de production.

Ce processus de production n'est pas anarchique. Il obéit manifestement à un certain nombre de règles, dont il est tout à la fois le produit, et, pour nombre d'entre elles, le support producteur et reproducteur.

Entre autres exemples¹, le triptyque « *La goutte de lait de Belleville* »², produit par Jean Geoffroy à la fin du XIX^{ème} siècle pour populariser la consultation des nourrissons, le montre de manière tout à fait explicite et objective.

Premièrement, le processus de production qui a déterminé le peintre à réaliser ce tableau s'est engagé suite à la commande amicale et commerciale du D^r Gaston Variot, c'est-à-dire par et dans une relation sociale déterminée. Celui-ci, chef de service à l'hôpital Hérold, puis à l'hôpital Trousseau, à l'hôpital Necker, et enfin à l'hôpital des Enfants-Assistés, crée *La goutte de lait* en 1892 dans le quartier populaire de Belleville. Pour illustrer d'une manière immédiate, donc plus efficace, le résultat des actions qu'il engage dans ce dispensaire, il commande un retable moderne illustrant les pratiques, et leurs bénéfiques, de la nouvelle médecine pédiatrique qu'il défend.

Ce processus de production est donc déterminé, entre autres, par trois autres processus de production interdéterminés ; celui de la médecine pédiatrique moderne en général³, celui du projet institutionnel des grands dispensaires d'instruire les

¹ Voir aussi, le tableau de « *La Vaccine* », produit par Constant Desbordes à la fin du 18^{ème} siècle, pour la campagne de vaccination des enfants contre la variole. (Cf. annexes, fig. 4).

² Cf. Annexes, fig. 5.

³ À ce moment-là, en effet, « La 3^{ème} République est attachée à construire une politique d'assistance. La santé de la mère et de l'enfant bénéficie en premier de ces mesures. La défaite

mères de nourrissons quant aux bienfaits de cette médecine émergente, et celui, enfin, de ce médecin en particulier (le D^r Gaston Variot), qui passe la (ou les) commande(s) d'une œuvre pour réaliser ce projet de communication général et institutionnel¹.

Deuxièmement, le processus de production du triptyque lui-même a été accompli par l'artiste *avec* le médecin. Si c'est bien Jean Geoffroy qui a accompli la pratique de peindre ce tableau (avec des outils, pigments, pinceaux, éclairage, local, etc., eux-mêmes produits par d'autres), c'est le D^r Gaston Variot qui en a imposé la forme générale – « *la distribution de lait* », « *la consultation* », « *la pesée* » – et qui a participé à l'élaboration de son dispositif scénique. Ainsi, « bien que décentrée », la représentation picturale du D^r Variot, « donne son axe à la composition du panneau central [« *la consultation* »], parce que c'est vers elle que se rejoignent les deux lignes, autour desquelles s'ordonne le groupement des personnages. Tant celle qui part en oblique du jeune enfant, en bas à droite, que celle, toute en ondulations, qui relie les visages des personnages du second plan »².

Troisièmement, le processus productif de la présentation de ce tableau achevé, qui lui confère sa valeur d'objet culturel collectif, est déterminé par un dispositif matériel d'exposition et de diffusion. D'une part, une mise en place matérielle et une mise en scène symbolique sont produites dans cet espace social déterminé qu'est le dispensaire pour qu'il soit vu, et diffuse son message. Puis plus tard, elles sont de nouveaux produites, dans le musée du dispensaire de Paris

française de 1870 a été mise en partie sur le compte de la faiblesse démographique du pays au regard de la puissante Allemagne, et la dépopulation est vécue depuis comme un « péril national ». Contre la mortalité des femmes en couches et la mortalité infantile s'engage alors une véritable croisade, dont certains médecins se font les plus ardents défenseurs. La spécialité des accoucheurs est la première à être reconnue en 1881. Les maternités hospitalières sont réaménagées selon les nouvelles normes hygiénistes de Pasteur. Puis toute une politique de suivi sanitaire de la petite enfance se met en place, avec la création des consultations de nourrissons et des dispensaires, qui vont devenir les laboratoires d'une discipline nouvelle : la puériculture » (Anne Nardin, *Naissance de la puériculture*, www.histoire-image.org, §1 de la première partie « contexte historique »).

¹ Il faut ajouter que cette commande particulière s'inscrit elle-même dans d'autres commandes du même type, puisque le D^r Gaston Variot s'est, par exemple, entouré de plusieurs artistes (outre Jean Geoffroy, José Frappa, et Édouard Letourneau) lorsqu'il crée en 1893 le *Journal de Clinique et de Thérapeutique Infantile* pour illustrer sa pratique médicale et ses bienfaits.

² *Ibid.*, §2 de la deuxième partie « Analyse des images ».

comme témoignage de l'Histoire d'une pratique et d'un système de production du soin. D'autre part, dès 1905, la reproduction de ce tableau est diffusée par une gravure, puis par une carte postale est imprimée, pour répandre plus largement encore son message.

Quatrièmement, le processus productif de la réception de ce tableau par les individus, constituant un public, est déterminé par leurs propres conditions d'existence matérielles. Ils sont d'abord déterminés à venir l'observer, mais surtout ils le voient, le comprennent, l'apprécient, ou ne l'aiment pas, d'après la production sociale et subjective de leurs goûts esthétiques¹. Il est aussi déterminé par les systèmes de production qu'ils produisent, qu'ils reproduisent, et qui organisent leurs pratiques quotidiennes. C'est ainsi, par exemple, qu'il peut être perçu comme l'expression de cette revendication nouvelle de « la toute-puissance du médecin dans l'art de prévenir, alors qu'il est si souvent vaincu dans l'art de guérir »², comme « détestable », ou « sublime », etc.

Le processus de production culturelle est donc non seulement, comme cela a déjà été montré dans ce travail, déterminé par des pratiques de productions, mais surtout par et dans des systèmes de production (dans le cas analysé ici, l'atelier du peintre, l'hôpital, la chaîne de diffusion des reproductions du tableau, et tous les autres systèmes sociaux qui en permettent le fonctionnement). Ces systèmes de production sont culturels, mais aussi économiques, industriels, artisanaux, agricoles, ou institutionnels.

Il faut ajouter que ce processus de production culturelle constitue déjà lui-même un système de production à part entière. En effet, il organise un ensemble dynamique de pratiques de production entre elles, pour produire des tâches productives et des produits déterminés qu'elles concourent toutes, activement et à leurs manières, à réaliser.

¹ Ce constat, qui est abondamment développé par P. Bourdieu dans *La distinction – critique sociale du jugement* (Paris, éditions de Minuit, « le sens commun », 1979), ne sera pas explicité ici.

² Adolphe Pinard, *Tarnier – éloge prononcé à l'Académie de Médecine dans sa séance annuelle du 15 décembre 1908*, Paris, Masson, 1908.

Il faut donc compléter ce précédant constat, de la détermination du processus de production culturel (c'est-à-dire, plus justement, de la détermination d'un système temporaire de production par d'autres systèmes de productions sociaux) par le constat suivant.

D'une part, le système de production culturel détermine les pratiques de production culturelles, et de l'autre ces pratiques ne peuvent être définies que par ce système.

De manière synthétique, les systèmes de production sociaux déterminent les systèmes de production culturels, les systèmes de productions culturels déterminent les processus de production culturels et les pratiques, et ces processus déterminent les pratiques culturelles.

C'est par ce réseau de déterminations que chacun de ces agencements productifs peut se définir ; toute définition qui fait abstraction de ce réseau est condamnée à demeurer abstraite.

Ainsi, s'il n'existe ni Culture universelle ni cultures particulières, il est manifeste qu'à l'inverse il existe à la fois des pratiques de production culturelles et des systèmes de production culturels temporaires ou durables déterminés par d'autres systèmes de productions sociaux.

3.1.3 Les pratiques de productions culturelles sont déterminées par des forces qui les agencent ; ses forces sont agencées par des systèmes de productions

Les précédentes descriptions ont montré que les pratiques de production culturelles entretiennent des relations de détermination avec les systèmes de productions culturels.

Sans entrer dans une description trop détaillée, qui sera l'objet des 2 sections suivantes 2.2 et 2.3, il importe avant de poursuivre de définir cette relation.

En effet, cette définition propédeutique semble maintenant nécessaire pour tirer l'ensemble des conséquences des observations empiriques qui ont été produites jusqu'alors. Cela ne signifie pas, bien entendu, que nous espérons en tirer toutes les conséquences possibles. Nous avons bien conscience que nous en sommes

actuellement incapables, dans la mesure où nous ne disposons, ni des outils intellectuels, ni de données suffisantes, pour le faire.

Cette définition sera aussi l'occasion de préciser un certain nombre de faits, la définition de quelques uns des principaux mots ou groupes de mots qui s'y rapportent, et de lever quelques malentendus qu'ils ne peuvent manquer de provoquer.

Premier constat – la pratique désigne la réalisation déterminée d'une action déterminée, c'est-à-dire une activité. En ce sens-là la pratique est une force. Mais non pas une force brute qui s'exerce anarchiquement, ou de n'importe quelle manière ; plutôt, une force orientée qui s'exerce dans une direction précise. Le matérialisme historique et dialectique en définissant cette force orientée comme praxis, c'est-à-dire « comme action par laquelle l'homme transforme le milieu naturel pour répondre à ses besoins, en s'engageant collectivement dans des structures sociales déterminées par les rapports de production, et déterminantes de son être et de sa conscience »¹, établit pour(-)quoi, et donc aussi vers quoi, elle est orientée². Même si nous ne pouvons que reconnaître la pertinence d'une telle définition il nous est encore ici impossible d'en montrer l'objectivité. Aussi nous limiterons-nous seulement à prédéfinir comment elle est orientée. Cette force est orientée par des déterminations qui la font s'engager, d'une certaine manière, pour réaliser un certain objectif.

Deuxième constat – ces déterminations sont elles-mêmes des forces, mais, une fois encore, non pas des forces brutes qui s'exercent anarchiquement ou de n'importe quelle manière, plutôt des forces orientées qui s'exercent dans une direction précise. Ainsi, cette force orientée qu'est la pratique est déterminée par des forces déterminantes. Il ne faut pas s'arrêter sur le caractère quasi-tautologique d'un tel constat, parce qu'il pose deux faits essentiels :

¹ *Le grand robert de la langue française*, 2^{ème} édition dirigée par Alain Rey, Paris, Dictionnaires Le Robert-Vuef, 2001, t. 5, p. 1081.

² La psychanalyse freudienne offre aussi, par une définition de cette force, comme pulsion *libidinale*, une réponse au pour quoi et au "vers quoi" de son orientation. Elle non plus, malgré sa validité, ne peut être intégrée pour le moment dans notre pratique de production discursive.

- la relation de détermination est une relation de *force* ;
- et cette relation de forces est produite à la fois par une force déterminante *et* par une force déterminée.

Cela implique deux conséquences :

- d'une part, qu'il n'y a pas en quelque sorte une force active et une forme passive modifiée par celle-ci ;
- et, d'autre part, que la détermination est une force concrète et non pas un principe abstrait.

Troisième constat – ces forces déterminantes sont en part naturelles et sociales. Elles sont naturelles, par exemple, lorsque le morceau de bois résiste au travail de transformation que l'artisan Fang accomplit pour produire un masque Ngil, ou lorsqu'un homme récolte son blé pour se nourrir. Elles sont aussi sociales, par exemple, lorsque ce même artisan Fang sculpte le bois d'une certaine manière pour obtenir une certaine forme, ou lorsque ce même paysan récolte, stocke, et transforme le blé d'une certaine manière déterminée pour obtenir un certain produit.

Quatrième constat – ces forces déterminantes sociales sont produites par la pratique de l'homme, puisque ce sont les hommes qui produisent ensemble (de) la société. Aussi, ces forces déterminantes qui déterminent les forces déterminées de la pratique de l'homme sont elles-mêmes déterminées par les forces déterminantes que cette pratique détermine. Ou, dit autrement, par ses forces déterminées, l'homme produit les forces déterminantes, qui réciproquement les déterminent.

Cinquième constat – c'est en produisant la société que les hommes produisent ces forces déterminantes, qui déterminent ses forces déterminées, et réciproquement déterminantes. En effet, c'est par les contraintes qu'ils composent, produisent et reproduisent (c'est-à-dire par les agencements de forces déterminés et déterminants imposés par le groupe, tels que, entre autres, l'interdit de l'inceste ou l'assignation à des tâches productives) que leurs forces sont réellement déterminées. C'est par l'assignation spécifique de produire une certaine tâche d'une certaine manière qui est imposée à leur force, que leur force est orientée. Or ces contraintes

sont elles aussi produites par les hommes. Et elles le sont, pour lui permettre d'orienter leurs forces afin de pouvoir constituer et maintenir un groupe.

Sixième constat – la société n'est qu'une structure d'agencement produite par les relations des forces des hommes ensemble, telles qu'elle est déterminée par les exigences de leurs collaborations. D'ailleurs pour éviter toute tentation et dérive idéaliste, qui feraient oublier que la société n'existe pas indépendamment de sa production par l'homme, ce terme doit être laissé de côté, au profit de celui de système de production social.

Septième constat : un système de production est :

- produit par les hommes tels qu'ils vivent ensemble pour satisfaire des besoins déterminés ;
- une structure d'agencement qui détermine les forces productives en leur offrant les moyens de leur production et en les soumettant à des rapports de production définis, pour produire les pratiques et les produits qui permettent de satisfaire ces besoins ;
- cette structure d'agencement telle qu'elle est produite par ses forces productives, pour reproduire leurs rapports de production, et garantir la pérennité de la satisfaction de ces besoins ;
- et enfin, une structure spécifique, d'agencement de la collaboration des pratiques humaines de production spécifiques, qui génère un produit spécifique.

Huitième constat – le système de production social qui produit (de) la société peut, non seulement, être défini tel quel, mais surtout, établi comme le système de production général commun à tous les systèmes de productions sociaux spécifiques.

Ayant précisé comment le système de production social détermine les pratiques sociales par lesquelles il est produit et reproduit, et constaté que tous les systèmes sociaux spécifiques ont en commun la structure d'agencement de ce système, la réponse à notre question est maintenant partiellement résolue. Le système de production culturel détermine les pratiques culturelles de la même

manière que le système de production social. Mais le système de production culturelle ne s'identifie pas au système de production social, il est un système de production social spécifique. Comment donc se définit sa spécificité ?

3.1.4 La spécificité sociale du système de production culturelle

Cette spécificité semble tout particulièrement difficile à définir, parce qu'à chaque fois qu'il y a concrètement du culturel quelque part, il y a aussi nécessairement et d'emblée du social. Et réciproquement à chaque fois qu'il y a du social, il y a immédiatement et du même coup du culturel. Et cela ne se dément jamais quelle que soit la manifestation historique observée.

Si l'on considère par exemple une pratique éminemment sociale comme la prohibition de l'inceste, on y retrouve au moment même une manifestation du culturel. Comme le fait remarquer Lévi-Strauss entre autres :

- d'une part, « la prohibition de l'inceste constitue une règle, mais une règle qui, seule entre toutes les règles sociales, possède en même temps un caractère d'universalité [parce que] cette interdiction, sanctionnée par des pénalités sans doute variables, est toujours présente dans n'importe quel groupe social »¹. Plus que cela cette règle, pour autant qu'elle « n'est instaurée que pour garantir et fonder directement ou indirectement, immédiatement ou médiatement, un échange »² se définit comme le fondement du lien social ;
- mais réciproquement, d'autre part, elle est d'emblée l'expression historique du « passage du fait naturel de la consanguinité au fait culturel de l'alliance »³.

À l'inverse, si l'on considère une pratique proprement culturelle comme la production artistique de Raphaël on y observe réciproquement du social, et donc certaines de ses structures les plus fondamentales comme la division du travail.

¹ Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1967, p. 10.

² *Ibid.*, p. 60.

³ *Ibid.*, p. 35.

Si l'on compare les travaux artistiques de « Raphaël à [ceux de] Léonard de Vinci ou [du] Titien, [on peut] constater combien les œuvres du premier furent conditionnées par la splendeur de Rome à cette époque, splendeur à laquelle elle s'était élevée sous l'influence florentine, celles du second par la situation particulière de Florence, celles du troisième, plus tard, par le développement différent de Venise. Raphaël, aussi bien que n'importe quel autre grand artiste, a été conditionné par les progrès techniques que l'art avait réalisés avant lui, par l'organisation de la société et la division du travail qui existaient là où il habitait, et enfin par la division du travail dans tous les pays avec lesquels la ville qu'il habitait entretenait des relations. Qu'un individu comme Raphaël développe ou non son talent, cela dépend entièrement de la commande, qui dépend elle-même de la division du travail et du degré de culture atteint par les individus dans ces conditions. »¹.

Dans un cas (manifestation nécessaire du social dans le culturel) cela peut sembler tout à fait compréhensible, dans la mesure où le système de production culturelle est un système de production social. Mais dans l'autre (manifestation nécessaire du culturel dans le social) cela l'est beaucoup moins...

Parce que cette coprésence nécessaire du culturel au social rend impossible leur distinction immédiate et interdit par conséquent la production d'une définition facile de chacune d'elles, il peut être tentant de recourir à un tour de passe-passe intellectuel "différentialiste" Nature/Culture, en thématissant, par exemple, la différence entre les sociétés animales des grands singes, en principe pré-culturelles, et les sociétés humaines culturelles.

Cela permettrait en effet de constater, et donc de décrire, ce que ces sociétés ont (le social) et n'ont pas (le culturel) en commun. Malgré le caractère très tentant de l'entreprise, et de la grande légitimité dont elle jouit dans la tradition philosophique, il faut à tout prix éviter de l'engager pour contourner cette difficulté ; et cela pour deux raisons principalement.

Non seulement, cette différence (Nature/Culture ou sociétés naturelles/sociétés culturelles), telle qu'elle s'exprime de manière radicale chez Hegel, Marx², ou Kojève¹ et relative, chez Lévi-Strauss², etc., est sujette à caution.

¹ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, trad. H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard, R. Cartelle, annotée par G. Badia, Paris, Les éditions sociales, 1968, p. 433.

² « Notre point de départ, c'est le travail sous une forme qui appartient exclusivement à l'homme. Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et l'abeille confond par la structure de ses cellules de cire l'habileté de plus d'un architecte. Mais ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la

Comme l'ont montré Rubaugh Duane dans *Language Learning by a Chimpanzee* ou Leakey et Lewin dans *Les origines de l'homme*, « la faculté de communication de Washoe [une femelle chimpanzé] avec ses tuteurs, confirme la conscience de soi des chimpanzés. Les éducateurs placèrent la guenon devant un miroir et lui demandèrent par le langage des signes qui était le chimpanzé qui s'y reflétait. Elle répondit "Moi Washoe". »³. A cela s'ajoute que les chimpanzés, outre leurs talents cognitifs d'analyse, montrent une réelle faculté, à la manipulation mentale des objets dans l'environnement comme l'utilisation de l'*American Sign Language*⁴ (composé de cent cinquante mots symbolisés par divers types de signes ostensibles et utilisables), et la création, l'utilisation et la réutilisation d'outils.

Mais surtout elle est une *petitio principii*. Alors qu'elle cherche à établir *a posteriori* les distinctions rigoureuses de la Culture et de la Nature, afin de les définir spécifiquement, elle pose *a priori* dans ses prémisses leur distinction réelle, qu'elle ne cherche, et d'ailleurs que dans certains cas seulement, à confirmer par les faits qu'après coup.

cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur. Ce n'est pas qu'il opère seulement un changement de forme dans les matières naturelles ; il y réalise du même coup son propre but dont il a conscience, qui détermine comme loi son mode d'action, et auquel il doit subordonner sa volonté » (Marx, *Le Capital* in *Œuvres I – Économie I*, édition établie par M. Rubel, trad. J. Roy et M. Rubel, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1963, p. 728).

¹ « L'homme est conscience de soi. Il est conscient de sa réalité et de sa dignité humaine, et c'est en ceci qu'il diffère essentiellement de l'animal, qui ne dépasse pas le niveau du simple Sentiment de soi. L'homme prend conscience de soi au moment où – pour la première fois – il dit : "Moi". Comprendre l'homme par la compréhension de son "origine", c'est donc comprendre l'origine du Moi révélé par la parole ». (Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Idées », 1947, p. 11).

² « Partout où la règle se manifeste, nous savons avec certitude être à l'âge de la culture. Symétriquement, il est aisé de reconnaître dans l'universel le critérium de la nature. Car ce qui est constant chez tous les hommes échappe nécessairement au domaine des coutumes, des techniques et des institutions par lesquelles leurs groupes se différencient et s'opposent. » (Lévi-Strauss, *loc. cit.*).

³ Leakey Richarde et Lewin Roger, *Les origines de l'homme*, trad. P. Champendal, Paris, Flammarion, « Champs », 1895.

⁴ Pour une description plus détaillée de ce type de langage voir *The History of American Sign Language* de Carol Dickens, Lulu.com, 2008.

En l'état, cette co-présence nécessaire du culturel au social ne peut être comprise que par une seule hypothèse "logique"¹ minimale :

- le culturel, sans s'identifier au social, est sa codétermination nécessaire et inaliénable, au même titre que le recto et le verso d'une même feuille.

En analysant l'ensemble des exemples, à l'aune des faits et des définitions qui ont été produits jusqu'alors, cette codétermination se définit comme suit :

- (recto) le système de production social, lui-même produit et reproduit par les forces humaines collaborant ensemble, produit et reproduit l'agencement matériel général ou la structure matérielle générique, qui détermine la pratique déterminée des forces de productions, les forces déterminantes des rapports de production, et les produits
- (verso) le système de production culturel en produit les systèmes de codes-signifiés. Ou, dit autrement, le système de production culturel produit les systèmes de codes-signifiés du système de production social.

3.1.5 Ce que désigne le concept de "systèmes de codes-signifiés"

Il serait aisé de définir ce concept en établissant d'abord la signification propre à chacun de ces deux mots, telle qu'elle est déterminée dans le système du langage et qu'elle est établie dans les dictionnaires, pour montrer *ensuite* qu'elle désigne bel et bien une réalité. Mais ce serait-là procéder à rebours avec tous les risques que cela représente. Un mot signifie toujours une pratique ou un ensemble de pratiques. C'est donc de la pratique elle-même qu'il faut partir, et du processus pratique de sa signification, pour désigner rigoureusement ce qu'un mot signifie. En faisant l'inverse, conformément à la croyance idéaliste de l'autonomie et de la réalité indépendante des mots, ce n'est pas la pratique elle-même que l'on risque de

¹ « Logique » signifiant ici « seulement déduite des règles logiques du langage ».

trouver mais bien plutôt ce que les hommes en « disent, s'imaginent et se représentent »¹ par leurs pratiques imaginatives² de production discursives.

Le code de la signalisation routière³ est sans équivoque possible un code. Plus que cela, il désigne un code qui se comprend d'emblée à partir de la pratique courante, concrètement expérimentée, et collective de ce code, à savoir la pratique d'utilisation de la route. Si l'on considère dans la réalisation effective de cette pratique (en utilisant par exemple notre voiture sur une route départementale) l'une des manifestations de ce code (entre autres, le panneau interdit de tourner à droite) plusieurs de ses déterminations essentielles sont observables.

Tout d'abord, cette manifestation matérielle est un signe, ou plutôt un système de signes (un cercle rouge dans lequel s'inscrit une flèche noire coudée et barrée, sur un fond blanc).

Ce système de signes est fixé sur un support matériel d'une manière déterminée (un cercle de métal avec des bords bombés, dont l'une des faces est marquée de ce signe, et dont l'autre est dotée d'un dispositif de glissière et de bride pour le tenir à un mât). Les différentes pièces qui composent ce support ont été produites par un système de production industriel et sont entretenues par les services de la voirie.

Ce type de manifestation matérielle du signe "interdit de tourner à droite" se retrouve sur d'autres supports matériels du même type dans d'autres endroits. Elle n'est donc pas seulement produite, mais aussi reproduite.

¹ Karl Marx Karl et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande* in *Œuvres III – Philosophie*, éd. établie par Maximilien Rubel, trad. M. Rubel, Louis Évrard et Louis Janover, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1982, p. 1056.

² C'est-à-dire qui ne définissent pas le réel, plus exactement le réel tel qu'il est, comme le font, par exemple, les discours phantasiaques délirants et/ou créatifs ou encore les discours idéologiques réactionnaires, conservateurs ou révolutionnaires (cf. *infra* 2.3).

³ Nous choisissons de décrire en premier lieu ce code parce qu'il est plus facile de le présenter au lecteur que d'autres codes plus complexes comme le code totémique ou du droit institutionnel, et qu'il est réciproquement plus facile pour le lecteur de l'appréhender et de le comprendre que d'autres codes moins courants, comme celui de la notation des parties d'échecs en autres exemples (cf. Annexes fig. 6 & 7). En somme, nous le choisissons pour ses qualités pédagogiques.

Ce système de signe détermine de la même manière la majorité des pratiques de l'utilisation de la route avec un véhicule ; lorsqu'il y a un panneau "interdit de tourner à droite", la majeure partie des usagers ne tournent pas à droite.

Mais ce n'est pas le panneau lui-même qui, mécaniquement par l'exercice d'une force physique, détermine l'usager à ne pas tourner à droite. C'est l'usager qui, décodant la signification de ce système de signes, continue tout droit, ou tourne à gauche, plutôt qu'à droite. En ce sens, ce système signalétique n'a pas de signification propre (lui il ne dit rien et ne veut rien dire), mais prend sa signification par une pratique de décodage, qu'alors il a contribué à déterminer. Et lorsque cette pratique de décodage est impossible, par exemple lorsque nous ne connaissons pas le système de signes du panneau que nous rencontrons, cette opération de signification et tous les effets pratiques qu'elle détermine ne se produisent pas¹.

Cette pratique de décodage est elle-même déterminée par un système de systèmes de signes, qui a été appris et retenu (dans ce cas, la signification de l'ensemble des panneaux signalétiques du code de la route²).

C'est d'ailleurs ce système de systèmes de signes en tant que tel, avec les règles qui président à sa production et à son organisation interne (triangle rouge sur fond blanc=danger=être vigilant, rond rouge sur fond blanc=interdiction=ne pas faire, complétés le cas échéants par d'autres signes, icônes, signes numériques, signes linguistiques etc.), qui seul autorise l'opération de décodage. Cela pour deux raisons. D'une part, ce système organise ces systèmes de signes entre eux et les distingue les uns des autres. Les panneaux d'interdiction partagent les mêmes signes distinctifs (cercle rouge sur fond blanc), qui les distinguent des autres panneaux "attention danger", "obligation", "direction", etc. Ils ont tous aussi un ou des signes qui les distinguent de tous les autres panneaux d'interdiction : la barre blanche pour

¹ Cf. Annexes fig. 8 et 9. Avant de lire leurs définitions en dessous, il est très instructif de se demander ce que nous ferions effectivement face à de tels panneaux de signalisation routière. Il est plus que probable, qu'incapable de les décoder, l'usager adoptera une pratique différente de celle qu'ils déterminent.

² Cf. Annexes fig. 10.

le sens interdit, le schéma d'un véhicule pour le panneau interdit à tout véhicule... D'autre part, c'est ce système en tant que système qui entretient une relation globale avec les autres systèmes de signes, linguistiques, numériques, schématiques etc.

Enfin, lorsque l'on considère les manifestations de ce code de signalisation routière, non plus de manière synchronique, mais diachronique, un dernier constat s'impose. Ce code n'est pas seulement encodé lors de son premier processus de production historique, c'est-à-dire lors de la production d'un code précis pour déterminer une pratique précise ; ici, la production d'indications par un panneau, ou l'utilisation de la route par les usagers. Il n'est pas seulement non plus codifié¹ (organisé de manière interne en système cohérent de signes) ou décodé (appris, transmis et utilisé). Il est aussi recodifié.

En effet, avec le changement des pratiques de conduites, des systèmes routiers et de leurs usages, qui sont déterminés par le code de la route, la signalétique routière est modifiée².

En synthèse, le code signalétique du code de la route est un système de systèmes de signes qui n'a pas de signification interne, et qui détermine les pratiques des usagers de la route par des pratiques d'encodage (production du code à partir des pratiques les plus fonctionnelles), de codification (organisation interne de ce système de systèmes de signes), de recodification (modification du code pour

¹ Pour bien comprendre, de manière immédiate, la différence entre les pratiques d'encodage et de codification, l'exemple du processus chronologique de rédaction du Coran semble tout à fait désigné. Le processus d'encodage désigne la transformation en codes d'une pratique déterminée, dans ce cas la production de discours oraux par Muhammad ibn'Abdallah (Mahomet) des révélations que lui a faites l'"ange" Gabriel (Jibril) suite à son apparition "surnaturelle" (vers 610, et narrée dans la sourate 96 « Le caillot de sang »), et de la retranscription écrite de ces discours oraux par des scribes (principalement, Zaïd ibn Thabit). En ce sens les pratiques d'encodage, dans ce cas, produisent les *hadiths*, les « conversations », « récits » ou « propos » des pratiques discursives (*sunna*) de Muhammad ibn'Abdallah (entre 610 et 632). La codification désigne, quant à elle, l'organisation des systèmes de codes produits par ces pratiques d'encodage. C'est-à-dire, dans ce cas, la production de ce système qui organise ces *hadiths* entre eux de manière cohérente : le Coran. Cette opération pratique de codification se produit principalement au cours de deux mises en forme successives de ce système par le Calife Othman (aux alentours des années 650) et par le gouverneur d'Irak al-Hajjaj (au début du VIII^{ème} siècle). Cet exemple permet d'ajouter que la pratique d'encodage et de codification entretiennent une relation chronologique ; l'encodage précède toujours la codification.

² À l'aide, par exemple, d'un ouvrage comme celui de Marina Duhamel, *Un demi-siècle de signalisation routière en France 1894-1946*, AMC Éditions, Presses de l'École nationale des Ponts et chaussées, 1994.

codifier de nouvelles pratiques), et de décodage (production et reproduction de la signification du système de signes de ce code).

Cette définition particulière de ce code particulier qu'est celui de la route produit l'ensemble des structures déterminantes du code en général¹. Il faudrait dire plus justement, et une fois encore, « système de production de codes » et non « codes », puisque le code n'existe que par des pratiques sociales (l'encodage, la codification, la recodification, le décodage) produites dans un système de production social et déterminées par lui.

C'est d'ailleurs pour cette raison-là principalement que l'on y ajoute la notion de signifié. Le système de production de codes n'est jamais autonome et abstrait. Il est toujours le système de signes codifié d'autres systèmes sociaux de production, qui prend sa signification par une pratique concrète et pour la pratique qu'il détermine en retour. En ce sens-là, il est à proprement parler signifié en un double sens. Il est produit comme signe renvoyant *nécessairement* à autre chose que lui-même : la pratique. Et il détermine la pratique en la renvoyant d'emblée à autre chose qu'elle-même : les déterminations astreignantes, qui ne sont que des signifiés au sens saussurien du terme, qu'elle s'impose à elle-même, au moment même où elle produit la signification du code en le décodant.

¹ Partir de la pratique offre un avantage certain à celui qui veut éviter de produire des élucubrations théoriques infalsifiables dans son discours. Mais elle présente un sérieux inconvénient lorsqu'il s'agit d'induire une définition générale à partir de la, ou des, définition(s) particulière(s) que sa description permet de produire. Dans la pratique philosophique, pour valider le passage du particulier au général, il ne suffit pas de dire « dans telles conditions déterminées d'observation et d'expérimentation, nous avons observé tel(s) fait(s) et enchaînement(s) de faits, dont nous tirons telle(s) définition(s) générale(s), et telle(s) loi(s) générique(s) ». Peut-être est-ce parce que nous travaillons avec un langage qui se réinvente à chaque fois, ou parce que les conditions de notre expérience sont difficilement objectivables et codifiables de telle sorte que les autres ne peuvent pas rigoureusement falsifier notre discours pour confirmer ou infirmer la valeur générale de ses observations particulières. Quoi qu'il en soit c'est toujours à celui qui parle ou écrit de faire ce travail. Il s'agit donc pour confirmer la généralité de cette définition de produire d'autres exemples. C'est-là ce que nous nous proposons de faire dans les paragraphes suivants.

3.1.6 Les systèmes de production culturels concrets, comme systèmes de production de codes-signifiés, se définissent par leur Histoire

Sont maintenant sommairement définis les systèmes, de codes-signifiés et de production de codes-signifiés, c'est-à-dire de production culturelle.

Mais jusqu'alors il n'en a été proposé qu'une définition synchronique, sans pousser plus avant leur définition diachronique, dont une description n'a été qu'esquissée dans le paragraphe précédent. Or c'est l'Histoire de ces systèmes qui permet de définir, non plus seulement comment ils fonctionnent aujourd'hui dans tel ou tel système de production social, mais aussi pourquoi ils fonctionnent comme ils fonctionnent aujourd'hui, pourquoi ils peuvent fonctionner autrement, et même comment ils pourraient fonctionner autrement...

L'Histoire de ces systèmes en détermine une définition plus complète, voire plus réelle¹, et permet de comprendre comment les modifier².

Cela a son importance dans le cas du problème général qui est traité ici – la définition de la fonction de la pratique de production de discours philosophiques pour le système de production culturelle en particulier et social en général.

Il a été établi en introduction que la fonction sociale du philosophe est aujourd'hui à l'arrêt. Si l'on considère, comme c'est le cas dans ce travail, qu'elle est déterminée par le système de production culturelle et en dernière instance par le système de production social, il faut donc aussi considérer du même coup que la détermination de cet arrêt se produit dans ces deux systèmes, ou *a minima* dans la relation que cette pratique, déterminée par le système de production de discours philosophiques, entretient avec chacun d'eux.

En ce sens, se doter des outils pour pouvoir accomplir des modifications si ce n'est des systèmes de production culturels et sociaux eux-mêmes³, tout au moins

¹ Cf. *infra*, § 12.

² Ça, c'est Marx qui nous l'apprend.

³ Marx et Althusser montrent que, par la compréhension de cette Histoire, cette modification des systèmes de production peut légitimement prétendre se réaliser aussi dans les systèmes de production culturels (par la critique de l'idéologie) et sociaux (en définissant et en dépassant la lutte des classes qui se joue *théoriquement* dans l'idéologie en général ainsi que philosophique en particulier, et qui se produit *pratiquement* dans la société). Une telle ambition, puisque la critique

dans la relation qu'entretiennent ces systèmes avec le système de production philosophique, ne peut qu'être une nécessité vitale pour nous.

Pour permettre à notre pratique de réaliser, dans la mesure de ses moyens, la tâche descriptive d'objectivation (définir la fonction sociale du philosophe) et l'objectif prescriptif de subjectivation par la pratique philosophique (comment faire de la philosophie aujourd'hui) que nous nous sommes fixés en préambule, il ne pourra donc en être autrement. Il nous faudra comprendre cette Histoire.

Même si nous ne sommes pas en mesure de définir actuellement cette Histoire, ce que nous ferons à l'aide de Marx et de Freud principalement dans les trois sections suivantes, nous voudrions montrer par l'étude d'un cas précis à quel point elle est nécessaire à la définition du système de production culturelle.

Le cas auquel nous nous intéresserons ici est le mât-totémique¹ tel qu'il peut être produit, entre autres, par les sociétés amérindiennes Haïdas des villages de Haïda Gwaii (entre autres, Haina, Kaisun, Kayang, Masset, Skungwai, Tanu) et Haïdas-Kaïganis (Howkan ou Kasaan) situés principalement dans les îles de la

de l'idéologie et la lutte *théorique* des classes se produit dans la philosophie, donne à la philosophie une fonction sociale particulièrement centrale et décisive dans la société. Nous montrerons que, même si nous avons voulu partager cette haute et enthousiasmante vision qui a bien plus de prix à nos yeux que la recherche abstraite et idéaliste de La Vérité, cette définition de la fonction sociale du philosophe ne correspond pas à la réalité historique de la fonction sociale du philosophe. Nous ne disons pas qu'elle n'est pas réalisable, parce que l'Histoire n'est pas surdéterminée et qu'elle est produite par l'homme, nous disons seulement qu'elle est l'expression d'une aspiration qui ne s'est pas encore réalisée. Quant à dire qu'il faut y adhérer pour qu'un jour elle se produise, c'est pour l'heure plus l'expression d'un choix individuel et subjectif que d'une nécessité sociale et objective. Nous ne le faisons pas... Ou plutôt, nous ne le faisons pas *pour l'heure*, parce qu'il nous semble que pour que la philosophie puisse accomplir effectivement cette tâche, et pas seulement "toute seule de son côté", elle doit déjà reconquérir sa fonction sociale historique que nous définirons, et la réaliser dans sa société contemporaine par un *renouvellement radical de ses pratiques*. Cette adhésion ne nous semble pas en ce sens impossible, mais condamnée en l'état actuel du système de production philosophique à demeurer assez improductive socialement parce qu'il est à l'arrêt et ne jouit pas du pouvoir social nécessaire à la réalisation d'un tel programme. En définitive, cette adhésion serait prématurée.

¹ Cf. Annexes fig. 10, 11, 12 et 13. Il est possible d'observer *in situ* une douzaine de mâts funéraires, auxquels manquent les objets rituels, les os, les planches frontales, qu'ils comportaient autrefois, dans le village de Ninstints (anciennement Skungwai) déclaré en 1983 patrimoine mondial de l'Unesco. Nous choisissons une fois encore un objet culturel qui n'est pas lui-même linguistique, comme dans le cas précédent et à la différence par exemple du *codex Iustinianus* ou *codex legum* que l'on peut décrire à partir de l'édition de 1612 du *Corpus Juris Civilis Justinianei* (édition J. Pillehotte, dite du « Lion moucheté »), parce que son système de codes-signifiés est plus immédiatement ostensible et comme à découvert, alors que les systèmes linguistiques le masquent.

Reine Charlotte, et sur les côtes Ouest du Canada, Nord des États-Unis, et Sud-est de l'Alaska¹.

De manière générale, les villages haïdas permanents étaient constitués d'une ou de deux rangées de maisons se déployant le long de plages ou de rivières. Lors de sa visite du village de Tanu en 1878, Dawson découvre un nombre considérable de mâts-totémiques.

Le village comprend peut-être douze ou quatorze des grandes maisons typiques de la côte, il est hérissé d'un ensemble de 32 mâts-totémiques debouts dans le village, de tous âges, hauteurs et styles.²

Ces mâts « où sont sculptées des figures grotesques³, sont partagés en deux grandes catégories et sont désignés sous les noms de *kexen* et *xat* ». Le *kexen* est « élevé sur la façade de chaque maison, et presque toujours un trou ovale qui sert de porte d'entrée y est pratiqué à la base ». Ce mât-totémique « comprend le totem du propriétaire », ainsi que la généalogie de sa lignée, présentés par un *empilement* de la base vers le sommet de figures grotesques groupées les unes près des autres. Le *xat* est élevé, en périphérie des habitations « à la mémoire des morts »⁴.

Même s'il avoue qu'il lui « est impossible de donner la signification précise de ces sculptures »⁵, d'où sans nul doute cette répétition de l'adjectif « grotesques »

¹ Nous ne nous intéresserons dans ces sociétés qu'à ce type d'objets culturels, et aux relations qu'ils entretiennent avec les systèmes de productions sociaux. Pour une description détaillée de ces sociétés elles-mêmes, voir le volume 6 *Subarctic* du fameux *Handbook of North American Indians* produit sous la direction de June Helm (Washington, Smithsonian Institution, 1981, 837 p.), pour une description plus synthétique qui se rapprocherait le plus de notre démarche, voir *L'art Haïda* de George F. MacDonald (Maisonneuve & Larose, 1996, 242 p.), et pour un récit ethnographique de découverte de cette société, le captivant (bien que daté) *Rapport sur les Îles de la Reine-Charlotte* de Georges M. Dawson (in *Rapports des opérations de 1978-79*, (trad.), de Alfred R. C. Selwyn, Montréal, commission géologique du Canada, pp. 1-275).

² Georges M. Dawson, *op. cit.*, p. 135.

³ Généralement d'animaux (l'aigle, la baleine, le castor, le corbeau, le loup, l'ours, et le requin, entre autres).

⁴ *Ibid.*, p. 176.

⁵ *Ibid.*

pour qualifier les figures qui les composent, il décrit certains des usages sociaux les plus visibles qu'elles déterminent¹.

Le mâ-totémique est toujours lié à un animal totémique que tous les individus d'un même lignage (matrilinéaire) considèrent comme leur ancêtre commun. Les individus qui partagent ce totem, tel que les mâs totémiques d'un lignage en particulier l'indiquent, sont liés *par ce totem* et astreints à des relations pratiques d'obligation réciproques.

Deux individus d'un même totem ne peuvent pas se marier », ni « avoir de relation sexuelle ensemble », que ce soit « dans leurs villages, dans leurs tribus ou dans la nation.²

Cette indication supplémentaire ne peut se comprendre que si l'on sait que le totem n'est pas topique et que plusieurs villages ont le même totem. S'ajoute à ces deux premiers interdits, celui de tuer un individu du même totem, ainsi que des usages et des obligations.

Lorsqu'un étranger au village cherche une maison où être accueilli, les occupants de celle(s) dont le mâ-totémique indique son totem sont obligés de l'accueillir, et si un individu est pris comme esclave lors d'une expédition guerrière et emmené dans le village de ses ravisseurs, il est du devoir de quelqu'un de son totem, homme ou femme, [...] d'offrir de racheter sa liberté.³

Il relève enfin que ces mâs-totémiques sont produits et transformés principalement lors des *potlatches*⁴, et (ou) lors de l'institution d'un chef, lors de la mort d'un personnage influent (chef ou chamane), et lors de rites d'initiation.

¹ Nous ne parlerons pas ici du système de propriété longuement décrit par Dawson qui est lui aussi directement déterminé par le totem (les règles de propriété, de partage, de prêt et de legs des objets utilitaires, cérémoniaux, ou magiques, ainsi que des maisons et des espaces de production – de pêche, de chasse, d'artisanat, de cueillette, etc. – sont fixées par le *totem* ou plutôt son mythe oral), parce qu'il n'entretient pas directement de lien avec le mâ-totémique.

² *Ibid.*, p. 160.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 150.

Cette description monographique et synchronique du peuple Haïda confirme l'ensemble des faits qui ont été établis jusqu'alors, ainsi que la définition préliminaire du phénomène culturel qui a précédemment été produite.

Le mât-totémique en tant qu'objet social et culturel est bien, non seulement, un système de codes-signifiés du système de production social, mais surtout un système qui se produit par des opérations pratiques d'encodage, de codification, de recodification et de décodage.

En effet, il est produit en tant qu'objet dans un système de production par un ensemble de pratiques collectives déterminées par ce système, c'est-à-dire par cet agencement de forces déterminantes qui organise l'activité productive de chacun à l'égard de tous les autres. Comme le décrit Dawson qui assiste au processus de production et d'édification d'un mât totémique¹, les uns produisent la matière brute, d'autres la transforment, d'autres produisent la nourriture pour ces travailleurs, d'autres produisent les incantations pour lui conférer son pouvoir "magique", et tous se réunissent enfin lors de son édification pour une grande fête.

Cet objet est produit, d'après un code préexistant, comme système de signes particuliers qui codifient cette pratique déterminée telle qu'elle a lieu historiquement, ou dit autrement qui transforme en code-signifié des événements (le totem produit une nouvelle organisation entre les figures et dans les figures totémiques, il est marqué de nouveaux anneaux de *potlatches*, etc.).

En tant que système de codes-signifiés, il détermine en retour les pratiques des individus qui le décotent (l'étranger lorsqu'il arrive dans un village et sait où il pourra être accueilli et protégé, la captif, les villageois, et les membres de la lignée du totem dont ce mât-totémique est en quelque manière une bricole d'histoire inscrite dans son Histoire). Mais le mât-totémique ne se décode pas seul par lui-même une fois encore.

Dit autrement, il n'a pas de signification. Il se décode, en pratique, grâce à ce système de codes auquel il est intimement lié, celui des usages, des obligations, des

¹ Georges M. Dawson, *On the Haida Indians of the Queen Charlotte Islands*, trad. française non déterminée, Geological Survey of Canada, 1880, pp. 103-189.

interdits, et de la généalogie consignés dans le mythe oral propre à la lignée totémique. En ce sens le mâ-totémique est un système de codes-signifiés qui est déterminé, tout autant qu'il détermine, l'ensemble du système de production social¹.

Mais lorsque l'on a dit cela, c'est-à-dire lorsque l'on a établi en quoi il est à la fois social *et* culturel et vérifié la pertinence de notre définition du culturel, l'appréhension de ce phénomène demeure toujours extrêmement réduite (bien que synthétique et objective), un peu à la manière d'un physiologiste qui, étudiant le fonctionnement des organes du corps humain et leurs relations, n'en connaîtrait pas rigoureusement la disposition et l'évolution dans le corps réel d'un homme réel.

En montrant comment elle fonctionne en général, (un peu comme si notre physiologiste avait établi que les systèmes pulmonaire, cardio-vasculaire et sanguin déterminent en général l'oxygénation de l'ensemble des cellules du système organique d'un individu et en particulier du système nerveux central et périphérique, et, que réciproquement celui-ci détermine en général la respiration, le battement du cœur, et la composition du sang), la relation de codétermination du système de production social et du système de production culturel a été définie,.

Mais cette définition ne précise pas *pourquoi* elle fonctionne comme elle fonctionne, dans des systèmes de productions sociaux et culturels topiques et historique (par exemple celui du village Haïda de Tanu à la fin du XIX^{ème} siècle en particulier, ou du village occitan de Montailou au début du XIII^{ème} siècle en particulier).

Apparaît d'emblée, ce que cela aurait de problématique dans le cas du physionomiste, alors incapable de définir pourquoi ces systèmes se différencient, et, donc par extension, pourquoi ils fonctionnent comme ils fonctionnent.

Et cette interrogation supplémentaire n'est pas gratuite, ni superflue, bien au contraire.

Parce que, non seulement, sans ce pourquoi la définition de la relation de codétermination du social et du culturel est condamnée à demeurer générale (fait 1),

¹ Il est entendu que ce n'est qu'un aperçu extrêmement réduit de l'ensemble des usages, obligations et interdits, dont il est le système de codes-signifiés, qui est produit ici.

et à ne pas pouvoir définir autrement que de manière descriptive la spécificité de chacun des phénomènes culturels qu'elle observe (fait 2) : « d'un côté le fait 1, le culturel est le système de codification du social] ... [de l'autre le fait 2, il y a différents systèmes de productions sociaux et culturels ».

Dans ce cas manque une part essentielle de la définition, à savoir la relation que ces deux faits entretiennent.

Mais surtout, parce que ne pas pouvoir définir autrement que de manière générale la relation de ces systèmes, et de manière descriptive les systèmes culturels historiques et topiques particuliers, revient à ne définir aucun d'eux tels qu'ils sont réellement. Dans les faits, un système de production topique et historique produit toujours des codes-signifiés particuliers, qui le distinguent de tout autre, et reproduit d'une certaine manière déterminée des opérations pratiques générales, ainsi qu'une relation générale de codétermination avec le système social. Et, réciproquement, les systèmes de production culturels et sociaux sont toujours historiques, topiques et particuliers. En ce sens, il est nécessaire de définir ce "et", c'est-à-dire la relation qu'entretiennent le général et le particulier, au risque en fin de compte de ne définir réellement aucun des deux.

Cette relation c'est l'Histoire produite par l'homme, ou plus précisément les processus humains de production historiques et topiques. Ce sont eux qui déterminent, à la fois, le particulier et le général, et qui, à la fois, répètent de mêmes agencements des forces productives et les différencient.

Dans le cas de la description monographique et synchronique des "sociétés" Haïdas et de leurs mâts-totémiques que produit Dawson, c'est l'absence de la définition de leur Histoire et de leurs histoires qui en détermine une compréhension très instructive mais en définitive très partielle. D'où le qualificatif « grotesque » revenant à chaque fois qu'il parle des figures totémiques ou son aveu de l'impossibilité de définir leurs significations, ou encore son incapacité à en définir les différences.

Pour définir leurs significations, il est nécessaire de comprendre et de définir leurs histoires, c'est-à-dire le système de codes-signifiés des mythes totémiques tels

qu'il est produit et reproduit au cours de leur Histoire comme encodage, codification, recodification et décodage de cette Histoire. Il s'agit par exemple de comprendre que :

Le totémisme est le culte d'une espèce, généralement animale (mais il y a des totems aberrants), d'une espèce animale ou végétale, homonyme à ce groupe, c'est-à-dire portant le même nom. Un groupe, une espèce, un nom et ce nom est un nom de consanguins, c'est-à-dire que tous les membres du clan ou de la phratrie se croient de même nature que les animaux totémiques : par exemple, chez les Indiens Cherokee, dans la phratrie de l'ours existe un sous-clan de la tortue. Appartenant à ce sous-clan, je possède toutes les vertus de la tortue et toutes celles de l'ours, je suis tortue-ours. Tous les clans de la phratrie de l'ours, en plus de leur valeur spécifique, ont la valeur tortue¹.

Plus que cela, il s'agit de comprendre que c'est ce système de codes-signifiés du mythe lui-même qui constitue à la fois, le système codifiant l'ensemble des autres pratiques du système de production social et culturel Haïda, et, à la fois, en détermine toute pratique de décodage.

En effet, c'est lui qui codifie les usages (cultes², initiation, danses, chants, potlachs, pratiques de production vivrières, artisanales, magiques, etc.), les obligations (mariages avec un membre de la lignée d'un autre totem, accueil et secours du membre d'un même totem, etc.), les interdits (inceste, meurtre, consommation de l'animal totem, etc.), et les droits (de propriété foncières, maisons, lieux de chasse, de pêche, de cueillette, et de propriété culturelle, mythes légendes, danses, chants et œuvres musicales, etc.). Et cela, en les organisant de manière systématique, en les légitimant par un système de récits, et en permettant leur transmission par des pratiques orales et (ou) iconographiques et iconologiques. Et c'est encore ce système de codes-signifiés qui en permet le décodage.

¹ Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Paris Payot, « Petite bibliothèque Payot », 2002. N.B. La pagination de citations est celle de l'édition électronique de l'ouvrage réalisée par Jean-Marie Trem (<http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mam.man>) pour la bibliothèque en ligne des classiques des sciences sociales. Cit. p. 161.

² Par exemple : « le totémisme est non pas un culte de toute la tribu, mais un culte d'au moins deux phratries, généralement de plusieurs phratries, ou même de simples clans qui ne sont plus rangés en phratries. C'est un culte *segmentaire* : nous appartenons à la même tribu ; je suis loup, vous êtes ours ; le culte de la tribu comprendra un culte du loup et un culte de l'ours ». (*Ibid.*, p. 160).

C'est ainsi que sans avoir été lui-même initié à ce système de codes-signifiés¹, Dawson ne peut décoder la signification des mâts-totémiques qui sont les produits de pratiques codifiées *par* et *dans* ce système. Il ne peut comprendre, par exemple, que le mât-totémique n'est pas à proprement composé de « figures grotesques » mais d'emblèmes, dont l'agencement constitue l'enseigne, l'arbre généalogique, et le monument commémoratif d'un individu, ou d'un groupe d'individus d'un même totem et d'un même lignage. Il ne peut pas plus comprendre, preuve en est qu'il ne les relève pas, les différences d'agencement qui distinguent chaque mât-totémique de tous les autres.

Sans ce système il n'est pas possible de comprendre, et de définir pourquoi, la plupart des objets haïdas sont ornés d'emblèmes de figures d'animaux, d'oiseaux, de créatures marines et d'êtres mythiques.

À l'inverse avec ce système il est possible d'établir que c'est parce que leur emblème identifie immédiatement la moitié² et le lignage du propriétaire, et qu'il fait référence à une figure, ou une histoire mythologique, reproduite ou réactualisée, qui raconte sa propre histoire.

Mais l'histoire que raconte le système de codes-signifiés qu'est le mythe, comme tout système de ce type, n'a pas de signification propre. Il n'est jamais que la codification de l'Histoire vécue, produite et reproduite par les hommes dans un système de production social déterminé.

C'est donc cette Histoire des systèmes de production culturels et sociaux qu'il faut comprendre, pour les définir objectivement, et définir du même coup les

¹ Dans le cas des Haïdas, celui-ci se fonde principalement sur le cycle épique des récits sur le Corbeau et de ses divers exploits. Le Corbeau, libère l'humanité enfermée dans une coquille de palourde, met de l'ordre dans l'univers, et menace fréquemment de les replonger tous deux dans le chaos.

² Les Haïdas étaient divisés en deux moitiés (ou groupes sociaux) celle du Corbeau et celle de l'Aigle. La moitié du Corbeau était subdivisée en vingt-deux lignages (ou familles) et la moitié de l'Aigle en vingt-trois lignages. Les lignages n'étaient pas regroupés en clans. Les mariages ne se concluaient qu'entre Aigles et Corbeaux. Les enfants devenaient membres de la moitié de leur mère.

répétitions et les différences qui identifient l'ensemble de ces systèmes et les distingue les uns des autres¹.

3.1.7 La définition de l'Histoire du système de production culturelle

Pour définir l'Histoire du point de vue de la pratique, c'est-à-dire comme l'Histoire de forces productives, de rapports de forces déterminés par des systèmes de production qui les agencent et qu'elles produisent, il est nécessaire d'abandonner une logique de l'identité et une ontologie de la forme ou ontologie métaphysique (telles qu'elles peuvent être thématiques par Aristote² et reprises telles quelles, avec quelques aménagements de circonstances, par les acteurs de la tradition philosophique de la *metaphysica generalis*). Il faut au contraire utiliser une logique dialectique et une ontologie de la force ou ontologie matérialiste (telles qu'elles peuvent être établies par Engels, après Marx, dans sa *Dialectique de la nature* ou dans l'*Anti-Dühring*, et qu'elles sont produites et reproduites par les acteurs du mouvement philosophique matérialiste dialectique et historique).

Mais cette logique dialectique et cette ontologie matérialiste de la force, bien qu'elles en offrent effectivement les principaux outils fonctionnels, demeurent insuffisantes pour produire la description et la définition de cette Histoire. Elle est en effet codéterminée sociologiquement et d'emblée psychologiquement. Il faut ainsi la compléter, avec les restructurations et les redéfinitions que cela suppose, par les acquis de la théorie psychanalytique.

Ces acquis doivent intégrer cette logique et cette ontologie, non pas comme c'est le cas dans la majeure partie des théories freudo-marxistes de Fenichel, de Wortis, de Reich³, etc., en s'y subsumant mais (comme a pu tenter de le faire, par

¹ D'ailleurs, si l'on en passe par l'Histoire, d'une certaine manière, nous sommes de nouveaux condamnés à ne pas penser ce "et" qui articule le général et le particulier. Le mythe vient s'intégrer comme nouvel élément d'une définition générale qui échoue à définir le particulier.

² Dans *La Métaphysique*, principalement. Voir la critique de cette logique et de cette ontologie que nous formulons dans la section 2.5.1.

³ *Matérialisme dialectique, matérialisme historique et psychanalyse* présente de manière tout à fait exemplaire la modalité de production de cette intégration *subsumante*, et ses limites. On en retrouve une expression, encore plus exacerbée, dans les deux conférences d'Althusser,

exemple, Marcuse¹) en traitant avec elles à égalité et, en quelque sorte, de plain-pied. Ce traitement de plain-pied psychanalyse-matérialisme dialectique et historique purgera, d'ailleurs, ce qui reste de l'ancienne métaphysique idéaliste dans les discours de Marx et de ses héritiers².

C'est à ces seules conditions pratiques qu'une définition de l'Histoire du système de production culturel, et donc aussi du même coup des systèmes de production culturels, pourra être produite.

Psychanalyse et sciences humaines qui montrent comment cette intégration partisane peut tourner, sous couvert de reconnaissance et de légitimation de la psychanalyse, à un dialogue autoritaire et inique. Si « Marx a fondé une nouvelle science, la science de l'Histoire [qui] permet, pour la première fois au monde, la connaissance de la structure des formations sociales et de leur histoire [...], donne les moyens de transformer les conceptions du monde [...], [et, en fin] de la « transformation » (du monde lui-même) par la révolution » (*Philosophie, arme de la révolution* in *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976, pp. 39 et 43-44), à l'inverse la psychanalyse n'est pas encore une science, elle raisonne avec des « concepts importés », « à partir d'un champs idéologique », et son « essence » se définit par, entre autres, « les conséquences théoriques de la problématique inaugurée par Marx » (*Psychanalyse et sciences humaines – deux conférences*, Le livre de Poche, 1996, pp. 25, 78 et 71),

¹ Dans *Éros et civilisation*.

² Principalement, la catégorie de principe que l'on retrouve dans l'expression « en dernière instance » (cf. 2.5.1 et 2.5.2).

3.2 AVEC MARX – L'HISTOIRE DU SYSTÈME DE PRODUCTION CULTUREL COMME HISTOIRE SOCIALE DE L'IDÉOLOGIE

Pour définir cette Histoire *générale* du système de production social et du système de production culturel ainsi que l'Histoire *particulière* de chacun de ces systèmes, nous utiliserons en premier lieu la théorie du matérialisme historique produite par Marx (et Engels), telle qu'elle est complétée par Godelier et Althusser.

Avant de poursuivre, il nous faut expliquer les raisons d'un tel choix théorique.

La première, nous l'avons déjà présentée succinctement dans les paragraphes précédents. La théorie du *matérialisme historique* est produite par Marx d'après les acquis de la méthode du *matérialisme dialectique*.

3.2.1 La méthode du matérialisme dialectique

Cette méthode, qui se constitue dans ses premiers écrits jusqu'avant la rédaction des *Manuscrits de 44* et qui continuera à déterminer sa pratique de production de discours philosophiques jusqu'aux dernières lignes du *Capital* inachevé, se fonde sur :

I (ontologie)

- des présupposés théoriques ontologiques — Dieu et le Ciel des Idées n'existent pas ; seule existe la réalité de la matière dynamique qui se compose de forces et de rapports de forces sans cesse en mouvement ;
- des faits ontologiques généraux, dont la définition est déterminée par l'observation historique de ces faits — 1) ce sont les forces et les rapports de forces qui produisent des formes métastables et non l'inverse, 2) les forces et les rapports de forces, qui ne sont pas indépendants, mais interdépendants les uns à l'égard des autres, entretiennent des relations antagoniques et complémentaires, 3) ces relations antagoniques et complémentaires produisent des agencements historiques spécifiques (physiques, biologiques, sociaux, psychiques etc.) qui modifient ces forces et ces rapports de forces, ainsi que les formes qu'ils

produisent ; à leur tour ces forces et ces rapports de forces modifiés modifient ces agencements, et ainsi indéfiniment) ;

- des lois ontologiques génériques¹ déduites de ces faits ontologiques généraux – respectivement, 1) la loi du passage de la quantité à la qualité², 2) la loi de l'interpénétration des contraires³ et 3) la loi de la négation de la négation⁴.

¹ Ces lois sont déjà établies par Hegel dans sa *Logique*. Marx les reformule telles quelles, mais d'un point de vue seulement formel, comme c'est le cas, par exemple, ici dans *Le Capital*. « Comme dans les sciences naturelles, se confirme la loi constatée par Hegel dans sa Logique, loi d'après laquelle de simples changements dans la quantité, parvenus à un certain degré, amènent des différences dans la qualité » (I,1). Il les reformule néanmoins dans une perspective radicalement différente, qui les remet, comme il le dit lui-même, « sur leurs pieds ». Pour cela il suit cette logique qu'il définit dans les termes suivants. « La mystification à laquelle la dialectique aboutit chez Hegel n'empêche en rien ce philosophe d'avoir été le premier à en exposer, de façon complète et consciente, les formes de mouvement générales. Mais elle est, chez lui, sens dessus dessous. Il faut la renverser, si l'on veut, dans l'enveloppe mystique, découvrir le noyau rationnel. » (*Le Capital, op. cit.*, p. 558). En accord avec cette nouvelle logique, Engels, à son tour, les reprend telles quelles, en respectant l'esprit et la lettre. On les retrouve abondamment explicitées dans *La Dialectique de la nature*, et plus particulièrement dans le 7^{ème} paragraphe du chapitre « La dialectique » (trad. É. Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1968, pp. 69-70). Comme il le fait de manière plus synthétique et pédagogique que Marx, et parce que sur ce point-là sa reformulation n'est pas réductrice, ce sont ses propres termes qui seront utilisés dorénavant pour désigner chacune de ces trois lois ontologiques génériques.

² Engels définit cette loi de la manière suivante « Nous pouvons, pour notre dessein, exprimer cette loi en disant que dans la nature, d'une façon nettement déterminée pour chaque cas singulier, les changements qualitatifs ne peuvent avoir lieu que par addition ou retrait quantitatifs de matière ou de mouvement (comme on dit, de forces) » (*Ibid.*).

³ « Toute la nature qui nous est accessible constitue un système, un ensemble cohérent de corps différents, complémentaires et antagoniques, étant admis que nous entendons par corps toutes les réalités matérielles, de l'astre à l'atome, voire à la particule d'éther, dans la mesure où l'on admet qu'elle existe » (*Ibid.*, « les formes fondamentales du mouvement », §4).

⁴ Cette troisième loi, qui détermine le mouvement réel de la matière est définie assez exhaustivement dans le chapitre 13 « Dialectique négation de la négation » de *L'anti-Dühring*. On y retrouve en effet, une définition de cette loi telle qu'elle opère au niveau physique, biologique et socio-historique, accompagnée d'un certain nombre d'exemples très accessibles et éclairants. Le plus simple et le plus trivial, pour l'appréhender de manière immédiate, est celui du grain d'orge. « Des milliards de grains d'orge semblables sont moulus, cuits et brassés, puis consommés. Mais si un grain d'orge de ce genre trouve les conditions qui lui sont normales, s'il tombe sur un terrain favorable, une transformation spécifique s'opère en lui sous l'influence de la chaleur et de l'humidité, il germe : le grain disparaît en tant que tel, il est nié, remplacé par la plante née de lui, négation du grain. Mais quelle est la carrière normale de cette plante ? Elle croît, fleurit, se féconde et produit en fin de compte de nouveaux grains d'orge, et aussitôt que ceux-ci sont mûrs, la tige dépérit, elle est niée pour sa part. Comme résultat de cette négation de la négation, nous avons derechef le grain d'orge du début, non pas simple, mais en nombre dix, vingt, trente fois plus grand » (trad. É. Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1950, p. 166). On la retrouve à de nombreuses occasions sous la plume de Marx, dans *Le Capital*, pour décrire ses manifestations dans l'Histoire des systèmes de production sociaux, « L'appropriation capitaliste, conforme au mode de production capitaliste, constitue la première négation de cette propriété privée qui n'est que le corollaire du travail indépendant et individuel. Mais la production

Il se fonde également sur :

II (sociologie)

- des présupposés théoriques sociologiques — la religion n'est pas produite par Dieu, elle ne contient pas « le point qui dans le changement universel et dans l'évanouissement des buts des intérêts et des propriétés réelles garantit la conscience de l'immuable, de la liberté et du consentement souverain », et elle ne constitue pas non plus, par conséquent, « le principe de l'État comme volonté divine »¹ ;
- des observations sociologiques générales — « toute vie sociale est essentiellement pratique »² ; « des individus déterminés, exerçant une activité productrice déterminée, nouent des relations sociales et politique déterminées »³ ; « l'ensemble de ces relations forment la structure économique de la société, la fondation réelle sur laquelle s'élève un édifice juridique, politique, [artistique et philosophique], et à quoi répondent des formes déterminées de la conscience sociale »⁴ ; « la production des idées, des représentations, de la conscience est, de prime abord, directement mêlée à l'activité et au commerce matériel des hommes : elle est le langage de la vie réelle »⁵ ;
- une loi sociologique générale déduite de ces observations — si la religion, le politique et la philosophie entre autres produisent une vision du monde renversée, en affirmant que c'est Dieu, l'État ou l'Idée qui produisent l'homme

capitaliste engendre elle-même sa propre négation avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature. C'est la négation de la négation » (*Le Capital, op. cit.*, p. 1239).

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. A. Kaan, Paris, Gallimard, 1940, p. 286.

² Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach*, (VIII), *op. cit.*, p. 1033.

³ Karl Marx, *L'idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 1054.

⁴ Karl Marx, *Critique de l'économie politique*, (Avant-propos), in *Œuvres I – Économie I*, éd. établie par Maximilien Rubel, trad. L. Evrard et M. Rubel, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1963, pp. 272-273.

⁵ Karl Marx, *L'idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 1056.

et non l'inverse, c'est parce que la structure économique de la société, qui produit ce renversement, est elle-même renversée.

Il se fonde enfin sur :

III (épistémologie et pratique philosophique)

- une démarche critique qui de *manière générale* ne « veut pas anticiper le monde dogmatiquement », en prenant les discours, les idées, et les représentations *imaginaires* communes pour argent comptant, mais plutôt « trouver le monde nouveau [et réel] par la critique du monde ancien »¹ ;
- une démarche critique qui analyse ces différents discours, idées et représentations en particulier pour définir les déterminations réelles et communes qui les ont produites telles quelles ;
- une démarche critique, enfin, qui répond à une double exigence, de vérification *par* la pratique elle-même, et qui se produit *pour* la pratique — « La question de savoir si le penser humain peut prétendre à la vérité objective n'est pas une question de théorie mais une question *pratique*. C'est dans la pratique que l'homme doit prouver la vérité, c'est-à-dire la réalité et la puissance, l'ici-bas de sa pensée »², en transformant sa théorie en « force matérielle », par sa « radicalité », et sa « pénétration des masses ».

3.2.2 Notre méthode est une méthode matérialiste dialectique

Notre méthode correspond en ce sens à une authentique méthode matérialiste dialectique. Comme nous le verrons nous partageons ses présupposés, observations et lois ontologiques. De la même manière nous partageons comme nos précédentes analyses le montrent ses présupposés théoriques sociologiques, ainsi que ses lois ou

¹ Karl Marx, Lettre à Arnold Ruge, (Deutsch-Französische Jahrbücher - Annales franco-allemandes), in *Œuvres III – Philosophie, op. cit.*, p. 343 et sqq.

² Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach*, (II), *op. cit.*, p. 1030.

ses observations générales et particulières. Enfin, notre démarche de recherche conçoit sa pratique et ses exigences en accord avec l'orientation de la critique qu'elle propose.

Certes nous ne dirons pas que la religion est le fondement de toute critique, dans la mesure où notre ambition générale est bien moins élevée que celle de Marx et que la religion a perdu aujourd'hui de son importance comme premier "verrou" de l'idéologie, mais nous pourrions le dire, à tout le moins, de la philosophie.

En ce sens, la première raison de ce choix théorique est déterminée par la connivence que notre propre pratique de recherche entretient avec la méthode du matérialisme dialectique.

3.2.3 L'intérêt de la théorie du matérialisme historique pour le traitement de notre problème

La deuxième raison, dont nous apporterons la preuve au cours de cette section, est déterminée par le fait que la théorie du matérialisme historique qui prend réellement corps à partir des *Manuscrits de 44* définit une théorie de l'Histoire des systèmes de production sociaux et culturels qui permet de rendre compte à la fois :

- de leur dynamique historique générale et commune ;
- de leurs différenciations et de leurs singularités particulières ;
- et, des relations qu'ils entretiennent entre eux.

Il faut ajouter que cette théorie, que nous serons conduit à réaménager en partie, s'accorde avec l'ensemble de définitions que nous avons produites jusqu'alors du système de production social, culturel, et de leur relation structurelle. En effet, la superstructure (qui n'est en fait, comme nous le verrons, rien d'autre que le système de production culturel lui-même) est le système de production de codes-signifiés de l'infrastructure (c'est-à-dire du système de production social).

Enfin, cette théorie définit une fonction sociale de la pratique de production de discours philosophiques. Comme le dit Marx :

De même que la philosophie trouve dans le prolétariat ses armes *matérielles*, de même le prolétariat trouve dans la philosophie ses armes *spirituelles*, et dès que l'éclair de la pensée se sera profondément enfoncé dans ce terrain vierge qu'est le peuple,

l'émancipation des *Allemands*, désormais *hommes*, sera accomplie. Voici, en bref, le résultat obtenu : la seule libération de l'Allemagne *pratiquement* possible est la libération selon la théorie qui proclame que l'homme est pour l'homme l'être suprême [...] La *tête* de cette émancipation, c'est la *philosophie*, son cœur le *prolétariat*. La philosophie ne peut devenir réalité sans l'abolition du prolétariat, le prolétariat ne peut s'abolir sans que la philosophie ne devienne réalité.¹

Nous avons déjà émis des réserves quant à notre capacité individuelle et subjective à reprendre cette définition à notre propre compte². Néanmoins, elle offre l'avantage de montrer comment, historiquement, dans un discours philosophique, une théorie générale détermine une définition de la fonction sociale du philosophe. Nous y reviendrons.

En définitive, nous choisissons de produire notre pratique avec cette méthode matérialiste dialectique et cette théorie matérialiste historique, parce qu'elle offre, d'une part, des réponses aux questions que l'on se pose, et parce que, d'autre part, ces réponses sont, jusqu'alors, en accord avec nos propres observations, notre méthode et nos exigences pratiques.

3.2.4 *Comment ne pas traiter cette théorie matérialiste de l'Histoire des systèmes de production sociaux et culturels*

Maintenant que nous avons établi pour quelles raisons principalement nous choisissons de recourir à cette théorie pour nous aider dans notre tâche de définition de l'Histoire générale et des formes historiques singulières des systèmes de production culturels et philosophiques, il nous reste à préciser comment nous allons la traiter.

Nous ne la traiterons ni en marxologue, ni en marxiste, ni en marxien.

C'est-à-dire ni en exégète spécialiste de l'œuvre de Marx, ni en acteur social reproduisant les interprétations orthodoxes qui peuvent en être faites par des organes politiques, ni en intellectuel adhérant à *l'ensemble* de ces principes déterminants.

¹ Karl Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, (Introduction), in *Œuvres III – Philosophie*, édition citée, p. 396. L'ensemble de cette introduction constitue une définition programmatique de la fonction sociale de la pratique philosophique qui influencera d'ailleurs très nettement le texte d'Althusser *La philosophie comme arme de la révolution*.

² Cf. *supra*, 2.1.6, §4, note 1.

Les trois premières raisons, qui déterminent ce refus de se comporter avec le texte de Marx de la même manière que le font les marxistes, les marxologues et les marxistes, sont simples.

Premièrement, notre ambition intellectuelle dans ce travail universitaire-ci n'est pas de produire un discours exégétique spécialisé de la théorie marxiste. Nous n'avons jamais eu cette ambition et nous pensons ne l'avoir jamais.

Deuxièmement, nous ne nous positionnons pas socialement dans l'institution universitaire et politiquement dans le corps social en tant que jeune chercheur marxiste. C'est-à-dire que notre pratique sociale de production ne se propose pas de réaliser, avec les moyens d'actions déterminés qui sont les siens, les objectifs politiques généraux qui ont pu ou peuvent être tirés de cette théorie par les acteurs d'organes politiques marxistes.

Troisièmement, nous n'adhérons pas subjectivement à l'ensemble des éléments constitutifs de la méthode du matérialisme dialectique et de la théorie du matérialisme historique. Et lorsque nous parlons « d'éléments constitutifs », il ne s'agit pas, bien entendu, d'éléments périphériques et négligeables. Il s'agit plutôt d'éléments dont la suppression pure et simple, ou la réinterprétation radicale et hétérodoxe, modifie inévitablement et en profondeur le sens même de cette théorie. À titre d'illustration voici la liste de quelques-uns des éléments constitutifs que nous serons conduit à modifier par leurs redéfinitions ou leurs remplacements :

- la définition de la détermination sociologique, ou plus précisément économique, comme détermination *en dernière instance* des systèmes de productions sociaux et de leur Histoire¹. (En désaccord avec la théorie du matérialisme historique

¹ Ce point de désaccord n'est pas fondé sur une lecture injuste de cette théorie. Ce n'est pas sur un prétendu réductionnisme sociologique ou économique, ou sur le déni du rôle déterminant de l'idéologie et de la psychologie que ce désaccord porte. Nous savons bien qu'en dépit de certaines interprétations marxistes orthodoxes réductrices, ni Marx, ni Engels n'ont jamais opéré un tel réductionnisme ou déni. Comme le rappelle Engels dans sa *Lettre à Joseph Bloch* du 21 septembre 1890 : « selon la conception matérialiste de l'histoire, le facteur déterminant dans l'histoire est, en dernière instance, la production et la reproduction de la vie réelle. Ni Marx ni moi n'avons jamais affirmé davantage. Si donc quelqu'un le dénature en ceci que le facteur économique est le seul déterminant, il transforme ainsi cette proposition en une phrase vide, abstraite, absurde. La situation économique est la base, mais les divers facteurs de la superstructure, les formes politiques de la lutte des classes et ses résultats, les constitutions établies par la classe victorieuse, etc. , les formes de droit,

telle qu'elle est produite par Marx, nous la définirons au contraire comme codétermination avec le psychologique, ou plus précisément la libido, originellement constitutif des systèmes, des pratiques, des forces et des rapports productifs) ;

- la définition des systèmes de production idéologiques, ou pour le dire plus simplement de l'idéologie, comme illusion et allusion ou représentation aliénante de la pratique aliénée. (Si nous sommes en accord avec cette théorie qui sera complétée à l'aide des remarques formulées par Althusser dans *Idéologie et Appareils Idéologiques d'État*, nous y ajouterons la reconnaissance de sa fonction créatrice et bénéfique, telle qu'elle peut être déjà établie, en partie, par Marcuse dans *Éros et Civilisation*. C'est ainsi que nous la définirons comme système de codes-signifiés qui, à la fois garantit la reproduction des rapports de production tels qu'ils sont dominés par les classes dominantes, *et* qui génère à la fois simultanément de nouveaux types d'agencements sociaux possibles) ;
- la définition de la théorie du matérialisme historique et de la méthode du matérialisme dialectique comme sciences rigoureuses de l'Histoire. (En désaccord avec le positionnement de Marx et de ses héritiers, nous constatons que la pratique de production de discours philosophiques, ainsi que les discours philosophiques qu'elle produit, ne sont pas scientifiques) ;
- enfin, la présentation du système de production social communiste comme devenir nécessaire du capitalisme. (Nous établirons au contraire que, parce que l'Histoire n'est pas surdéterminée mais produite par les hommes ensemble de manière relativement déterminée avec les discontinuités, les ruptures et les réorientations que cela suppose, le communisme est un projet de société

et même les reflets de toutes ces luttes réelles dans le cerveau des participants, (théories politiques, juridiques, philosophiques, conceptions religieuses et leur développement ultérieur en systèmes de dogmes) exercent aussi leur action sur le cours des luttes historiques et, dans bien des cas, en déterminent de façon prépondérante la forme. Il y a une action réciproque de tous ces facteurs ». Ce désaccord porte plutôt sur *l'immédiateté* de la codétermination de ces facteurs et sur leur influence *égale* dans la production des phénomènes sociaux.

contingent qui peut possiblement, et non doit nécessairement, se réaliser à l'avenir¹).

3.2.5 Comment traiter cette théorie matérialiste de l'Histoire des systèmes de production sociaux et culturels

Ces trois raisons déterminent négativement la conduite pratique que nous refusons de reproduire pour traiter la théorie de Marx (ni marxienne, ni marxologue, ni marxiste). Néanmoins nous en apparaît une quatrième. Celle-ci est bien plus décisive que les trois autres, parce qu'elle détermine, quant à elle, positivement la conduite pratique par laquelle nous acceptons d'effectuer ce traitement. Pour le dire simplement elle nous signale comment produire un discours sur cette théorie, non pour, ni par, ni sur, mais avec Marx.

La théorie de Marx est une théorie protéiforme, mouvante, changeante, inachevée, discontinue, et contradictoire. Elle n'est pas un système homogène, fini et dogmatique qui exigerait pour être utilisé, c'est-à-dire expliqué, repris, diffusé etc., un traitement global et orthodoxe.

¹ Sur ce point, la position théorique de Marx est ambiguë, si ce n'est contradictoire. On retrouve sous sa plume des propositions qui établissent le caractère nécessaire de l'évolution historique, généralement lorsqu'il s'agit de prophétiser l'inéluctable avènement du communisme. Mais réciproquement on constate aussi, dans les fondements de sa théorie, la reconnaissance du double caractère déterminé/indéterminé, c'est-à-dire « possible », de ce devenir historique. N'est-ce pas là le sens de cette affirmation : « Les hommes *font* leur propre histoire, mais ils ne la font pas de leur plein gré, dans des circonstances librement choisies ; celles-ci, ils les trouvent au contraire toutes faites, données, héritage du passé. » (*Le 18 brumaire de Louis Bonaparte* in *Œuvres IV – Politique I*, éd. établie par Maximilien Rubel, trad. Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de La Pléiade », 1994, p. 437) ? Il semblerait tout à fait injuste, et injustifié, de liquider cette contradiction, par un quelconque tour de passe-passe intellectuel, parce que, d'une part, elle est bel et bien là et, parce que, d'autre part, c'est elle qui en fin de compte offre un support au processus individuel de son appropriation. Sans elle, Althusser ne pourrait affirmer que l'Histoire est « ce procès sans sujet, ni fin(s) » et « l'inaudible et illisible notation des effets d'une structure de structures » (*Lire le Capital*, t. 1, Paris, Maspero, « Petite collection Maspero », 1965, p. 17), ou à l'inverse Michel Vadée que la théorie de l'Histoire de Marx ne définit en fin de compte que des « lois de possibilités de l'Histoire », sous leurs formes abstraites (théoriques), concrètes (historiques) et réelles (pratiques). Il semble essentiel de rappeler cette ambiguïté pour éviter de donner, ici, le sentiment d'un mauvais procès d'intention. Il faudrait donc dire, plus exactement, que nous sommes en désaccord avec ces affirmations *particulières* dans lesquelles Marx, et Engels, et leurs héritiers, définissent l'Histoire comme un processus surdéterminé par des lois nécessaires.

Nous nous limiterons à ne rapporter, ici, que quelques-uns des exemples, qui nous semblent les plus représentatifs, de ce double état de la théorie de Marx.

La notion d'aliénation (*Entfremdung*), centrale dans sa théorie jusque dans le *Manuscrit de 44*, raillée dès 1845 dans *L'idéologie allemande* par des remarques ironiques, comme « pour être compréhensible aux philosophes » ou « pour faire plaisir au philosophe »¹, est progressivement abandonnée². Elle en vient même à ne signifier, en fin de compte, rien de plus qu'un concept philosophique périmé, et dénué de tout intérêt pour Marx et sa théorie.

À ce type de ruptures conceptuelles volontaires, accompagnées de ruptures dans l'éthos oratoire de Marx qui cesse progressivement de se représenter à lui-même et de se présenter dans ses textes comme un philosophe pour s'affirmer de plus en plus comme un économiste, s'ajoutent des ruptures dans le continuum historique de la théorie.

J'entretenais par écrit un constant échange d'idées avec Friedrich Engels, depuis qu'il avait publié, dans les *Deutsch-Französische Jahrbücher*, sa géniale esquisse d'une contribution à la critique des catégories économiques. Il était arrivé, par une autre voie, au même résultat que moi-même (voir sa *Situation des classes laborieuses en Angleterre*). Quand, au printemps de 1845, il vint lui aussi s'établir à Bruxelles, nous résolûmes de développer notre conception en commun, en l'opposant aux vues idéologiques de la philosophie allemande ; en fait, de régler nos comptes avec notre conscience philosophique d'autrefois. Nous exécutâmes notre projet sous la forme d'une critique de la philosophie post-hégélienne. Le manuscrit, deux forts volumes in-octavo, était depuis longtemps entre les mains d'un éditeur westphalien lorsqu'on nous avertit qu'un changement de circonstances n'en permettait plus l'impression. Nous avons atteint notre but principal : la bonne intelligence de nous-mêmes. De nos travaux épars dans lesquels nous présentâmes nos vues à tel ou tel public, je ne mentionnerai que le *Manifeste du Parti communiste*, rédigé en collaboration avec Engels, et mon *Discours sur le libre-échange*. Les points décisifs de notre conception ont été pour la première fois indiqués scientifiquement, encore que sous forme polémique, dans mon écrit *Misère de la philosophie*, publié en 1847, et dirigé contre Proudhon etc.³

¹ « Diese "Entfremdung", um den Philosophen verständlich zu bleiben » (S. Landshut und J. P. Mayer, *Karl Marx. Der historische Materialismus. Die Frühschriften*, II, Leipzig, Alfred Kröner, 1932, p. 26). Cf., pour la traduction française de Rubel dans l'édition Pléiade, p. 1066.

² Par exemple, le mot aliénation (*Entfremdung* ou *Enttäusserung*) ne figure pas une seule fois dans *Le Capital*.

³ Karl Marx, *Critique de l'économie politique*, (Avant-propos), *op. cit.*, p. 274. Nous soulignons.

Enfin, à ces manifestations de ruptures et de discontinuités s'ajoute l'inachèvement de bon nombre des textes¹ de Marx dont, le plus important pour lui à la fin de sa vie, *Le Capital*.

Parce que l'inachèvement ne désigne pas seulement le fait qu'un texte n'est pas terminé, mais peut également signifier qu'il n'est que l'embryon d'un autre texte plus achevé, nous pouvons même aller jusqu'à dire que cette figure de l'inachèvement est le trait constitutif de la théorie de Marx. À ce titre il est extrêmement intéressant de lire comment Engels parle, par exemple, des *Thèses sur Feuerbach*.

J'ai retrouvé dans un vieux cahier de Marx les onze thèses sur Feuerbach publiées en appendice ; ce sont de simples notes jetées rapidement sur le papier pour être élaborées par la suite, nullement destinées à l'impression, mais d'une valeur inappréciable, comme premier document où soit posé le germe génial de la nouvelle conception du monde²

Si le « germe » (inachevé) est dit « génial » par Engels, c'est parce que les *Thèses* constituent le témoignage précis d'une théorie novatrice et rigoureuse (achevée), encore à venir. Et lorsque l'on sait que c'est le cas de la majorité des textes théoriques de Marx qui constituent les « germes » de ces œuvres achevées, que Marx projetait de produire, et, qui, finalement, ne verront pas le jour, il est possible de voir là une sorte de paradigme d'une pensée toujours en devenir et jamais achevée.

Cet état de la théorie produite par Marx, comme une dynamique qui se renouvelle sans cesse et qui ne désire pas se fixer de manière définitive, s'explique sans nul doute par son caractère volontairement non-dogmatique.

Marx et Engels ne considéraient pas leur théorie comme une doctrine politique infaillible. Comme le dit Marx lui-même : « Je ne tiens nullement à ce que nous arborions un drapeau dogmatique, bien au contraire »³. Ce qui importe avant toute autre chose est de se lier aux luttes réelles et de s'identifier à elles. « *Nous ne nous*

¹ C'est le cas entre autres de *Pour une critique du droit de Hegel*, les *Manuscrits de 44*, la *Critique de l'économie politique* et les livres II et III du *Capital*, qui n'est en fait qu'un fragment de cette œuvre globale non achevée qu'aurait été *La Critique de l'économie politique*.

² Karl Marx et Friedrich Engels, *Études philosophiques*, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 14.

³ Karl Marx, Lettre à Arnold Ruge, *op. cit.*, p. 343.

présentons pas alors au monde en doctrinaires armés d'un nouveau principe : voici la vérité, agenouille-toi ! »¹. Engels partageait cette opinion : « Le communisme n'est pas une doctrine mais un mouvement ; il ne part pas des principes mais des faits. »². Marx et Engels gardèrent cette même opinion toute leur vie : « Notre théorie n'est pas un dogme mais l'exposition d'un processus en évolution, et ce processus implique des phases successives. »³. Le rejet de toute forme de dogmatisme était également enraciné dans leurs attitudes personnelles. En réponse à une question au milieu des années 1860, Marx déclara que sa devise préférée était "*De omnibus dubitandum*" (Il faut douter de tout).

Plus que cela, la transformation de cette théorie en dogme, par les marxistes, a été continuellement redoutée et dénigrée par Marx et Engels. Comme le relève Wolfgang Leonhard dans le 1^{er} chapitre de *Die Dreispaltung des Marxismus* :

À partir des années 1870, Marx et Engels craignirent de plus en plus que certains de leurs partisans, qui se proclamaient bruyamment « marxistes », puissent falsifier le concept de base du socialisme scientifique et le transformer en dogme. À la fin des années 1870, Marx s'est dissocié de tels « marxistes » par sa célèbre réplique : « *Tout ce que je sais, c'est que moi, je ne suis pas marxiste* ». Ce n'était pas, comme on le présume parfois, une remarque fortuite, mais une affirmation fréquemment répétée par Marx⁴, expression de ses appréhensions croissantes concernant les « marxistes » qui apparaissaient à cette époque. Engels, également, était gêné par ces partisans. Ainsi il a critiqué tous ceux qui essayaient « *de faire d'une théorie importée et pas toujours comprise une sorte de dogme nécessaire, en se tenant à l'écart de tout mouvement qui n'accepterait pas ce dogme.* »⁵.

En définitive cette théorie n'est pas, ne peut pas, et ne veut pas être dogmatique. Il serait donc inapproprié de vouloir la traiter dogmatiquement, au risque

¹ *Ibid.*, p. 345.

² Friedrich Engels, « Die Kommunisten und Karl Heinzen », *Deutsche Brüsseler-Zeitung*, 7 octobre 1847. *Werke*, IV, p. 321.

³ Friedrich Engels, *Lettre à Florence Kelley Wischnewetsky* du 28 décembre 1886 in *Selected Correspondence* (New York, International Publishers, Marxist Library, 1942, p. 453).

⁴ Voir les références dans les lettres d'Engels à Bernstein du 2-3 novembre 1882 (*Werke*, XXXIII, p. 388) et à Paul Lafargue du 27 août 1890 (*Werke*, XXXVII, p. 450), ainsi que sa réponse à la *Sächsische Arbeiter-Zeitung* du 13 septembre 1890 (*Werke*, XXII, p. 69).

⁵ Wolfgang Leonhard, *Die Dreispaltung des Marxismus. Ursprung und Entwicklung des Sowjetmarxismus, Maoismus & Reformkommunismus*, Düsseldorf, Econ Verlag, 1970, chap. 1.

de produire exactement ce que contre quoi elle se construit, et d'altérer, réciproquement, ce pour quoi elle lutte.

Comme le fait remarquer P. Ranger, « en prenant les écrits de Marx au pied de la lettre, en prenant pour une épistémologie dogmatique ce qui est une revendication, en prenant pour une interprétation scientifique ce qui est une volonté de transformation révolutionnaire, le marxisme orthodoxe s'est construit sous le nom d'épistémologie marxiste sa propre *camera oscura* »¹.

Ce caractère mouvant, discontinu, inachevé, et non-dogmatique de la théorie du matérialisme historique produite par Marx nous détermine à la traiter telle qu'elle est. C'est-à-dire comme une théorie qui n'exige pas de nous une soumission aveugle à ses prétendues vérités systématiques. Vérités systématiques, que l'on ne pourrait comprendre, et expliquer, que par leurs places et fonctions respectives dans un système définitif. C'est-à-dire, aussi, comme une théorie qui nous invite, tout au contraire, à reprendre de manière vivante et créative son geste critique vivant et créatif ; revenir à la réalité matérielle de la pratique humaine, dans sa réalité contemporaine, inévitablement renouvelée, pour émanciper cette pratique. C'est-à-dire, enfin, une théorie qui nous inspire pour poursuivre ce geste, en empruntant les outils conceptuels, leurs modes d'emploi, les exigences, et cette part de son imaginaire, qui, tous ensemble, permettent de le réaliser en pratique.

3.2.6 De l'histoire de la constitution de la théorie à la théorie de la constitution de l'Histoire

L'histoire de la constitution de la théorie du matérialisme dialectique et historique, par le jeune Marx, commence par la critique de manifestations *doublement* culturelles. Nous disons « doublement », parce que, jusqu'en 1844, il ne produit pas seulement une critique de la religion, de la morale, du droit et de la philosophie en général, mais surtout parce qu'il le fait à partir de la définition philosophique particulière, et proprement culturelle, qu'Hegel en propose dans son système.

¹ Philippe Ranger, « Théorie de la connaissance, idéologie et camera oscura : rétrospective à l'occasion du centenaire de la mort de Karl Marx » in *Philosophiques*, vol. 10, n° 2, 1983, p. 261.

Critiquant l'interprétation culturelle du phénomène culturel religieux produite par ce dernier, Marx, à la différence de Feuerbach et plus encore des autres jeunes hégéliens, affirme que si les hommes projettent le meilleur d'eux-mêmes dans l'au-delà, par leurs représentations transcendantes métaphysiques et religieuses, c'est parce qu'ils ne se réalisent pas ici-bas, en tant qu'hommes concrets, dans leur vie matérielle et sociale.

[La religion] est la *réalisation chimérique* de l'essence humaine, parce que l'essence humaine ne réalise pas son essence véritable. [...] La misère religieuse est tout à la fois l'*expression* de la misère réelle et la *protestation* contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature accablée, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'un état de chose où il est n'est point d'esprit. Elle est l'*opium* du peuple.¹

La critique de la religion, comme réalité aliénante et aliénée, appelle elle-même une critique de la réalité qui produit cette aliénation.

Comme cette réalité ce n'est pas l'homme « abstrait recroquevillé hors du monde », mais « le monde de l'homme »² produit par la société et l'État, la critique de l'aliénation religieuse devient une critique de cet État et de cette société. C'est-à-dire une critique du droit. C'est là ce que fait Marx, dans *La critique de la philosophie politique de Hegel*.

Mais le droit et l'État sont encore, comme il le remarque alors, des productions proprement humaines, et, plus précisément, des produits historiques de la société civile (la *bürgerliche Gesellschaft*), comprise comme système économique des besoins et de la production³.

La critique de l'aliénation religieuse, après s'être métamorphosée en critique du droit et de l'État, devient alors une critique de l'aliénation économique.

Cette aliénation économique est décrite sous une forme encore dérivée dans les premières pages du deuxième chapitre des *Manuscrits de 1844*.

¹ Karl Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit*, (Introduction), *op. cit.*, pp. 382-383.

² *Ibid.*, p. 382.

³ Comme il le montre dans la *Critique de la philosophie politique de Hegel* in *Œuvres III – Philosophie I*, *op. cit.*, pp. 871-1018.

On nous dit que, primitivement et par définition, le produit entier du travail appartient à l'ouvrier. Mais on nous dit en même temps que, dans la réalité, l'ouvrier ne reçoit que la partie la plus petite, absolument indispensable, du produit — tout juste ce qui est nécessaire pour vivre non pas comme un être humain mais comme un travailleur — pour perpétuer non pas l'humanité mais la classe des esclaves ouvriers.

L'économie politique nous dit que tout s'achète avec du travail et que le capital n'est que du travail accumulé ; mais elle nous dit en même temps que, loin de pouvoir tout acheter, l'ouvrier doit se vendre lui-même et vendre son humanité.

[...] Alors que la division du travail augmente la force productive, la richesse et le raffinement de la société, elle appauvrit l'ouvrier en le ravalant au rang de machine.

[...] Par essence, la rente foncière et le profit du capital sont des *retenues* subies par le salaire. Dans la réalité, le salaire est une retenue que la terre et le capital accordent à l'ouvrier, une concession que le produit du travail [accumulé par ces dieux privilégiés et oisifs que sont le propriétaire foncier et le capitaliste] fait au travailleur, au travail.

[...] Le poids spécifique de sa servitude, [le travailleur] la doit à sa position de travailleur, mais la servitude comme telle c'est la situation historique de la société qui la lui inflige.¹

Outre les mécanismes économiques qui sont présentés ici, et sur lesquels nous reviendrons, il est extrêmement intéressant de constater comment se construisent discursivement les arguments de cet extrait. Ils reproduisent tous une même opposition binaire entre le discours idéaliste de l'économie politique et de l'économiste abstraits (« ils nous disent que "primitivement", "par définition", "par essence" ») et le discours matérialiste de l'économie réelle et de l'économiste concret.

Mais, chacun de ces deux types de discours est le produit d'une même pratique culturelle déterminée (la production de discours théoriques), par un système de production culturel similaire (le système de production européen de discours économiques théoriques, du 19^{ème} siècle). En ce sens, le système de production culturel semble produire, tout autant, des systèmes de codes-signifiés idéalistes et abstraits, que matérialistes ou réalistes et concrets. Cette première remarque qui peut

¹ Karl Marx, *Économie et Philosophie – Manuscrits parisiens de 1844* in *Œuvres II – Économie II*, éd. Maximilien Rubel, trad. Jean Malaquais et Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1968, pp. 44-45.

sembler anodine de prime abord est en fait essentielle, parce qu'elle indique que le système de production culturel peut produire, par des pratiques déterminées, de l'idéologie en accord avec l'idéologie dominante *et* de "l'idéologie" (?) en désaccord avec cette idéologie dominante.

Marx poursuit.

Dans l'état progressif de la société, la ruine et l'appauvrissement du travailleur sont le produit de son travail et de la richesse qu'il crée. Cette misère, c'est donc de la nature même du travail, tel qu'il existe [ou est organisé] de nos jours qu'elle découle.¹

Cette organisation du travail est déterminée par la division du travail et la propriété privée, qui déterminent :

- (détermination 1) l'opposition entre les tâches productives ;
- (détermination 2) l'opposition entre les acteurs sociaux qui possèdent le capital (ceux qui peuvent acheter, par les produits excédentaires et accumulés du travail, le travail vivant de la force productive du travailleur) et ceux qui ne possèdent que leur propre force de travail ;
- (détermination 3) le travail aliéné de ceux qui ne possèdent que leur force de travail (les prolétaires, c'est-à-dire les ouvriers, agricoles, de l'industrie, ou de l'artisanat).

Pour l'heure nous ne décrivons pas ces deux premières déterminations. Nous les expliciterons, plutôt, lors de notre lecture de *L'idéologie allemande*, attendu que dans ce dernier texte (à la différence de celui des *Manuscrits* qui les décrit de manière détaillée et seulement synchronique), elles sont définies de manière synthétique et historique. C'est-à-dire de manière à la fois diachronique *et* synchronique.

Nous nous concentrons donc sur la troisième, en posant simplement, et sans démonstration ou explicitation supplémentaires, que ses deux déterminations essentielles pré-requises sont la division du travail et la propriété privée.

¹ *Ibid.*, pp. 45-46.

Le « travail aliéné », tel qu'il est décrit dans la forme qu'il prend pour les prolétaires dans les sociétés industrielles du milieu du 19^{ème} siècle, prend trois sens différents.

1. L'aliénation du travail est la production d'un objet transformé, par un travailleur ne possédant que sa force de travail, en une marchandise qui ne lui appartient plus. L'objet de son travail devient alors *étranger* à la force vivante qui le produit¹.
2. L'aliénation du travail est la forme que prend la pratique de production d'un être humain, qui ne peut se réaliser *en tant qu'être humain* (ou en tant que membre d'une espèce qui ne cherche pas seulement à satisfaire ses besoins biologiques –boire, manger, dormir, se reproduire, etc.– mais aussi sociaux – être en relation d'échanges et de reconnaissance avec d'autres hommes–) que par le travail, et, qui, par le travail, perd son humanité. C'est-à-dire, pour le dire comme Marx à l'époque, son « être générique » (*Gattungsmensch*).
3. L'aliénation du travail (qui inclut donc, à la fois l'aliénation du travailleur à l'égard du produit de son travail, et à la fois son aliénation par rapport à la manière dont il est condamné à vivre sa propre activité de travail) entraîne l'aliénation des relations interindividuelles².

Cette aliénation du travail est établie comme la racine de toutes les autres aliénations qui se produisent et s'expriment dans les systèmes de production sociaux et culturels.

Tout ce travail de déconstruction par la critique des systèmes de codes-signifiés que produisent les systèmes de production culturels et sociaux (la religion, la morale,

¹ Cette forme d'aliénation se retrouve dans *Le Capital* dans le chapitre consacré au « fétichisme de la marchandise ».

² À la différence de la deuxième acception, cette forme se retrouve dans *Le Capital* ; les hommes sont aliénés parce qu'ils n'entretiennent plus de relation humaine directe entre eux, mais seulement des relations médiatisées par la marchandise, l'économie et l'argent. Si cela doit être précisé, c'est principalement parce que nous tenons à cette idée d'aliénation (que Marx a fini par abandonner). Elle permet en effet, à notre sens, d'opérer cette *inévitabile* réunion de la théorie du matérialisme historique avec la théorie psychanalytique (cf. *infra* 2.4).

le droit, la théorie de l'économie politique) a donc permis d'établir un certain nombre de faits pour les comprendre :

- théoriquement, ils encodent et codifient une représentation inversée. En principe, "Dieu a créé l'homme, et leur histoire commune est seule responsable de sa souffrance et de son salut"¹ ; alors que, dans les faits, c'est l'homme qui a créé Dieu et qui est seul responsable de son salut. En principe, "la légitimité divine produit une domination légitime des sujets *de* droit divin (le monarque, le noble, le représentant du clergé) sur les sujets *du* droit divin (les sujets, le serf)" ; alors que dans les faits c'est cette domination économique, politique et spirituelle qui se légitime par cette prétendue légitimité divine. Par extension, "le droit séculier et foncier légitime la domination de l'homme par l'homme" ; alors que dans les faits c'est la domination de l'homme par l'homme qui se légitime par le droit. "Le capital permet le travail vivant et l'enrichissement du travailleur" ; alors que dans les faits c'est le travailleur qui permet l'enrichissement et la vie du capitaliste. Ou encore, "l'homme doit (sur)-travailler pour vivre" ; alors que dans les faits il travaille pour survivre, etc. ;
- pratiquement ils reproduisent et légitiment cette représentation inversée, dont nous voyons bien qu'elle a une fonction sociale précise (*i.e.* reproduire et légitimer la domination de celui qui jouit des produits excédentaires du travail d'un autre, qui lui-même endure son travail pour produire cet excédant) ;
- pratiquement, ils sont produits par les forces productives qui sont aliénées *et* par les forces productives qui les aliènent. Cela ne veut pas dire que ces forces qui

¹ On ne peut ici que penser à la malédiction que Dieu adresse dans *La Genèse* (3,17-19) à Adam et à Ève avant de les bannir du jardin d'Éden « à l'homme Il dit [...] maudit soit le sol à cause de toi ! Dans la peine tu t'en nourriras tous les jours de ta vie. Ce sont des épines et des chardons qu'il fera germer pour toi, et tu mangeras l'herbe des champs. C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain jusqu'à ton retour au sol, car de lui tu as été pris » ; ou encore *Le sermon sur la montagne* (Mathieu 5,3-11) « heureux ceux qui ont une âme de pauvre parce que le royaume des cieux leur appartient. Heureux les faibles parce qu'ils hériteront de la terre. Heureux ceux qui ont faim et soif de justice parce qu'ils seront rassasiés. [...] Heureux sont ceux qui sont persécutés parce que le royaume des cieux est à eux » ou pour le dire encore plus clairement (*Psaumes*, 84,6-8) « Heureux ceux qui placent en Toi leur appui ! Ils trouvent dans leur cœur des chemins tout tracés. Lorsqu'ils traversent la vallée des larmes, ils la transforment en un lieu plein de sources, et la pluie la couvre aussi de bénédictions » (*La bible d'Osty*, Émile Osty et Joseph Trinquet, Paris, Seuil, 1973).

les aliènent ne sont pas elles aussi aliénées, ni, d'ailleurs, qu'elles le sont. Cela reste encore à déterminer ;

- pratiquement, ils produisent des compensations psychologiques qui permettent aux individus aliénés de tolérer leur aliénation (la religion comme opium du peuple, qui lui garantit une félicité éternelle dans l'au-delà ; le droit comme garantie de la justice ; l'économie de la juste rétribution, etc.) ;
- enfin, du point de vue de la pratique de théorisation, ils produisent des systèmes de codes-signifiés légitimant cette domination et cette aliénation (Hegel) et la critiquant (Marx).

Après avoir trouvé cette racine historique de l'aliénation, qui détermine toutes les formes pratiques d'aliénations sociales (la pratique religieuse, morale, juridique, politique, économique, etc.) et toutes les formes théoriques, inversées et idéaliste, d'aliénation culturelle (les théories religieuses, morales, juridiques, politiques, économiques, etc.), cette déconstruction par la critique, permet à Marx de définir l'ensemble des déterminations synchroniques qui s'organisent dans les systèmes de production sociaux et culturels.

Maintenant que l'on sait comment il en est venu à la production de cette définition, il reste à décrire comment cette définition elle-même est produite, puis, à la présenter.

Elle est rigoureusement exposée dans le texte de *L'Idéologie Allemande*, dans lequel Marx, avec Engels, va reconstruire par la théorie du matérialisme historique l'Histoire aliénée et inversée des systèmes de productions sociaux, et des systèmes de production culturels (ou, pour le dire comme eux, « de l'idéologie »).

Il faut noter que, pour le coup, c'est dans ce texte, par lequel, de son propre aveu, il a voulu s'affranchir de la philosophie, qu'il accomplit enfin son projet de remettre la dialectique hégélienne « sur ses pieds ».

3.2.7 L'Idéologie allemande comme théorie de l'Histoire des systèmes de production culturels (ou idéologiques)

Pour définir cette Histoire de la production des systèmes de production culturels, ou de systèmes de codes-signifiés, ou encore de systèmes « idéologiques », nous nous proposons de compléter la description qui en est proposée dans l'*Idéologie allemande* par les hypothèses vérifiées (les autres seront laissées de côté) qui ont été formulées par Engels dans *Le rôle du travail dans la transformation du singe en homme* et dans *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*.

Malgré le caractère surdéterminé et prescriptif que peut revêtir, dans certains des textes de Marx aux accents prophétiques, la prétendue inéluctabilité du communisme comme achèvement du capitalisme¹, l'historiologie de Marx n'est ni hyper-déterministe, ni mécaniste². Il se défend, malgré les quelques écarts de son propre discours, de produire un discours idéaliste qui personnifierait et autonomiserait l'Histoire, en lui prêtant une direction et un sens propres indépendants de ce que les hommes en font. Au contraire, comme il l'affirme avec Engels à différentes reprises dans *L'idéologie Allemande* ou dans *La sainte famille*, entre autres,

L'*Histoire* ne fait rien, elle ne possède pas "de richesse immense", elle "ne livre point de combats" ! C'est plutôt l'*homme*, l'homme réel et vivant, qui fait tout cela, qui possède et combat. Ce n'est certes pas l'« Histoire » qui se sert de l'homme comme moyen pour

¹ Par exemple, « La production capitaliste engendre elle-même sa propre négation avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature ». (Le texte allemand dit « *mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses* » qu'il faudrait plus littéralement traduire par « avec la nécessité d'un processus naturel » (*Le Capital*, *op. cit.*, p. 1239).

² Elle peut même être définie comme une théorie historique du « possible » comme le montre Michel Vadée dans *Marx, penseur du possible*. C'est une question qui mérite une très grande attention à notre sens, parce que c'est précisément là ce qui distingue *positivement* un discours sémantique d'économie politique ou de philosophie d'un discours scientifique. Si cette théorie historique se comprend elle-même, non pas par rapport à l'Histoire révolue mais à l'Histoire à venir, comme définissant une *histoire possible* et non une *Histoire nécessaire*, alors elle conserve toute sa puissance d'émancipation sociale. En effet, elle dote les individus d'outils actuels, et à (ré)-actualiser, pour produire leur émancipation. Si, au contraire, elle se comprend comme nécessaire, elle dégage les individus historiques concrets de leur responsabilité à produire ensemble *leur Histoire*, pour eux-mêmes...

œuvrer et parvenir – comme si elle était un personnage à part – à ses propres fins ; au contraire, elle n'est *rien* d'autre que l'activité de l'homme poursuivant ses fins.¹

3.2.8 Huit déterminations transhistoriques²

La base réelle de l'Histoire c'est donc tout simplement l'homme réel qui, en tant qu'espèce naturelle, produit (de) l'Histoire en poursuivant ses fins propres.

La première détermination de la production de l'Histoire c'est, naturellement, « l'existence d'individus humains vivants », déterminée par la relation que leur corps leur permet d'entretenir avec le « reste de la nature »³.

La deuxième détermination est celle des besoins physiques de l'homme.

Les hommes doivent être en mesure de vivre pour "faire l'Histoire", or pour vivre, il faut avant tout manger et boire, se loger, se vêtir et maintes autres choses encore.⁴

Ces deux déterminations produisent le *premier* acte historique ;

La création des moyens pour satisfaire ces besoins, la production de la vie matérielle elle-même.⁵

Sur ce point, même si Marx et Engels insistent, tout particulièrement, sur le fait que c'est bien cet acte qui constitue le premier acte historique (en y consacrant, tout de même, un paragraphe assez long), d'un point de vue anthropologique scientifique nous pouvons en douter.

Sans discussion possible est-ce, comme ils le disent eux-mêmes un peu plus loin dans le texte, « une condition fondamentale de toute Histoire ». Mais cela ne signifie pas du tout la même chose. Une condition n'est pas la condition exclusive, pas

¹ Karl Marx et Friedrich Engels, *La Sainte Famille ou critique de la critique critique* in *Œuvres III – Philosophie, op. cit.*, p. 526.

² Nous disons « transhistorique », mais nous pourrions aussi bien dire « protohistorique », ou encore « antéhistorique », parce que ces déterminations, ou relations, sont les conditions de possibilités de toute Histoire, qui précèdent l'Histoire humaine proprement dite, et qui se retrouvent dans toute Histoire humaine quelle qu'elle soit.

³ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande, op. cit.*, p. 1054.

⁴ *Ibid.*, p. 1059.

⁵ *Ibid.*

plus qu'elle constitue le premier acte historique. Cela signifie, au contraire, qu'elle est une condition parmi d'autres, et qu'en tant que condition elle précède ce qu'elle détermine. C'est-à-dire, dans ce cas, qu'elle n'est pas historique, mais bien plutôt protohistorique. Si l'on s'en tient à la définition contemporaine et commune de l'Histoire (comme cette période qui, dans le long processus de production des (pré)-hominidés par eux-mêmes, grâce à la transformation de leur relation naturelle avec leur milieu, s'inaugure par leur capacité à produire un langage), cet acte est bien « une condition fondamentale de toute Histoire », et non « le premier acte historique ».

Cet acte protohistorique, par lequel l'homme satisfait ses besoins prioritaires, produit le premier fait historique : la « production de nouveaux besoins »¹.

La même critique que celle produite précédemment peut être formulée ici ; à moins de ne baisser les limites de définition de l'Histoire, et d'affirmer, par exemple, que les grands singes eux aussi produisent, aujourd'hui même, de l'Histoire. Néanmoins, il y a là un fait protohistorique encore plus significatif que le premier. Puisque par l'action, par laquelle il satisfait ses besoins physiques et animaux, le protohominidé produit de nouveaux besoins plus élaborés et plus complexes.

Ce fait protohistorique est déterminé, tout autant qu'il le détermine, par cet agencement des rapports de forces actives des proto-hominidés, par lequel ils se reproduisent.

La troisième relation, qui intervient ici dès l'origine dans le développement historique est que les hommes, tout en renouvelant quotidiennement leur propre vie, commencent² à créer d'autres hommes, à se reproduire, — c'est la relation entre l'homme et la femme, entre parents et enfants, c'est la *famille*.³

Pour éviter tous malentendus, qui sont en grande partie contenus dans le texte pour des raisons qui méritent d'être élucidées⁴, nous poursuivrons cette description en

¹ *Ibid.*

² Là encore ce verbe nous semble difficilement compréhensible. Cardelle le traduit par « se mettent à » ; ce qui ne l'est pas plus...

³ *Ibid.*, p. 1060.

⁴ La première d'entre elle, qui est la plus évidente, semble déterminée par la difficulté de la tâche pour des matérialistes comme Marx et Engels de définir « les rapports historiques primitifs » (*Ibid.*, p.

présentant ces "moments" plutôt comme des « facteurs » ou des relations concomitantes et interdéterminées.

Il faut d'ailleurs remarquer qu'après avoir produit une description chronologique de ces facteurs, par des marqueurs temporels explicites, Marx et Engels invitent à une compréhension assouplie de leurs propos, en écrivant « ces trois aspects de l'activité sociale ne doivent pas être conçus comme trois stades mais précisément comme trois aspects »¹.

Cette sixième relation de la protohistoire humaine détermine la production des forces productives, ainsi que les rapports de production des hommes entre eux et avec la Nature.

La production de la vie, qu'il s'agisse de sa propre vie par le travail ou de la vie d'autrui par la procréation, apparaît donc dès à présent comme une relation double, tant naturelle que sociale ; sociale, en ce qu'il est question de la coopération de plusieurs individus, peu importe dans quelles conditions, de quelle manière et à quelle fin. Il en résulte qu'un mode de production [...] est toujours lié à un mode déterminé de coopération ou à un stade social bien défini, et ce mode de coopération est lui-même une « force productive ». [...] Par conséquent, on constate avant toute autre chose, un lien matérialiste des hommes entre eux, un lien déterminé par les besoins et les modes de production, et qui est aussi vieux que les hommes eux-mêmes — un lien qui adopte sans cesse de nouvelles formes et offre donc une « histoire », même sans qu'il existe un non-

1061). Pour donner tout son poids à leur description d'un point de vue argumentatif et en déduire des lois simples et révolutionnaires (par exemple, « l'Histoire de l'humanité doit nécessairement être traitée en lien avec l'histoire de l'industrie et du commerce »), il leur est nécessaire de revenir théoriquement aux premiers instants de la protohistoire humaine, parce qu'alors ces rapports apparaissent de manière dépouillée et saillante, sans toutes les couches d'idéologie qui les recouvrent dans la société de leur époque. Mais cette opération est éminemment difficile, parce qu'un matérialiste ne peut jamais être véritablement à l'aise avec une description qui renvoie à un passé révolu et inobservable. D'une certaine manière, cette maladresse semble déterminée en grande part, par la tension dans laquelle ils sont pris en voulant décrire ces rapports fondamentaux de l'Histoire humaine : soit, ils en proposent une description synchronique avec tous les risques que cela suppose de la part de leurs détracteurs, qui leur rétorqueront que, par exemple, la famille contemporaine allemande ne peut se réduire à la description qu'ils font de la famille ; soit, ils en proposent une description diachronique avec toute la difficulté que cela leur pose. La deuxième raison semble très intimement déterminée par la radicalité de leurs propositions, et, surtout, par leur désir de les instituer en *principes* exclusifs (cf. 2.3).

¹ *Ibid.* Il est intéressant de remarquer que Raymond Aron pour liquider cette difficulté de langage, ou de conception, suit le texte à *peu près* comme cela a été fait ici, en décomposant ces facteurs non pas « en moments historiques » mais « en moments de l'analyse historique » proposée par Marx et Engels dans *L'idéologie allemande (Le marxisme de Marx, Le livre de Poche, « Références Historiques »*, Paris, 2002, p. 227).

sens politique ou religieux d'aucune espèce qui serve spécialement à rapprocher les hommes.¹

Cette relation, qui rassemble matériellement toutes les autres, permet de préciser que Marx et Engels envisagent les forces et les rapports de production d'une manière plus complexe que celle à laquelle le marxisme orthodoxe nous a habitués.

Les rapports de production (ou les agencements relationnels entre les forces productives) sont, eux-mêmes, des forces de production à part entière. Et les forces productives sont, nécessairement et réciproquement, d'emblée déterminées par des rapports de production.

La dernière relation est la conscience elle-même.

C'est à présent seulement, après avoir examiné quatre [moments]², quatre aspects des rapports historiques primitifs, que nous apprenons que l'homme possède également une « conscience ». Encore ne s'agit-il pas là dès l'origine de conscience « pure ». Dès l'origine l'« esprit » est frappé par la malédiction d'être « entaché » de la matière, qui emprunte ici la forme de couches d'air agitées, de sons, bref la forme du langage. Le langage est aussi vieux que la conscience — il *est* la conscience réelle, pratique, aussi présente pour les autres hommes que pour moi-même, et, comme la conscience, le langage naît du seul besoin de la nécessité du commerce avec d'autres hommes. [...] La conscience est donc, dès l'origine, un produit social et demeure aussi longtemps qu'il existe des hommes, tout simplement. Naturellement la conscience n'est d'abord que du milieu sensible *immédiat* et celle du lien borné qui le rattache à d'autres personnes et choses extérieures à l'individu qui prend conscience de lui-même. C'est en même temps la conscience de la nature qui, au début, s'oppose aux hommes comme une puissance totalement étrangère, toute puissante et inébranlable envers laquelle ils ont un comportement purement animal et dont ils subissent l'ascendant comme s'ils étaient du bétail. Bref, c'est une conscience purement animale de la nature, mais aussi la conscience de la nécessité d'entrer en communication avec d'autres individus alentour : l'homme commence tout simplement à avoir conscience qu'il vit dans une société. Ce début est aussi animal que l'est à ce stade la vie sociale elle-même ; c'est une pure conscience grégaire, et l'homme ne se distingue ici du mouton qu'en ce que sa conscience lui tient lieu d'instinct ou que son instinct est un instinct conscient.³

¹ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, op. cit., pp. 1060-1061.

² Maximilien Rubel, Louis Évrard et Louis Janover préfèrent le terme « éléments ». Mais dans l'édition allemande ce sont bien les termes « quatre moments » (*vier Momente*) qui sont choisis par Marx et Engels (« Die Deutsche Ideologie » in S. Landshut und J. P. Mayer, *Karl Marx. Der historische Materialismus. Die Frühschriften*, II, Leipzig, Kröner, 1932, p. 20).

³ *Ibid.*, pp. 1061-1062.

Ce passage est extrêmement important, pour l'identification, si ce n'est la réduction, qu'il opère entre conscience et praxis. La conscience est en effet, ici, définie comme seule conscience qu'une force productive individuelle se fait d'elle-même dans des rapports de production déterminés, c'est-à-dire dans les relations productives déterminées qu'elle entretient avec d'autres forces productives et avec la nature.

Mais il l'est aussi, pour le réductionnisme qu'il formule très clairement à propos de la conscience primitive qui ne serait que ça... Sans trop entrer dans le détail, si la nature est primitivement conscientisée telle qu'elle est décrite dans ce passage, n'est-il pas plus probable que la conscience primitive ne soit pas seulement une conscience positive de ce qui est, mais aussi la conscience de projections fantasmatiques, qui nient ce qui est en produisant des images compensatrices pour masquer son caractère effrayant ? C'est là une question essentielle, que pose Godelier dans *L'idéal et le matériel*, après avoir observé sur le terrain des systèmes de production sociaux tribaux. Elle introduit une nuance de taille dans l'interprétation de cette activité qu'est la conscience, en reconnaissant sa capacité originelle à produire des représentations imaginaires, avant même que ne s'opère la division entre le travail matériel et intellectuel, ou la constitution de classes, affranchies de la réalité matérielle immédiate de l'activité productrice. Mais c'est là une aptitude de la conscience, qui, bien qu'elle soit effective et observable, ne peut être définie par la théorie du matérialisme historique de Marx et d'Engels. Aussi, nous proposons-nous, avant d'y revenir, de la laisser temporairement de côté.

Quoi qu'il en soit, malgré ce réductionnisme qui évacue d'emblée toute intégration possible de la production primitive d'images psychiques niant ce qui est vécu, et le caractère discutabile des formes de chronologisme qui opèrent dans leur discours, cette description conserve aujourd'hui encore une réelle valeur scientifique.

La codétermination originelle et historique de la production par la pratique des forces productives, des rapports de production, du langage et de la conscience est confirmée par de très nombreux chercheurs¹.

¹ Entre autres, pour les plus éminents d'entre eux, Derek Bickerton, *La langue d'Adam*, Paris, Dunod, « Quai des Sciences », 2010 ; Brennels et Macaulay (dir.), *The Matrix of Language*.

C'est ainsi que l'hypothèse générale, à l'époque véritablement avant-gardiste, formulée par Engels, qui précise ces relations de codéterminations est aujourd'hui vérifiée.

Les opérations auxquelles nos ancêtres ont appris à adapter peu à peu leurs mains [n'étaient] au début que des opérations très simples. Mais le pas décisif était accompli : *la main s'était libérée* ; elle pouvait désormais acquérir de plus en plus d'habiletés nouvelles. [...] Nos ancêtres simiesques étaient des êtres sociables ; le développement du travail a nécessairement contribué à resserrer les liens entre les membres de la société en multipliant les cas d'assistance mutuelle, de coopération commune, et en rendant plus claire chez chaque individu la conscience de l'utilité de cette coopération. Bref, les hommes en formation en arrivèrent au point où ils avaient réciproquement *quelque chose à se dire*. Le besoin se créa son organe, le larynx non développé du singe se transforma, lentement mais sûrement, grâce à la modulation pour s'adapter à une modulation sans cesse développée, et les organes de la bouche apprirent peu à peu à prononcer un son articulé après l'autre. [En parallèle], le développement du cerveau et des sens qui lui sont subordonnés, la clarté croissante de la conscience, le perfectionnement de la faculté d'abstraction et de raisonnement ont réagi sur le travail et le langage et n'ont cessé de leur donner, à l'un et à l'autre, des impulsions sans cesse nouvelles pour continuer à se perfectionner.¹

De la même manière, l'hypothèse générale, qui établit dans la suite du texte de *L'Idéologie Allemande* le rôle déterminant de l'accroissement de la productivité dans le développement de la conscience, a été observé ces dernières années par une chercheuse comme Marylène Patou-Mathis. Celle-ci a en effet montré comment l'augmentation de la production de viande, a entraîné l'augmentation des capacités cérébrales de l'individu, et comment ces capacités cérébrales ont-elles-mêmes augmenté ses capacités cognitives.

Vient maintenant un passage éminemment discutable, mais qui se révèle en fin de compte très instructif, par la discussion qu'il permet d'engager, pour comprendre le

Contemporary Linguistic Anthropology, Boulder/Oxford, Westview Press., 1996 ; André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole*, Paris, Albin Michel, 1964. Foley W. A., *Anthropological Linguistics. An Introduction*, Oxford, Blackwell, 1997. Voir aussi, l'article de Chris Harman, *Engels et les origines de la société humaine*, qui dans la section intitulée « Le cerveau, la culture, le langage et la conscience » compile l'ensemble des preuves qui sont apportées par la primatologie contemporaine pour confirmer cette hypothèse (trad. JM Guerlin, *International Socialism*, n°65, 1994).

¹ Friedrich Engels, *Le rôle du travail dans la transformation du singe en homme* in *Dialectique de la nature*, trad. É. Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1968, pp. 171-175.

rôle originellement négligeable de la division du travail, et plus particulièrement du travail matériel et intellectuel, dans l'Histoire des systèmes de production culturels.

Simultanément se développe la division du travail qui ne se manifestait primitivement que dans les rapports des sexes ; puis la division du travail qui résulte automatiquement ou « spontanément » des dispositions naturelles (vigueur physique, par exemple), des besoins, des hasards, etc. La division du travail n'acquiert son vrai caractère qu'à partir du moment où intervient la division du travail matériel et intellectuel. Dès cet instant, la conscience peut vraiment *s'imaginer* qu'elle est autre chose que la conscience de la pratique établie et qu'elle représente réellement quelque chose sans représenter quelque chose de réel : à partir de ce moment, la conscience est capable de s'émanciper du monde et de passer à la formation de la théorie pure, théologie, philosophie, morale etc.

On retrouve ici le thème qui structure toute la compréhension critique des phénomènes culturels de Marx (et d'Engels). S'il y a contradiction entre la réalité sociale et la conscience que les individus s'en font socialement, c'est que cette réalité se produit elle-même de manière contradictoire par la division sociale entre le travail matériel et le travail intellectuel.

3.2.9 Discussion des conséquences de la division du travail intellectuel et matériel

L'ethnologue matérialiste et marxiste Maurice Godelier montre dans *L'idéal et le matériel* que la division du travail intellectuel et du travail matériel n'est pas ce qui détermine effectivement l'affranchissement de la conscience à l'égard du réel. Ce n'est d'ailleurs pas plus elle qui détermine la production de systèmes de codes-signifiés idéologiques (la religion, la morale, le droit etc.). En effet, toute société pour garantir la reproduction des rapports de production, c'est-à-dire un certain agencement fonctionnel de ses forces productives pour subvenir durablement à leurs besoins matériels immédiats, produit nécessairement des systèmes de codes-signifiés qui ne désignent pas le réel lui-même, mais des représentations imaginaires contraignantes qui assignent chaque individu à un système d'obligation.

Le système totémique, que nous avons précédemment présenté, en est un excellent exemple. Le totem et le mâ-totémique, qui symbolisent des représentations collectives proprement imaginaires, ne sont pas l'effet d'une division sociale du travail

intellectuel et matériel qui viendrait après coup dans l'Histoire d'une société. Ils sont d'emblée-là comme systèmes de codes-signifiés imaginaires. Ceux-ci représentent l'Histoire des forces productives, des rapports de production (c'est-à-dire, aussi, dans ce cas, de la nature qui en est, sans aucun doute possible, le rapport le plus structurant), et garantissent, par leur pouvoir contraignant¹, leurs reproductions. C'est ainsi que les interdits, dont le totem, en tant que pouvoir social symbolique, coercitif, et impersonnel, garantissent un ordre (interdiction d'avoir un rapport sexuel avec un individu du même totem, de le tuer, obligations de lui porter secours etc.) et une division sociale du travail, par laquelle chacun peut prendre sa place dans le système de production social, pour y accomplir une fonction productive précise, bénéfique à l'ensemble du groupe.

Cette remarque, qui établit le caractère originel dans les systèmes de production sociaux de l'idéologie, de l'imaginaire et des systèmes de codes-signifiés qui les encodent ou les codifient, ne change rien à ce que Marx et Engels ont à nous apprendre sur les systèmes de production culturels.

Néanmoins, elle oblige une redéfinition partielle de leurs théories de l'origine et du mode de fonctionnement de l'idéologie. En fait, que l'idéologie existe réellement dans toutes les sociétés, et que, suite à une personnalisation du pouvoir politique d'abord, et économique ensuite, elle soit effectivement mise au service de la domination d'individus ou de classes, cela ne fait historiquement aucun doute. En ce sens-là, le point central de la théorie de l'idéologie, et de la culture, établi par Marx et Engels n'est pas remis en cause.

Par contre, l'idéologie, dans des sociétés où le pouvoir n'est pas personnel, est également et toujours déjà présente.

Comme le montre Pierre Clastres dans *La société contre l'État*, par sa description de tribus guarani, c'est la personnification du pouvoir politique, puis

¹ Malgré les critiques légitimes que l'on peut formuler à l'égard des thèses historiques formulées dans cet ouvrage, dans *Totem et Tabou* ce pouvoir contraignant du totem et du mâ-totémique a très bien été décrit par Freud.

économique, qui détermine la production d'une idéologie aliénante, légitimant la domination de ceux qui détiennent ce pouvoir sur tous les autres.

Nous devons donc laisser de côté cette hypothèse de la relation entre division sociale du travail matériel et intellectuel, représentations imaginaires, et idéologie. Nous verrons, par la suite, que c'est là un point très important pour pouvoir reconnaître la capacité créatrice, et positivement productive, de l'idéologie.

Mais cet abandon, une fois encore, s'il nous oblige à réviser l'hypothèse d'une réduction primitive (c'est-à-dire *avant* cette prétendue division) de la conscience à la réalité sociale, n'altère pas la théorie du matérialisme historique en ce qui concerne sa définition essentielle. Dans une société au pouvoir personnel, l'idéologie est toujours produite et reproduite pour légitimer la domination des individus, ordres, ou classes, qui exercent ce pouvoir.

Enfin, pour ce qui est de la division sociale du travail dans ses formes primitives – c'est-à-dire la division du travail fondée sur les différences sexuelles et (ou) les différences de dispositions physiques, psychiques, relationnelles, etc. –, aucune discussion n'est possible.

Elle s'observe en effet dans l'ensemble des sociétés dont nous conservons des traces ou des témoignages. Avant de poursuivre, il faut remarquer que c'est cette division qui constitue le support historique de la personnalisation du pouvoir.

3.2.10 *La neuvième détermination transhistorique - la division sociale des produits du travail et la redistribution*

Ce qui est beaucoup plus intéressant dans la suite du texte de *L'Idéologie allemande* c'est lorsque Marx et Engels établissent une relation de détermination entre la division sociale du travail et la division sociale des produits du travail, relation qui opère lors de la redistribution de ces produits.

Avant de reprendre notre lecture, il est nécessaire de préciser que, bien entendu, la division sociale des produits du travail n'est pas un concept défini par Marx et Engels. Nous le créons, d'une part, pour montrer la continuité qu'il y a effectivement entre la division sociale du travail et la division sociale des produits du travail *avant*

leur redistribution matérielle effective et, d'autre part, pour rappeler que l'activité humaine de redistribution est déterminée, spécifiquement, par la division du travail, comme travail de division des produits du travail.

Cette détermination intermédiaire, qui s'intercale entre la division du travail et la redistribution des produits du travail, est produite socialement.

Cela permet de comprendre pourquoi, et donc de définir comment historiquement, les systèmes de production sociaux sont d'emblée déterminés à élaborer cette redistribution dans cet agencement des rapports de production qu'est la division du travail. Cela permet, du même coup, de rappeler que si l'hypothèse du communisme primitif des systèmes sociaux de production semble être confirmée par les observations anthropologiques et ethnologiques contemporaines, ce n'est pas parce qu'elles ne connaissent pas la division du travail, mais parce qu'elles élaborent socialement un mode de division des produits du travail particulier, qui détermine une redistribution particulière de ces produits, à savoir une division et une redistribution égalitaires.

Marx et Engels définissent cette relation de détermination entre la division du travail et la répartition des produits du travail de la manière suivante.

Tout en reposant sur la division naturelle du travail dans la famille et sur la séparation de la société en familles isolées et opposées les unes aux autres, la division du travail, avec toutes ses contradictions, entraîne en même temps la répartition du travail et de ses produits -répartition *inégale*, certes, en quantité comme en qualité — et, par conséquent, la propriété dont le germe, la première forme se trouve dans la famille, où la femme et les enfants sont les esclaves de l'homme.¹

Une fois encore, cet extrait exprime un ethnocentrisme, bien compréhensible pour l'époque, qui détermine une hypothèse partiellement démentie par les faits.

Il existe des sociétés qui vivent des formes de communisme primitif², garantissant une répartition, non pas équivalente, mais égalitaire, des fruits du travail,

¹ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, pp. 1063-1064.

² Un non-marxiste comme Ernest Gellner établit, par exemple, que « pendant une longue période les humains ont vécu comme chasseurs-cueilleurs, qui ne possédaient aucun moyen de produire, d'accumuler ou de stocker de la richesse », dans des sociétés « caractérisées par un bas niveau de

et dans lesquelles la famille nucléaire n'existe pas, pas plus que l'oppression des femmes par l'homme ou la propriété privée¹.

Il faut d'ailleurs reconnaître à Engels le mérite d'en avoir formulé l'hypothèse (qui lui a valu de nombreuses critiques par la suite) dans *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, suite à sa lecture du rapport de Morgan sur les Iroquois d'Amérique du Nord.

Quelle admirable constitution que cette organisation gentilice ! Sans soldats, gendarmes ni policiers, sans noblesse, sans rois ni gouverneurs, sans préfets ni juges, sans prisons, sans procès, tout va son train régulier. Toutes les querelles et toutes les disputes sont tranchées par la collectivité de ceux que cela concerne [...]. Bien que les affaires communes soient en nombre beaucoup plus grand que de nos jours, -l'économie domestique est commune et communiste dans une série de familles, le sol est propriété de la tribu, seuls les petits jardins sont assignés provisoirement aux ménages, - on n'a quand même nul besoin de notre appareil administratif, vaste et compliqué [...]. Il ne peut y avoir de pauvres et de nécessiteux – l'économie domestique communiste et la *gens* connaissent leurs obligations envers les vieillards, les malades, les invalides de guerre. Tous sont égaux et libres, y compris les femmes. Il n'y a pas encore place pour les esclaves, pas plus qu'en général pour l'asservissement des tribus étrangères. Voilà ce qu'étaient les hommes et la société humaine, avant que s'effectuât la division en différentes classes.²

La description ethnologique la plus convaincante à ce sujet est, sans aucun doute, celle de Richard Lee sur les peuples /Kung du Kalahari.

Il rapporte, entre autres exemples, que « La nourriture n'est jamais consommée par une famille seule ; elle est toujours partagée entre les membres d'un groupe de vie ou d'une bande. Chaque membre du camp reçoit une part équitable. Ce principe de

division du travail » (*Plough, Sword and Book – The Structure of Human History*, London, Paladin Grafton Books, 1991, p. 16).

¹ Cf. Les travaux des ethnologues culturalistes du XX^{ème} siècle prouvent qu'il a existé au cours du siècle dernier, ou qu'il continue d'exister, un certain nombre de sociétés sans classes, sans État ou sans oppression des femmes. C'est ce que montre, par exemple, les études ethnologiques de Margaret Mead rapportées dans *Grandir à Samoa*, de Bronislaw Malinowski dans *Les argonautes du Pacifique Ouest et le sexe et la répression dans les sociétés sauvages*, de Ruth Benedict dans *Schémas culturels*, ou encore de Meyer Fortes et Evans-Pritchard dans *Les systèmes politiques africains*.

² Friedrich Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Paris, Les Éditions Sociales, trad. n.d., 1974, pp. 104-105.

réciprocité généralisée a été constaté chez les chasseurs cueilleurs sur tous les continents et dans tous les types d'environnement »¹.

Il observe, par ailleurs, qu'il existe parmi eux une valeur commune qui réserve prioritairement l'usage d'un trou d'eau et la portion de terrain qui l'entoure à un groupe. Mais il ajoute, immédiatement, que d'autres groupes peuvent aussi les utiliser, et ce de manière durable, à condition d'en demander la permission.

Pour ce qui est des rapports de pouvoir, au sens politique du terme, il faut remarquer qu'il y a bien chez les !Kung des *leaders*. (Nous gardons le mot anglais employé par Richard Lee, à défaut de trouver un terme français qui permettrait de signifier ce qu'il désigne. Considérant les exemples décrits, le terme « dirigeant » semble excessif, alors que le terme « conseiller » paraît trop faible). Mais ces leaders n'exercent pas de pouvoir politique à proprement parler, au sens où on l'entend aujourd'hui tout au moins.

Quelles que soient leur habiletés, [ces *leaders*] n'ont aucune autorité formelle. Ils peuvent seulement conseiller et parfois persuader, sans jamais imposer leur volonté aux autres [...]. Aucun n'est arrogant, abusif ou vantard. Ces traits disqualifient absolument une personne comme *leader*.

Un autre de leur trait caractéristique est que l'on « ne trouve absolument pas chez eux le désir de richesse ou la possessivité »². Le politique, et le rapport individuel au pouvoir ou à la propriété, peuvent donc se produire *socialement* d'une manière très différente de celle qu'ont connue, au cours de leur Histoire, les sociétés de la propriété privée, des classes, et de l'État.

Bien entendu, parce que c'est l'homme qui produit l'Histoire et *son* Histoire qui le produit réciproquement, il ne faut voir dans cette observation rien de plus que ce qu'elle dit. Ici, nulle expression d'une fascination toute occidentale pour le "bon sauvage". Ici, nulle présupposition non plus sur le caractère originellement bon de la "nature" de l'homme, qui aurait été ensuite pervertie par la civilisation. Seulement un

¹ Richard Lee, *The !Kung San – Men, Women and Work in a foraging society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 118.

² *Ibid.*, pp. 343-345.

constat. La production sociale de la psyché individuelle peut déterminer des conduites sociales différentes, de celles qui sont dominantes dans nos sociétés contemporaines et capitalistes.

Nous voudrions terminer par cette observation, qui nous semble extrêmement instructive.

Les !Kung sont un peuple résolument égalitaire, et ils ont mis en place toute une série d'importantes pratiques culturelles pour maintenir cette égalité, d'abord en remettant par un ensemble de rituels à leur place les arrogants et les vantards, ensuite par un ensemble d'obligations en venant en aide à ceux qui connaissent des périodes de malchance.¹

Ainsi, dans ce système de production social, les systèmes de production culturels de ces codes-signifiés, que sont, entre autres, les rituels et les obligations, sont reproduits pour garantir la reproduction des rapports égalitaires de production et des forces productives. Ou, dit autrement, à la différence de ce qui se produit dans les systèmes de production capitalistes, féodaux, ou antiques, cette reproduction des systèmes de production culturels n'a pas pour fonction de garantir la reproduction sociale de la domination personnalisée qu'exercent, sur l'ensemble des systèmes sociaux, ceux qui possèdent le pouvoir politique et/ou économique.

C'est pour cela que l'introduction de cette détermination intermédiaire de la division des produits du travail nous semble essentielle ici. Elle permet, non seulement, d'introduire une continuité, qui est, si ce n'est absente, à tout le moins sous-entendue, dans cet extrait, entre division sociale du travail et le travail social de division des produits du travail, mais aussi, de rappeler que la redistribution est élaborée historiquement et socialement, de manière spécifique à chaque système de production social déterminé, sur la seule base de ce travail de division.

À la lumière de l'exemple des !Kung et des observations que son analyse a établies, il apparaît deux faits essentiels :

- la division sociale des produits du travail, qui détermine le travail de leur redistribution peut se produire socialement de différentes manières. Cela

¹ *Ibid.*, p. 244.

signifie (Engels l'a lui-même compris, comme le montre le traitement particulier qu'il accorde à ce problème dans *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*) que le processus historique du passage de la division sociale du travail à la redistribution inégalitaire, et de cette redistribution inégalitaire à la propriété, n'est pas si évident ni nécessaire que cet extrait le laisse supposer,

- la division sociale des produits du travail, produite par des systèmes de productions sociaux particuliers, détermine le modèle de ce passage.

Pour l'heure, deux modèles d'évolution historique des systèmes de production sociaux semblent se dégager.

Le modèle 1, que l'on peut qualifier de collectiviste, propose une évolution de ce type — division sociale du travail → division égalitaire de la répartition des fruits du travail → « propriété commune ». Nous ajoutons à la suite de cette chaîne des déterminations, et cela sans l'avoir encore établi, le pouvoir social impersonnel ou dépersonnalisé, qui produit un système de production collectiviste.

Le modèle 2, ou modèle de la propriété privée, propose une évolution d'un type différent — division sociale du travail → division inégalitaire de la répartition des fruits du travail → « propriété commune » → personnification du pouvoir → propriété du lignage. Nous ajoutons à la suite de cette chaîne-ci des déterminations différentes de la première, la personnalisation du pouvoir politique et économique, qui produit le système de production de la propriété privée.

La société occidentale contemporaine s'inscrit manifestement dans le second modèle. C'est donc lui qu'il faut analyser en priorité, tout en se servant de l'autre, pour définir quels sont les facteurs historiques et matériels qui déterminent le premier à produire des rapports de production égaux et collectivistes, et le second à produire des rapports de production inégaux et de propriété privée.

3.2.11 *Les premiers stades historiques singuliers¹ (I) - Des formes primitives de la propriété à la propriété privée*

Poursuivons donc la lecture de *L'Idéologie allemande*, en ayant bien conscience qu'elle décrit le processus historique de production des systèmes de production sociaux et culturels majoritaires, dont le nôtre, mais qu'elle ne décrit pas un processus historique, universel, et nécessaire.

Nous pouvons, néanmoins, remarquer que, par la discussion qu'elle encourage, elle offre l'occasion de préciser les différences qui se manifestent historiquement entre ces systèmes, tout autant qu'elle permet de relever des phénomènes déterminants qu'elle ignore. En effet, si elle ne permet pas de définir le processus historique de personnification du pouvoir social, qui détermine les rapports de production, les forces productives, et les systèmes de production sociaux et culturels, sans la vérification ethnologique ou historique qu'elle encourage, ce processus nous serait demeuré inconnu.

Juste après le passage qui vient d'être commenté, une deuxième mention est faite de la propriété, dont la première forme historique serait l'esclavage.

L'esclavage est la première forme de propriété : ici, du reste, cette propriété correspond parfaitement à la définition des économistes modernes, pour qui propriété signifie disposition d'une force de travail étrangère. Au demeurant, division du travail et propriété privée sont des expressions identiques, la première exprimant par rapport à l'activité ce que la seconde exprime par rapport aux produits de cette activité

¹ Nous disons « historiques singuliers », parce que les déterminations qui produisent ces stades, si elles sont communes à la majorité des systèmes de production sociaux, ne sont ni universelles, ni intemporelles. C'est-à-dire qu'elles ne sont tout simplement pas nécessaires. C'est ce que montrent, entre autres, Richard Lee (*The !Kung San*, édition citée, pp. 340-341) ou Robert A. Foley dans son article « Hominids, humans & hunter-gatherers - an evolutionary perspective » (in, Ingold, T., Riches, D., and Woodburn, J., *Hunters and Gatherers – History, Evolution and Social Change*, Oxford, Berg, 1988, pp. 207-221). Elle est le résultat de types d'agencements des rapports de production, qui apparaissent à un moment déterminé de l'Histoire de ces systèmes, qui les distinguent entre eux, et qui produisent des stades de développement historiques spécifiques (le mode de production collectiviste primitif des chasseurs-cueilleurs, des éleveurs-agriculteurs, le mode de production de la propriété privée des éleveurs-agriculteurs, le mode de production des civilisations pré-gréco-romaines, gréco-romaines, féodales, et capitalistes).

L'affirmation de la première proposition est invérifiable¹. Plus que cela, elle ne nous apprend rien de réellement déterminant pour la suite. Aussi la laissons-nous de côté, pour nous concentrer sur la seconde.

L'identification de la division du travail, dans l'activité, et de la propriété du produit de ce travail est un raccourci qui ignore quatre termes intermédiaires.

Pour qu'il y ait effectivement propriété, il est nécessaire que la répartition des produits du travail soit inégalitaire, ou, dit autrement, que la division sociale des produits du travail soit redistribuée de manière inégalitaire. Dans ce cas, la propriété ne peut alors être définie que comme un système de codes-signifiés, produit par ceux qui bénéficient avantagement de cette redistribution inégalitaire, pour garantir ou reproduire ces bénéfices.

Tant que les produits du travail d'un système de production social sont immédiatement consommés par ses membres, aucune forme d'accumulation n'est possible. Et tant qu'aucune accumulation des produits n'est possible, aucune forme de redistribution proprement inégalitaire, d'un point de vue non pas naturel mais social, n'est envisageable. Cela signifie, réciproquement, que c'est l'excédent des produits du travail qui détermine toute répartition inégalitaire.

Les premiers systèmes sociaux de productions qui ont permis la production d'excédents de produits du travail sont apparus² il y a environ 10000 ans, au cours de cette période préhistorique que Gordon Childe a appelée « la révolution néolithique », et qu'Engels définit dans *L'origine de la famille* comme le passage de « l'état sauvage » à la « barbarie »³. C'est-à-dire, comme le passage d'un système de

¹ L'esclavagisme semble même, tout au contraire, être resté une forme marginale d'exploitation de l'homme par l'homme jusqu'à l'époque gréco-romaine.

² Dans au moins trois parties distinctes de l'Afrique, sur les plateaux de l'Irak, dans la vallée de l'Indus, dans plusieurs régions américaines, dans les vallées de la Papouasie-Nouvelle Guinée centrale, et en Chine (cf., John Vincent Stanley Megaw, *Hunters, gatherers and first farmers beyond Europe – an archaeological survey*, Leicester, Leicester University Press, 1977).

³ Friedrich Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, op. cit., p. 36. Dans ce livre Engels, complète les trois stades des systèmes de production qu'ils ont définis avec Marx (antiquité, féodalisme, capitalisme), par trois autres stades qui les précèdent « l'état-sauvage », la « barbarie », et la « civilisation » (c'est-à-dire le système de production social qui apparaît avec les villes).

production de chasseurs-cueilleurs, dont les moyens de subsistance sont assurés par les activités productrices de la chasse et de la cueillette, à un système de production agricole.

Cette période est celle, comme le dit Engels, « de l'élevage du bétail, de l'agriculture, et de l'apprentissage de méthodes qui permettent une production accrue de produits naturels grâce à l'activité humaine »¹.

Elle s'accompagne de plusieurs bouleversements majeurs dans le système de production.

« Les individus n'avaient plus besoin de se déplacer constamment comme avec la chasse et la cueillette, en fait il aurait été désastreux de bouger entre les semailles et la récolte. Pour la première fois, cela avait un sens de fabriquer de lourds pots d'argile et d'y stocker des objets divers. Et la production locale de denrées alimentaires étant souvent suffisante pour nourrir cinq ou dix fois plus de personnes qu'auparavant, elle donna naissance à l'existence villageoise.

Des changements se produisirent aussi, nécessairement, dans la structure de chaque groupe social. D'une part, les foyers individuels devinrent moins dépendants de la coopération avec le reste du groupe pour obtenir leur subsistance : une large coopération de groupe était souvent nécessaire pour défricher les terres, mais chaque foyer pouvait lui-même ensemer et cultiver son propre lopin de terre défrichée. D'autre part, il fallait faire en sorte que les foyers qui avaient beaucoup de travail mais peu de bouches à nourrir fournissent aide et assistance à ceux qui avaient beaucoup de bouches à nourrir mais peu de travail – en particulier ceux qui avaient de nombreux enfants en bas âge. Car les enfants représentaient la future force de travail du village dans son ensemble, et s'ils n'étaient pas élevés avec soin, le groupe lui-même finirait par disparaître.

Le passage à l'agriculture produisit en fait un changement très important dans les besoins du groupe au regard de la reproduction. Aux temps de la chasse et de la cueillette, la nécessité de porter les enfants, que ce soit dans la tournée quotidienne de

¹ *Ibid.*

cueillette ou lors des mouvements périodiques du camp tout entier, menait à une sévère restriction du taux de natalité. Les femmes ne pouvaient pas se permettre d'avoir en même temps plus d'un enfant à porter, de telle sorte que les naissances étaient espacées de trois ou quatre ans (si nécessaire par l'abstinence sexuelle, l'avortement ou l'infanticide). Avec une vie de village sédentaire fondée sur l'agriculture, au contraire, non seulement au bout de quelques mois l'enfant n'avait plus besoin d'être porté, mais plus le nombre d'enfants était grand, et plus grande était la superficie de terre qui pourrait être défrichée et cultivée dans l'avenir. Pourvoir à la reproduction devint central dans la dynamique de la société. Il fallait qu'autre chose fût assuré pour que le groupe puisse s'épanouir – un mécanisme nouveau de contrôle social. »¹

Cette période produit donc trois déterminations essentielles :

- de grandes réserves des produits du travail (céréales, bétail, outils, etc.) ;
- un assouplissement des contraintes matérielles de l'interdépendance des membres du groupe social (possibilité de cultiver sa terre en groupes restreints) ;
- et l'élaboration de nouveaux dispositifs de reproduction, qui garantissent l'homogénéité du groupe tel qu'il est déterminé par ses nouvelles contraintes (grandes réserves, diminution de l'interdépendance, augmentation de la population infantile).

[Celles-ci] explique[nt] le rôle *accru* des lignages. Ils relient les gens entre eux de façon beaucoup plus étroite dans les premières sociétés de cultivateurs que chez la plupart des chasseurs-cueilleurs. Désormais apparaît un ensemble de droits et de devoirs envers les membres d'autres foyers avec lesquels existe un lien, qu'il soit de parenté directe ou indirecte par le mariage ou d'association de groupes d'âge.²

Le lignage tel qu'on peut encore l'observer aujourd'hui dans des sociétés primitives assure, par un système de codes-signifiés spécifiques qui codifie des interdits, des usages, des droits et des obligations, la gestion de ces réserves, des

¹ Chris Harman, *loc. cit.*

² Chris Harman, *loc. cit.*

relations de dépendances entre ses membres (adultes, adolescents, enfants), c'est-à-dire les conditions matérielles et sociales de la reproduction des forces, des rapports et des moyens de production.

Mais ce qui est le plus important, dans cette observation de Harman, ce n'est pas l'introduction du lignage que l'on retrouve aussi, avec exactement les mêmes fonctions, dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs. C'est plutôt l'accroissement de son rôle dans les systèmes de production sociaux, comme organisation historique des rapports de production qui compense, en quelque sorte, leurs distensions.

Cet accroissement est ce qui détermine le changement de la position du chef dans le lignage et dans le groupe social, ainsi que les modalités de divisions des produits du travail, et de la propriété.

Nous avons vu combien le lignage, et le système de codes-signifiés qui codifient ses rapports de production, occupent une fonction sociale structurante fondamentale dans les systèmes de production sociaux haïdas. On les retrouve, avec la même fonction structurante fondamentale, dans les sociétés !Kung décrites par Lee, Guarani décrites par Clastres, Bushmen par Godelier, Chupaychu par Murra, etc.

Mais dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs le lignage est lui-même soumis à la contrainte du groupe. C'est ce que montre, entre autres exemples, le rituel du *Potlatch*, par lequel celui qui veut accéder à une fonction sociale prestigieuse dans le lignage doit redistribuer libéralement à l'ensemble de ses membres les produits accumulés du travail, et, de la même manière, celui qui veut accéder à une fonction sociale prestigieuse dans le groupe lui-même doit redistribuer libéralement à l'ensemble des membres d'autres lignages ces produits accumulés du travail.

Le dispositif de contrôle social s'exerce alors, dans ce cas, à partir du groupe sur le lignage, et à partir du lignage sur l'individu, qui cherche à obtenir une fonction lignagère ou groupale prestigieuse.

C'est cette forme primitive de la relation de subordination du lignage au groupe social qui détermine le mode de production de la « propriété commune ».

Ce mode de production détermine lui-même la subordination de ceux qui jouissent d'un prestige social supérieur, aux obligations que leur impose le lignage, et que le groupe social impose à leur lignage.

Dans un certain nombre de chefferies décrites par les anthropologues en Afrique, Océanie et Amérique du Sud, on note, par exemple, que le tribut reçu par les chefs est, et doit nécessairement être redistribué aux sujets. Réciproquement, le pouvoir du chef est contesté, voire supprimé, lorsqu'il manque à cette obligation.¹

C'est là ce qui explique l'observation de Lévi-Strauss.

Le chef ne doit pas se contenter de bien faire. Il doit essayer, et c'est ce que son groupe attend de lui, de faire mieux que les autres. Même si le chef ne paraît pas dans une position privilégiée du point de vue matériel, il doit avoir sous son contrôle un surplus suffisant de nourriture, d'outils, d'armes et d'ornements. Lorsqu'un individu, une famille ou une bande souhaite ou a besoin de quelque chose, c'est au chef qu'un appel est lancé. La générosité est donc le premier attribut que l'on attend d'un nouveau chef.

À l'inverse, Lorsque le lignage se renforce à l'égard des autres lignages, et donc à l'égard du groupe social qu'il compose (historiquement la tribu et géographiquement le village), ce rapport est lui-même inversé.

Ce renversement se produit sous l'effet conjugué :

- de l'excessive accumulation de produits du travail et de leur mise en réserve ; qui permet une redistribution de plus en plus libérale, et qui offre réciproquement de plus en plus de prestige ;
- du pouvoir social, de plus en plus grand, que ce prestige confère ;
- et, de l'autonomisation matérielle des lignages à l'égard des autres lignages, et, donc, par extension, à l'égard du groupe social qu'il compose.

¹ Richard Lee, « Reflections on primitive communism » in T. Ingold, D. Riches and J. Woodburn, *Hunters and Gatherers*, (Vol. I), New York, Plenum Press, 1991, p. 262.

3.2.12 *L'incapacité de la théorie du matérialisme historique à définir la détermination du passage du régime de la propriété commune à celui de la propriété privée*

Ce renversement n'explique pas la rupture du "contrat", ou de l'obligation, qui lie les individus aux fonctions prestigieuses dans le lignage aux autres membres du lignage, et du lignage à l'égard des autres lignages.

Dans les modes de productions agricoles primitifs et des chasseurs-cueilleurs, plus un lignage est économiquement, donc aussi politiquement, puissant, plus il est obligé de redistribuer les produits du travail qu'il a accumulés.

Les théories anthropologiques du matérialisme historique ne parviennent pas à définir la détermination historique qui produit la rupture de cette obligation, et qui conduit un chef ou un lignage à garder, pour lui-même, les produits du travail accumulés. Dit autrement, elles ne parviennent pas à définir la rupture déterminant historiquement le passage de la propriété commune à la propriété privée.

Notre hypothèse est la suivante. Ce sont des déterminations proprement psychologiques, codéterminées au cours de cette révolution néolithique matériellement et socialement, qui produisent cette rupture.

Lorsque le pouvoir du chef devient véritablement personnel, c'est-à-dire qu'il n'est plus une charge symbolique au service du lignage et du groupe mais à son propre service, le système productif de la propriété privée se produit. Les réserves de la production du travail ne sont plus alors la propriété du groupe, dont le chef ne fait en fin de compte que garantir la redistribution libérale et égalitaire, mais deviennent sa propriété personnelle.

En ce sens, nous présumons, sans être en mesure ici de l'argumenter¹, que c'est le processus progressif de personnification du pouvoir symbolique, puis

¹ Si nous employons ce terme d'argumentation, c'est parce qu'il n'est pas possible à l'égard de cette hypothèse de prétendre faire plus que cela. Elle n'est en effet ni montrable, ni démontrable, ni vérifiable, parce qu'il n'existe objectivement aucune preuve matérielle sous quelque forme que ce soit du moment historique au cours duquel cette rupture s'est produite. Nous ne pouvons que constater qu'il y a effectivement apparition de la propriété privée dans l'Histoire de certains systèmes de production sociaux, qui ont tous connu la révolution néolithique et le passage du mode de production de la chasse et de la cueillette au mode de production agricole. Mais les premières traces qui sont

politique, puis économique, qui détermine un chef, initialement obligé à l'égard de son lignage et du groupe social géographique qu'il compose, à s'approprier en personne les produits du travail accumulé, dont il a socialement la charge. C'est une hypothèse qui est, entre autres formulée par Freud dans *L'avenir d'une illusion*, sur laquelle nous reviendrons dans la section suivante.

Disons en acceptant cette hypothèse non-démontrée, que sur les bases matérielles historiquement déterminées au cours de la révolution néolithique dans les systèmes de production agricoles, les premières formes de propriétés privées de chefs sont apparues.

Si nous disons « propriétés privées de chefs », et non propriété privée tout court, c'est parce que personne dans les systèmes de production sociaux de la « propriété commune », à part les chefs, n'ont un pouvoir ou *une force* économique (conféré(e) par les produits du travail qu'ils ont accumulés) et politique (acquis par le prestige que leur a conféré la redistribution de ces produits) suffisamment importants, pour imposer à un lignage, ou à un regroupement géographique de lignages, ce pouvoir politique et économique *en tant que personne*.

3.2.13 *Les premiers stades historiques singuliers (II) - Des formes primitives de la propriété privée, à celle des ordres, des classes et de l'État*

Si l'on poursuit notre lecture de *L'idéologie Allemande* nous rencontrons de nouveaux types d'agencement des systèmes de production sociaux : l'*État* et les *classes sociales*¹.

La définition de la détermination historique, qui les produit, est établie quelques pages plus loin. Il s'agit de l'opposition de la Ville et de la Campagne.

Avec la ville naît la nécessité de l'administration, de la police, des impôts, etc., bref du régime communal et, partant, de la politique tout court, [ainsi que de l'État]. C'est là qu'apparaît pour la première fois l'opposition entre deux grandes classes, qui repose directement sur la division du travail et sur les instruments de production. La ville c'est

observables de la propriété privée, apparaissent bien plus tardivement dans les systèmes de production de civilisations, c'est-à-dire qui produisent des villes.

¹ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 1064, §2.

déjà le fait de la concentration de la production, du capital, des modes de consommation, des besoins, tandis que la campagne met en évidence le fait opposé, l'isolement et le démembrement. L'opposition de la ville et de la campagne ne peut exister qu'à l'intérieur de la propriété privée.¹

Cet extrait, particulièrement dense, est celui qui, dans l'*Idéologie Allemande* en particulier, mais aussi dans les œuvres de Marx ou d'Engels en général, nous semble définir le plus précisément la détermination historique qui produit l'État et les classes.

En effet, si nous trouvons, dans *Le Manifeste Communiste* des propositions qui établissent que la lutte des classes est le donné socio-historique le plus fondamental (« L'Histoire de toute société jusqu'à nos jours c'est l'Histoire de luttes des classes »²), dans *Les luttes de Classes en France* ou le *18 Brumaire de Louis-Bonaparte* des descriptions qui utilisent le concept de classes comme un outil conceptuel déjà validé qu'il s'agit seulement d'affiner³, ou dans les dernières pages du troisième livre du *Capital* une analyse qui repose à fond le problème de leur compréhension, il n'y a pas à proprement parler de définition rigoureuse de leur généalogie historique dans toute l'œuvre de Marx et d'Engels.

C'est peu dire que cet extrait de *L'Idéologie allemande* est particulièrement insuffisant, pour nous permettre de poursuivre notre définition de l'Histoire des systèmes de production sociaux et culturels.

Gordon Childe se propose d'y remédier, par la description historique qu'il produit de ces « mille années environ (3000 ans avant notre ère), [qui] ont été plus fertiles en inventions et découvertes fructueuses que n'importe quelle période de

¹ *Ibid.*, p. 1092.

² Karl Marx, *Le Manifeste communiste* in *Œuvres I – Économie I*, éd. établie par Maximilien Rubel, trad. M. Rubel et L. Evrard, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1963, p. 161.

³ Le lumpenprolétariat (*i.e.* le « prolétariat en haillons » ou sous-prolétariat) composé des nouveaux venus en ville, arrivés de leur province, est mal nourri et mal logé. La paysannerie parcellaire, qui alimente le lumpenprolétariat, vit quasiment en autarcie sur son propre lopin de terre. Les grands propriétaires fonciers, alliés en partie à l'aristocratie financière, partagent avec les exploitants agricoles la plus-value issue du travail des ouvriers agricoles. L'aristocratie financière rassemble les propriétaires de banques, de chemins de fer, de mines et de forêts, les financiers de la Bourse, etc., qui pillent l'État et spéculent. La bourgeoisie industrielle détient les manufactures et les fabriques. La petite bourgeoisie rassemble les artisans et les commerçants. La classe ouvrière est exploitée par la bourgeoisie industrielle.

l'histoire humaine avant le XVI^{ème} siècle, et [dont] les réalisations ont rendu possible cette réorganisation économique de la société, qu'[il] appelle "la révolution urbaine" »¹.

Nous ne décrivons ici, ni l'ensemble de ces réalisations, ni l'ensemble des modifications qu'elles ont entraînées sur les systèmes de production sociaux et culturels. Cela reviendrait à faire un long inventaire, dont l'intérêt serait quasi nul pour le problème que nous nous proposons de traiter ici.

Nous pouvons néanmoins relever un ensemble de processus historiques particulièrement significatifs qui se sont produits au cours de cette période :

- la complexification des moyens et des activités de production matérielles (dans l'artisanat – la fonte et la transformation des métaux et des alliages, etc. ; dans l'agriculture – l'utilisation de charrues avec un soc métallique, de moyens de transports à roue, et la réalisation de canaux et de digues pour l'irrigation, etc. ; dans le commerce – l'usage de chariots ou de nouvelles formes de bateaux, etc.) ;
- l'hyperspécialisation des activités de production matérielles, c'est-à-dire la considérable amplification de la division du travail, (la constitution de groupes spécialisés et hautement qualifiés dans l'artisanat des métaux, de corporations dans le commerce, d'une division sexuelle du travail dans l'agriculture, ou encore d'une division hiérarchique dans l'entretien des canaux²) ;
- le développement des échanges commerciaux (les forces productives spécialisées ne pouvant assurer elles-mêmes l'ensemble de la production de leurs moyens de production, ni effectuer les échanges commerciaux directement, de personne à personne, de nouvelles formes d'échanges commerciaux se développent et nécessitent l'intervention d'intermédiaires) ;

¹ Gordon Childe, *What happened In History*, Harmondsworth, Penguin books, « Pelican », 1954, pp. 59-62.

² *Ibid.*, pp. 80-81. Il faut savoir que cette activité exige la collaboration *coordonnée* de plusieurs dizaines, voire centaines, de personnes. Cette coordination est assurée par des individus spécialisés qui *dirigent* les travaux, et ce tant d'un point de vue technique que d'un point de vue humain.

- la multiplication des forces productives, conséquence de l'augmentation considérable des produits du travail agricole, et de tous les systèmes sociaux de production qui lui sont attenants, dont l'effet le plus manifeste est la transformation des villages en villes, puis des villes en métropoles ;
 - de nouveaux dispositifs sociaux de contrôle de ces agglomérations étendues (un pouvoir central, des forces répressives, des administrations rudimentaires, etc.) ;
 - le développement considérable des réserves des produits du travail agricole, et de groupes d'individus chargés de la gestion de ces réserves¹ ;
 - -un nouveau système de codes-signifiés, *l'écriture*, pour assurer la gestion (c'est-à-dire la comptabilisation des réserves constituées et de leur évolution en fonction de la demande des forces productives, et l'administration *raisonnée* de leur constitution et de leur redistribution) des réserves du produit du travail agricole, principalement ;
 - et l'organisation d'ordres (liés à des types déterminés d'activités productives hyperspécialisés), puis de castes (liées aux types de bénéfices sociaux matériels et idéels auxquelles ces types d'activités leur donnent droit), et enfin de classes.
- En somme, cette révolution urbaine produit un nouveau système de production.

L'agrégat de vastes populations dans les villes ; la différenciation parmi ceux-ci en producteurs primaires (pêcheurs, fermiers, etc.), artisans spécialisés à plein temps, marchands, fonctionnaires, prêtres et dirigeants ; la constitution d'un appareil centralisé d'État ; l'utilisation de symboles conventionnels pour enregistrer et transmettre de l'information (l'écriture), et des standards également conventionnels de poids et de mesure du temps et de l'espace.²

C'est-à-partir de cette concentration de la population dans les villes, constituées en ordres, fédérant les individus qui partagent le même type d'activités productrices

¹ Comme l'observe Charles Keith Maisels, « Les surplus étaient utilisés pour l'échange contre des produits pastoraux ou autres, en même temps que des stocks supplémentaires devaient être constitués en prévision d'années de sécheresse, d'invasions d'insectes, ou de dommages saisonniers résultant par exemple des orages. Ce qui signifiait des méthodes permanentes d'organisation de la production et de la consommation, de telle sorte qu'il existât toujours une marge de sécurité (*The Emergence of Civilization – from hunting and gathering to agriculture, cities and the state in the Near East*, London, Routledge, 1993, p. 297).

² Gordon Childe, *Social Evolution*, London, Watts, 1963, pp.160-161.

spécifiques dans le système de production social citadin et sous l'égide d'un pouvoir central, que se produisent historiquement les premiers antagonismes de classes¹.

Deux phénomènes conjoints, *antagoniques* et *complémentaires*, en témoignent.

Apparaissent, d'une part, les premières manifestations de privilèges économiques de droits, octroyés et garantis par la loi, aux représentants de différents ordres sociaux qui dominent l'appareil d'État (les prêtres, les fonctionnaires et les dirigeants), et qui n'accomplissent pas directement un travail de production matérielle. C'est ce que montre, entre autres traces, cet édit de la ville de Lagash, datant de 2500 ans avant notre ère.

« Le grand-prêtre vient dans le jardin des pauvres et y prend du bois. Si la maison d'un grand homme jouxte celle d'un citoyen ordinaire, le premier peut annexer l'humble demeure sans payer [la moindre compensation à son propriétaire] »².

Il faut ajouter que ce privilège n'est qu'une partie des bénéfices que les individus de cet ordre retirent dans le système de production de cette ville. C'est là ce que rapporte Thomas Jones, dans l'une de ses descriptions du système économique de cette même ville de Lagash vers -2100.

Une douzaine ou plus d'établissements religieux étaient responsables de la mise en valeur de la plus grande partie des terres arables. À peu près la moitié de la récolte était

¹ Nous préférons parler d'« antagonismes de classes », plutôt que de classes, pour trois raisons. La première, c'est que l'antagonisme de classes définit un jeu de forces *réelles*, et plus précisément un système social spécifique déterminant des rapports de forces productives, alors que les classes désignent des formes dérivées. Ce sont en effet les rapports de forces réels des antagonismes sociaux entre les groupes d'individus qui partagent un intérêt commun, révélé par ces antagonismes, qui produisent les classes, et non l'inverse. La deuxième, c'est que l'antagonisme de classes est la forme primitive de la « lutte des classes ». La troisième, et dernière, c'est que si l'idée de classe, qui renvoie implicitement à des formes d'organisation fixes peut être discutée, le fait des antagonismes sociaux de classes désigne, quant à lui, un rapport de force social objectif et indiscutable. Certes, il est possible, si l'on est "allergique" aux termes employés par Marx, de le déguiser en lui prêtant un autre nom. Mais il est par contre impossible de ne pas reconnaître que des individus, partageant des intérêts économiques et politiques communs, se fédèrent en "groupes sociaux", pour le dire de la manière la plus neutre et donc la moins signifiante possible, pour réaliser cet intérêt *au détriment* d'autres "groupes sociaux". Et, de la même manière, il est impossible de ne pas reconnaître que le premier agencement spécifique de la réalisation de cet intérêt est, quelle que soit le nom qu'on lui donne « location d'un patrimoine immobilier », « prêt financier avec des intérêts », « salaire sous-évalué », « consommation de masses » etc., l'exploitation de la force de travail des "groupes sociaux" qui ne possèdent pas les moyens de la production (l'immobilier, l'argent, l'usine, l'État etc.) par ceux qui les possèdent.

² *Ibid.*, p.155.

consommée par le coût de production (salaires des travailleurs, nourriture des animaux de trait, etc.) et un quart allait au monarque comme impôt royal. Le quart restant allait aux prêtres.¹

Nous sommes donc ici face à une classe dominante, qui détermine la coopération matérielle et idéologique de plusieurs ordres sociaux (les dirigeants, les prêtres, les fonctionnaires) pour leur permettre de dominer ensemble l'appareil d'État d'un système de production, et d'exploiter les forces productives à la seule fin d'accumuler à leur propre compte les produits de leur travail.

D'autre part, apparaît réciproquement dans cette ville, et dans ses campagnes environnantes, la première classe politiquement dominée et économiquement exploitée. Il s'agit des peuples « *erin* » (et non des esclaves, comme l'ont supposé Engels et Marx). Ces paysans, autrefois indépendants, ne possédant plus aucune forme de propriété privée, vendent leur force de travail, en échange de rations de nourriture, à cette classe qui domine le système de production. Ils sont ainsi chargés, en tant que simple force de travail dont la survie dépend de la nourriture que cette classe leur octroie, entre autres, du creusement des canaux, de la culture des terres ou du service militaire.

Cette constitution d'une classe dominante l'Appareil d'État (politique, religieux, et administratif), et possédant les produits accumulés de la force de travail, d'une part, et, d'autre part, d'une classe de travailleurs, ne possédant que leur force de travail, politiquement dominée et économiquement exploitée par la première, se produit dans l'ensemble des systèmes de productions sociaux citadins :

En Mésopotamie il y a 6.000 ans, en Égypte, en Iran, dans la vallée de l'Indus et en Chine quelques siècles plus tard, dans la moyenne vallée du Nil (le Soudan actuel) et la Méditerranée orientale un millier d'années après, et en Amérique centrale, la région des Andes, les plateaux éthiopiens et l'Afrique de l'ouest et du sud-est il y a entre 2.500 et 1.000 ans»².

¹ Cité par Charles Keith Maisels, *op. cit.*, p.184.

² Chis Harman, *loc. cit.*

Il reste maintenant, après avoir produit cette description historique, à élucider deux problèmes théoriques que nous n'avons pas abordés jusqu'alors :

- quelle relation historique entretiennent les classes et la propriété privée ?
- et, quelle relation historique entretiennent les classes, la propriété privée et l'Appareil d'État ?

La réponse à la première question est la suivante.

La classe qui domine politiquement et exploite économiquement la classe, qui ne possède que sa force de travail, le fait pour accumuler à son propre compte une part des produits du travail que cette dernière produit.

En ce sens, quel que soit le nom ou la forme légale qu'elle ait pu prendre dans tel ou tel système de production social, cette accumulation par une classe des produits du travail produits par une autre, à son propre compte, c'est toujours d'une manière ou d'une autre de la propriété privée. Certes cette propriété privée peut être celle d'un individu (le Roi, le Grand prêtre, tel ou tel haut-dignitaire qu'il soit administrateur, général d'armée ou autre), ou d'un groupe d'individus (telle ou telle confédération religieuse officiant dans un temple, etc.), mais cela ne change rien à l'affaire. Cette propriété appartient à une personne physique ou morale à l'exclusion de toutes les autres personnes physiques ou morales, elle est donc privée.

La classe qui est exploitée économiquement et dominée politiquement, ne possède quant à elle que sa force de travail. C'est-à-dire qu'elle ne possède aucune forme de propriété privée, si ce n'est *a minima* celle de son propre corps. Et encore, ce n'est pas le cas pour l'esclave...

En ce sens c'est toujours la propriété privée, ou le fait d'être privé de propriété privée, qui, historiquement, détermine la production des classes.

Ensuite, le problème devient plus complexe, parce que l'antagonisme de classes produit de nouvelles formes de classes intermédiaires entre l'aristocratie et le lumpenprolétariat que nous venons de décrire. Leurs convergences d'intérêts matériels et idéels ne sont plus alors seulement déterminées par la possession de propriétés privées ou la privation de celles-ci. En effet, de nouvelles classes de propriétaires

émergent, fédérées par l'objectif de réaliser leurs intérêts économiques, principalement, par l'intégration ou la domination de l'Appareil d'État.

La réponse à la seconde question, comme cela va bientôt être vérifié avec Althusser, est la suivante.

L'Appareil d'État (Répressif et Idéologique) n'est que la structure d'organisation sociale, centralisée et globalisante, que produit la classe dominante, pour dominer politiquement et exploiter économiquement, l'ensemble d'un système de production social géographiquement et historiquement déterminé (par exemple, la cité-état d'Uruk en -2500, le royaume de France en 1788 etc.).

Nous laissons-là la description de l'Histoire des systèmes de productions sociaux, pour nous consacrer dorénavant et exclusivement aux systèmes de productions culturels.

Dans le traitement du problème posé dans ce travail de recherche, *et seulement dans ce cas, bien entendu*, l'analyse « des époques progressives de la formation économique de la société, [c'est-à-dire], réduits à leurs grandes lignes, les modes de production asiatique, antique, féodal et bourgeois moderne »¹, de la « Genèse du Capital et de l'État moderne »², de la « division du travail et [des] formes de propriétés »³, ou encore « du phénomène de la conquête [et] de la guerre »⁴, ne nous apprendrait rien de plus, pour définir l'Histoire des systèmes de production sociaux *et* culturels, et leurs fonctions respectives.

Nous sommes, en effet, maintenant dotés de la majorité (manquent l'Idéologie et sa relation matérielle avec l'infrastructure et la superstructure, les Appareils Idéologiques d'États, et la lutte des classes) des déterminations essentielles de l'Histoire humaine, la division du travail, la propriété commune, la propriété privée, l'État, les classes, les antagonismes de classes, la domination et l'exploitation, ainsi que l'aliénation, qui vont nous permettre de synthétiser les apports essentiels de la

¹ Karl Marx, *Critique de l'économie politique*, (Avant-propos), *op. cit.*, pp. 273-274.

² Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, pp. 1091-1104.

³ *Ibid.*, pp. 1085-1089.

⁴ *Ibid.*, p. 1089.

théorie du matérialisme historique à notre définition de l'Histoire des systèmes de production sociaux et culturels en général et en particulier. Nous considérons que, aussi instructives soient-elles, les autres déterminations historiques que nous pourrions introduire par cette analyse supplémentaire ne sont en fait que des variations, ou des agencements particuliers, de ces déterminations essentielles.

Ainsi, laisserons-nous de côté les trésors immenses qui s'abritent dans *Le Capital* ou dans les écrits polémiques de Marx et d'Engels.

3.2.14 *De l'Histoire du système de production idéologique à l'Histoire du système de production culturel*

Jusqu'alors, avec l'aide précieuse de la théorie matérialiste historique, principalement, telle qu'elle est exposée dans *L'idéologie allemande*, nous avons décrit l'ensemble du processus historique qui détermine le passage d'un système de production social égalitaire, collectiviste, et de la « propriété commune », à un système inégalitaire, précapitaliste, de la propriété privée et de l'État.

Nous sommes maintenant en mesure d'analyser les trois définitions que Marx et Engels, Marx seul, puis à leur suite Althusser, proposent :

1. des systèmes de production culturels, dans *L'idéologie Allemande* ;
2. de la relation structurelle que ces systèmes de production culturels entretiennent avec le système de production social, dans La Préface de *La Critique de l'économie politique* ;
3. et, de la fonction politique de ces derniers, dans *Le manifeste communiste* et surtout dans *Idéologie et Appareils Idéologiques d'État*.

La première apparition du terme d' « idéologie » (*Ideologie*) dans le texte de *l'Idéologie allemande*, si l'on ne prend pas en compte le titre lui-même bien entendu, est précédée d'un long paragraphe que nous reproduisons ici dans son intégralité.

La production des idées, des représentations, de la conscience est, de prime abord, directement mêlée à l'activité et au commerce matériels des hommes : elle est le langage de la vie réelle. Ici, la manière d'imaginer et de penser, le commerce intellectuel des hommes apparaissent encore comme l'émanation de leur conduite matérielle. Il en va de

même de la production intellectuelle, telle qu'elle se manifeste dans le langage de la politique, des lois, de la morale, de la religion, de la métaphysique, etc., d'un peuple.¹

Se trouve ici présenté, dans l'organisation interne du discours, le paradigme qui, dans la théorie du matérialisme historique de Marx et d'Engels, définit la structure du système de production culturel, tel qu'il est déterminé par le système de production social.

Les trois principales "structures idéelles", ou culturelles, de ce système (structure 1 – les idées, les représentations, la conscience ; structure 2 – la production intellectuelle de discours politiques, juridiques, religieux, moraux métaphysiques, etc. ; structure 3 – le produit social de ces discours, c'est-à-dire l'idéologie) sont déterminées en dernière instance par les "structures matérielles" du système de production social, et, plus précisément « l'activité et le commerce matériel des hommes ». Cette activité est déterminée par le système de production social, et sa structure matérielle.

Ces trois structures désignent trois types déterminés, de l'activité productive idéelle, organisés en ensembles. La structure 1 désigne l'activité endophasique et individuelle de production "mentales" (les idées, les représentations, la conscience), pour le dire le plus simplement possible. La structure 2 désigne l'activité endophasique qui produit l'organisation des ensembles de productions "mentales" individuelles et collectives (les discours politiques, religieux, juridiques, philosophiques etc.). La structure 3 désigne l'ensemble de ces activités de production idéelles individuelles et collectives. La structure 3 est donc l'ensemble qui englobe toutes les activités produites par la structure 2 et 1, et la structure 2 est l'ensemble qui englobe toutes les activités produites par la structure 1.

Mais cette description de Marx et d'Engels, parce qu'il ne s'agit bien ici dans cet extrait tout autant que dans ces dernières affirmations d'une pratique simplement descriptive, ajoute deux déterminations essentielles pour définir ces structures.

¹ *Ibid.*, p. 1056.

Ce sont les hommes qui sont les producteurs de leurs représentations, de leurs idées, etc., mais ce sont les hommes réels, œuvrant, tels qu'ils sont conditionnés par un développement déterminé de leurs forces productives et du commerce qui leur correspond jusque dans ses formes les plus étendues. La conscience ne peut jamais être autre chose que l'être conscient, et l'être des hommes est leur procès de vie réelle [...]¹

Ainsi, premièrement, elles sont produites par les hommes. De ce fait, si ces structures ont une différence effective et réelle, c'est donc nécessairement du même coup parce qu'elles sont déterminées par des pratiques humaines effectives et réelles, elles-mêmes différentes.

L'observation des pratiques de production idéelles le montre. Produire matériellement avec les autres hommes, ce n'est pas la même chose que produire une idée, une représentation, ou sa conscience. Produire individuellement ces activités ce n'est pas la même chose que produire des discours généraux sur ces activités. Et, Produire des discours généraux ce n'est pas la même chose que produire de l'idéologie.

Pour définir ce qui distingue ces différents modes de production idéels, l'extrait analysé ici, à l'instar d'ailleurs de tous les textes qui composent l'œuvre de Marx et (ou) d'Engels, n'est d'aucun secours.

Cela se comprend mieux, lorsque l'on sait que le problème n'est pas tant pour eux de définir comment ces modes de productions idéels se distinguent. Partant du fait de leur distinction effective, ainsi que du constat de leurs effets néfastes sur l'individu et sur la société, ce problème est plutôt de définir pourquoi ces modes produisent une représentation individuelle et collective illusoire et renversée du monde réel. Il est surtout de dénoncer théoriquement « avec l'arme de la critique » cette inversion, pour émanciper, par la pratique « avec la critique des armes », les classes exploitées en les affranchissant de l'emprise qu'elle a sur eux. Il faut donc bien reconnaître que c'est là un problème théorique, qu'ils auraient sans nul doute jugé abstrait et qui ne les intéressait pas.

¹ *Ibid.* Cet extrait est un rappel de la *démonstration rigoureuse* qui a été produite dans le paragraphe qui précède celui que l'on commente actuellement. Ce n'est donc pas simplement un constat non argumenté.

En employant nos propres concepts il est possible de définir la différence pratique qui distingue ces trois modes de production idéels, ou, plus précisément, ces trois modes déterminés de production et de reproduction de codes-signifiés.

La structure 1 désigne l'ensemble des opérations pratiques d'encodage/décodage, endophasique et individuelles, des pratiques matérielles produites dans un système de production social. La structure 2 désigne l'ensemble des opérations pratiques de codification/recodification/décodage, individuelles et collectives, de ces premières opérations d'encodage/décodages. La structure 3 désigne l'ensemble, ou le système, de codes qui déterminent ces deux types d'opération¹. En ce sens-là, si l'on synthétise les relations matérielles effectives qu'entretiennent ces trois systèmes idéels avec le système matériel de production social, l'idéologie est bel et bien le système de codes-signifiés du système de production social lui-même.

C'est pour cela que nous avons dit, et que nous disons, que la définition de l'idéologie produite par Marx (et Engels) n'est rien d'autre qu'une définition du système de production culturel.

La seconde détermination qu'ils ajoutent est contenue dans les deux dernières métaphores qui terminent cette phrase, que nous avons précédemment citée (cf. *supra*).

[...] si, dans toute l'idéologie, les hommes et leurs conditions apparaissent sens dessus dessous comme dans une *camera obscura*, ce phénomène découle de leur procès de vie historique, tout comme l'inversion des objets sur la rétine provient de leur processus de vie directement physique.²

¹ De ce point de vue, l'idéologie, en tant que de codes-signifiés, qui est déterminé et détermine, ces deux modalités de la pratique de production de codes-signifiés n'est pas *matériellement* produite par des individus particuliers à des moments déterminés de l'Histoire. Elle est toujours déjà-là, dès qu'il y a production et reproduction des opérations pratiques *matérielles* et *idéelles* d'encodage, de codification, de recodification et de décodage. Certes un individu et (ou) des individus peuvent transformer de manière déterminante l'idéologie par des opérations pratiques de codification, telles que la production d'une encyclique, par exemple, ou d'un programme politique, mais ils n'agissent effectivement qu'au niveau de la structure 2, à partir du système de codes-signifiés idéologique préexistant. Et, pour que leurs pratiques de codification intègrent le système de codes-signifiés idéologiques, il faut nécessairement que tous les individus d'un groupe, qui n'ont pas participé à cette pratique, le reprennent activement à leur compte dans leurs propres pratiques d'encodage, de codification, de recodification et de décodage. En quelque sorte, si l'idéologie est produite par les hommes, elle ne l'est jamais activement, mais passivement.

² *Ibid.*

La métaphore de la *camera obscura* et de l'inversion de l'image des objets sur la rétine exprime un fait essentiel (qui sera oublié par les marxistes orthodoxes les plus mécanistes, à tel point qu'Engels a dû rappeler combien cet oubli est gravement préjudiciable), l'idéologie détermine matériellement la production de l'activité individuelle et endophasique de production des représentations. Ou, dit encore plus simplement, en nous faisant concevoir le monde d'une certaine manière, l'idéologie nous le fait voir, au sens physique du terme s'entend, de cette manière déterminée. En ce sens-là l'idéologie, qui est le système idéal produit par un monde social renversé, produit le renversement de ce monde dans la tête de chacun. Comme le dit Engels.

Il en est des reflets économiques, politiques et autres, comme de ceux qui se produisent dans l'œil de l'homme : ils traversent une lentille et se représentent renversés sur la tête. Seulement le système nerveux manque, qui remet l'image sur ses pieds. L'homme du marché mondial ne *voit* les mouvements de l'industrie et du marché mondial que sous la forme renversée du marché monétaire et des valeurs.¹

Il y a donc manifestement une détermination en retour du déterminé. L'idéologie, comme représentation déterminée de l'activité et du commerce matériel des hommes, détermine en retour cette activité elle-même dans son fondement physique et psychique.

Si l'on considère l'ensemble de ces trois structures d'activité productive idéale, nous constatons que cette détermination réciproque s'opère dans chacune d'elles, et à tous les niveaux. Les individus (l'artisan, l'ouvrier, l'agriculteur, etc.)² produisent des idées, à partir de leurs pratiques de production matérielles, des systèmes de codes-signifiés produits par d'autres hommes, et de l'idéologie. Les individus qui produisent ces systèmes de codes-signifiés (les juristes, les savants, les scientifiques, les théologiens etc.) les produisent à partir de leurs pratiques de production matérielles, des productions matérielles et idéelles des autres hommes, et de l'idéologie. Ceux qui

¹ Engels, Lettre à Conrad Schmidt du 27 octobre 1890. Nous soulignons.

² Les professions mises entre parenthèses sont celles dont c'est l'activité sociale spécifique, mais pas nécessairement exclusive. Tous les individus, composant le système de production social, déterminent (et sont déterminés par) la première ; les théoriciens *et* les idéologues par la deuxième ; et, les idéologues, seulement, par la troisième.

reproduisent le plus activement et le plus explicitement cette idéologie (le dirigeant politique, économique, religieux etc.) le font à partir de...

On a ainsi une dynamique de production entre ces quatre structures qui n'est pas seulement déterminée en retour, de terme à terme, dans un sens ou dans l'autre, mais qui est pleinement interdéterminée.

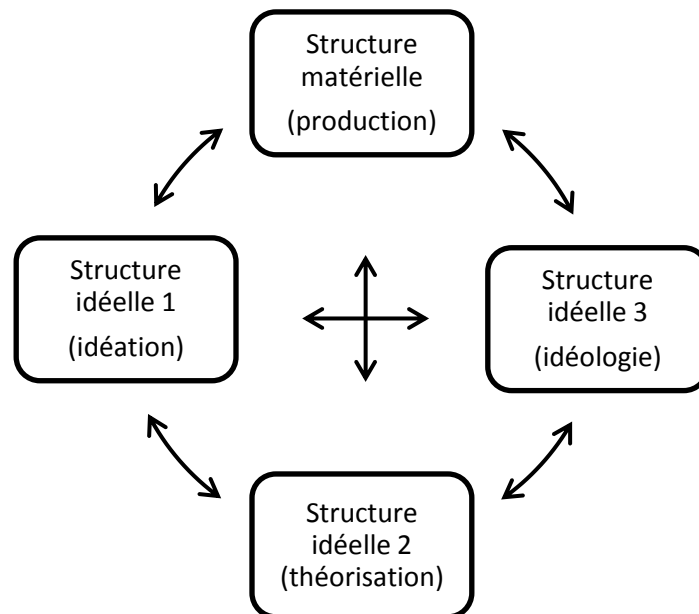


Schéma 2 : Les dynamiques de productions inter-déterminées des 4 structures de la pratique humaine.

Néanmoins cette inter-détermination est toujours déterminée, *en dernière instance*, par la structure matérielle de production sociale. Comme le rappelle Marx dans ce fameux passage de l'avant-propos de la *Critique de l'économie politique*.

Dans la production sociale de leur existence, les hommes nouent des rapports déterminés, nécessaires, et indépendants de leur volonté ; ces rapports de production correspondent à un degré donné du développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports forme la structure économique la société, la fondation réelle sur laquelle s'élève un édifice juridique et politique, et à quoi répondent des formes déterminées de la conscience sociale.¹

¹ Marx, *Critique de l'économie politique*, (Avant-propos), *op. cit.*, p. 272. Mais cette détermination n'est qu'en *dernière instance*. Cela n'annule pas l'inter-détermination de ces structures. Comme il l'écrit lui-même ensuite, pour ne prendre que cet exemple, les modifications de structures idéologiques, qui se produisent dans une période révolutionnaire, modifient « tout cet énorme édifice ». Ce dernier extrait permet de clarifier l'idée de *dernière instance*, et de lever les malentendus

Ces deux dernières observations confirment l'identification que nous avons précédemment produite entre l'idéologie, et le système de production culturelle, compris comme système de codes-signifiés.

D'une part, ces trois structures idéelles et cette structure matérielle, qui sont chacune déterminées par des modalités de production pratiques différentes, sont d'emblée interdéterminées les unes par les autres, et réciproquement interdéterminantes les unes pour les autres. Elles ont donc nécessairement *en commun* une pratique, qui, à la fois, leur permet d'entretenir cette relation malgré leurs différences pratiques effectives, et, qui, à la fois, prend tour à tour une fonction déterminante et déterminée. *Cette pratique c'est la production du langage, déterminante (signifiante) tout autant que déterminée (signifiée) dans chacune d'elles, ainsi que dans les relations matérielles et idéelles qu'elles entretiennent toute ensemble.*

Or, le langage, qu'il soit linguistique, mathématique, iconique etc., n'est rien d'autre que *le* système de codes-signifiés du système de production social. Et, comme *dans les faits* cette pratique est toujours produite *par, pour* et *dans* une idéologie nous pouvons poser l'équivalence suivante :

Système de production culturelle = système de production de codes-signifiés = système de production du langage = système de production idéologique.

D'autre part, les structures matérielles et idéelles se déterminent en tant qu'infrastructure (*i.e.* le système de production matériel qui détermine, tout autant qu'il est déterminé par eux, les forces productives, les rapports de production, les moyens de production et les produits) et superstructure.

qu'elle pourrait générer. Elle est toujours une condition nécessaire, mais jamais une condition suffisante, et ce tant d'un point de vue matériel que d'un point de vue théorique. Comme l'édifice social ne flotte pas en l'air sans fondations ou premier étage, une théorie qui occulte ces fondations et ce premier étage ne peut que penser abstrait. Après, affirmer que ce premier étage est plus important que les autres pour comprendre l'édifice, même si Marx en philosophe matérialiste, politique, et économiste a pu le penser, est un pas que nous ne franchirons pas, et, plus que cela, que nous considérons comme infondé.

Or, la superstructure n'est que le système de codes-signifiés de l'infrastructure elle-même. De la même manière, dans les faits il n'y a de superstructure que par, pour et dans une idéologie, de telle sorte que l'on peut préciser notre dernière équivalence.

Système de production culturel = système de production de codes-signifiés = système de production du langage = système de production idéologique = superstructure.

Cette équivalence nous permet donc, par extension, d'affirmer que l'Histoire du système de production culturel est aussi et nécessairement, du même coup, l'Histoire du système de production idéologique.

3.2.15 (Synthèse 1) *L'Histoire des systèmes de production idéologiques ou culturels, avec Marx, Engels et Althusser*

Pour définir le mouvement général de l'Histoire du système de production idéologique ou culturel *dans* le système de production social, de la propriété privée, des classes et de l'État, et les mouvements singuliers de l'histoire de chacun des systèmes idéologiques dans les systèmes de productions sociaux particuliers, il faut d'abord rappeler le fait qui distingue ce *type* de système de production social de tous les autres.

Comme le relève Godelier dans *L'idéal et le matériel*, quel que soit le type du système de production social considéré :

L'homme a une histoire parce qu'il transforme la nature. Et c'est même la nature même de l'homme que d'avoir cette capacité [...] De toutes les forces qui mettent l'homme en mouvement et lui font inventer de nouvelles formes de sociétés, la plus profonde est sa capacité de transformer ses relations avec la nature, en transformant la nature elle-même. Et c'est cette même capacité qui lui donne les moyens matériels de stabiliser ce mouvement, de le fixer pour une époque plus ou moins longue dans une nouvelle forme de société.¹

¹ Maurice Godelier, *L'idéal et le matériel – Pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard, 1984, p. 10.

C'est, donc, par cette relation dialectique entre ces trois relations dynamiques, α^1) la relation de l'homme à la Nature, β) de l'homme à sa nature, Ω) et des hommes entre eux, que sont déterminés tous les processus historiques de production de la société.

Ce système de relations est nécessaire, transhistorique, et atomique (au sens littéral du terme). La production historique de l'homme, tout autant d'ailleurs que celle du préhominidé ou du protohominidé, est originellement déterminée par ces trois relations qui ne se produisent qu'ensemble et simultanément. Il n'y a pas plus de transformation de la Nature, sans la transformation de la nature de l'homme (c'est-à-dire sans culture), qu'il n'y a de transformation de cette nature sans la transformation de la Nature et de la relation des hommes entre eux, etc.

Il n'est donc pas possible, lors de la production de leur définition, de nier, théoriquement par le langage, l'une de ces relations sans produire, du même coup, un discours faux, abstrait et idéaliste.

¹ Nous introduisons ces lettres, contre la logique même de notre propos, mais elles nous seront utiles pour permettre d'expliquer ce qui distingue *sur ce point essentiel* les théories de Marx et de Freud. Pour le premier (qui ne s'est pas intéressé à la relation β) l'Alpha et l'Omega du système de production social sont les relations dialectiques de l'homme à la Nature et des hommes entre eux ; pour le second (qui ne s'est que très peu intéressé à la relation des hommes avec la Nature) l'Alpha et l'Omega de ce système social sont au contraire la relation des hommes entre eux et avec leur nature. Nous allons même jusqu'à considérer, alors que ni l'un ni l'autre n'a jamais nié l'importance de ce troisième terme, que leur différence originelle, qui détermine toutes les autres, se situe seulement-là.

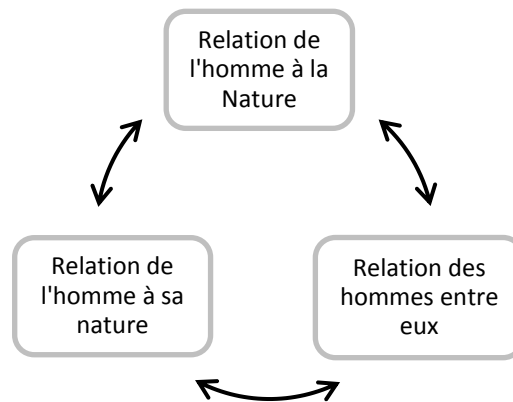


Schéma 3 : Le système de relations dialectiques des systèmes dialectiques de relations homme/Nature.

Nous reviendrons, dans la section suivante, sur la deuxième relation de ce système dialectique de relation (la relation de l'homme à sa nature¹).

Il est entendu que lorsque nous disons « deuxième relation », nous aurions tout aussi bien pu dire « première relation » ou « troisième relation », dans la mesure où ces trois relations ne sont pas plus originellement ou quantitativement déterminantes, et tout simplement pas plus « quelque chose », les unes que les autres. Nous pensons que Marx aurait partagé cette analyse, mais que cette relation l'intéressait moins, en tant que philosophe social, politique et économiste, que les deux autres.

Ce qui distingue historiquement (ce dont on parle ici s'est effectivement produit à un moment déterminé de l'Histoire), le système de production social de la propriété privée, des classes et de l'État (*i.e.* antique, féodal, et capitaliste bourgeois, puis capitaliste financier) c'est qu'il produit des systèmes, des rapports, des moyens et des forces de production pour exploiter et dominer la Nature, en exploitant et en dominant les forces humaines productives (*i.e.* les travailleurs).

¹ Si l'on établit que cette exploitation est avant toute autre chose celle de la force physique du corps du travailleur exploité, et que la domination n'entre en compte que comme détermination de son adhésion psychique, le rapport entre l'exploitation et la domination de l'homme par l'homme et l'exploitation de la nature de l'homme (la force physique de son corps à produire un travail et à se reproduire) n'est plus un problème. Que l'homme n'ait pas de nature à proprement parler, cela ne fait aucun doute. Mais, réciproquement, que la domination et l'exploitation le rabaisse à un état, où c'est précisément ce qu'il est en tant que membre d'une espèce qui est développé au détriment de ce qu'il peut produire *en tant qu'homme*, le réduit à *quelque chose comme sa nature*.

L'exploitation de la Nature et du travail matériel des forces productives a pour principale fonction de produire un excédent de produits du travail, qui permettra non seulement (comme dans toutes "sociétés") de produire et de reproduire les forces, les moyens, les rapports et les systèmes de production sociaux, mais surtout de produire et de reproduire une classe qui accapare à son propre compte (*i.e.* sous le forme de la propriété privée) la plus grande partie de cet excédent. L'État n'étant ici que l'outil par lequel la reproduction sociale de l'accapuration de cet excédent est organisée et légitimée.

C'est l'agencement historique contingent, de la relation des hommes avec leur nature, avec la Nature et entre eux, produit comme exploitation et domination systématisée, qui détermine l'Histoire tout entière des systèmes de production de la propriété privée, des classes et de l'État.

L'Histoire ne désigne pas, bien entendu, le temps abstrait qui est passé au cours des précédents 4 milliards d'années et demi (?) depuis l'origine de l'univers, ou le temps concret des 5 derniers millions d'années depuis l'apparition des premiers australopithèques. L'Histoire de l'Être, du Monde ou des hommes, comprise comme une réalité existante et autonome, est abstraite et idéaliste. L'Histoire concrète, est produite par les hommes dans les systèmes de production sociaux, d'abord dans des récits oraux, puis dans des récits et des discours écrits. L'Histoire est un mode de production social déterminé de la représentation du temps qui affecte un système de production social. Elle est un produit proprement social. Ainsi, ce n'est pas l'accumulation "naturelle" et autonome des événements sociaux, des moments, des périodes etc., qui produit l'Histoire, mais l'Histoire en tant que production sociale qui, par des processus matériels déterminés, produit leur accumulation, leur compilation, leur organisation, leur signification etc.

Ainsi, lorsque nous disons que l'exploitation et la domination de la Nature et de l'homme, par l'homme, détermine l'Histoire tout entière, il faut distinguer les contenus historiques matériels (événements, périodes, moments etc.), de leur contenant idéal (l'Histoire vécue dans la représentation endophasique individuelle comme structure

organisant ces événements, et l'Histoire produite socialement, par le récit ou l'écriture, comme détermination de ce vécu individuel et collectif).

3.2.16 (Synthèse 2) le principe historique de la production des contenus matériels de l'Histoire des systèmes de la propriété privée, des classes et de l'État, l'exploitation

Ce qui caractérise les contenus historiques matériels, qui sont organisés dans le contenant idéal de l'Histoire, des systèmes de production sociaux de la propriété privée, des classes et de l'État, c'est leur "progrès" indéfini. Ce "progrès", qui est la détermination idéale constitutive de l'Histoire de ces systèmes, telle que produite par ces systèmes, est tout entier déterminé par l'exploitation.

Le "progrès" des moyens de production (technique, organisationnel, économique, etc.), qui transforme, par le travail des forces productives, les forces naturelles, en produits consommables par les individus composant ce système, est ainsi déterminé par la recherche indéfinie de nouveaux moyens pour exploiter la Nature.

On s'étonne généralement du peu d'évolution technique des moyens de production dans les sociétés "primitives", constatant par les fouilles, que leur outillage, par exemple, a très peu évolué en plusieurs millénaires¹. L'explication n'est pourtant pas bien difficile à fournir. Une société qui n'exploite pas la Nature, ne recherche pas à améliorer indéfiniment ses moyens de production pour transformer, par le travail humain, toujours plus de forces naturelles en produits de consommation. Elle ne cherche pas plus à rendre ses moyens toujours de plus en plus efficaces et puissants pour maîtriser toujours plus complètement et durablement cette activité de transformation. Dans ces sociétés il n'y a pas de progrès techniques fulgurants comme ceux que nous avons connus depuis le XVI^{ème} siècle dans les sociétés capitalistes. Pour travailler la terre, en lieu et place de la houe à soc en métal, de l'araire, de la charrue avec un soc de métal, tractée d'abord par les hommes, puis par du bétail, et par des

¹ À tel point d'ailleurs que les premiers ethnologues ont douté que ces sociétés aient une Histoire.

tracteurs toujours plus puissants, résultats d'une longue histoire technique¹, dans ces sociétés il y a seulement et depuis des millénaires la houe à soc en bois.

Cette évolution technique des moyens de production, déterminée par la relation d'exploitation de la nature, qui la transforme radicalement jusqu'à nous en rendre en quelque sorte, comme le dit Descartes, « maîtres et possesseurs » (la quantité toujours plus grande des espaces naturels transformés, explorés, connus, etc. ; la quantité toujours plus grande de domestication des espèces végétales, de la sélection massale jusqu'aux modifications génétiques, ou des espèces animales, de l'appriivoisement à leur totale dépendance à l'égard de l'homme, etc.). Elle aussi produit de l'Histoire.

Et l'on peut y ajouter l'Histoire de tous les produits du travail humain qui ont été accumulés au travers des âges par cette exploitation de la Nature (les matières premières qui ont été découvertes, transformées, ou conservées telles quelles, pour composer l'ensemble des objets de nos civilisations).

Mais tout cela est bien peu de chose comparé à l'Histoire, celle que l'on raconte avant toutes les autres lorsque l'on produit des discours historiques, de la relation des hommes entre eux. Que l'on prenne la production d'un peuple, d'une nation, d'un pays, de leurs conflits guerriers, économiques, politiques, les uns avec les autres, des luttes pour le pouvoir dans l'appareil d'État, des luttes de classes, des modèles politiques, économiques, idéologiques, des institutions, des organisations etc., une fois encore cette production infinie, et sans cesse renouvelée, d'événements, de périodes, ou de mouvements historiques n'est déterminée que par l'antagonisme et ses résolutions historiques de l'exploitation de l'homme par l'homme ainsi que par le refus sans cesse renouvelé de celles-ci.

¹ Cf. Pour observer l'évolution de cet outil à travers les âges. Glob P.-V., *Ard and Plough in Prehistoric Scandinavia*, 1951 ; Aarhus Marbach, *Les instruments aratoires des Gaules et de Germanie Supérieure*, Catalogue des pièces métalliques, Oxford, British Archaeological Reports, I.S. 1236, 2004 ; Bertrand Gilles, *Recherches sur les instruments du labour au Moyen Age in Bibliothèque de l'École des Chartes*, vol. 120, 1962, pp. 5-38 ; André-Georges Haudricourt et Jean-Brunhes Delamare, *L'Homme et la charrue à travers le monde*, Paris, Gallimard, 1955.

À l'inverse, s'il y a bien du temps qui passe dans les sociétés "primitives", et la narration d'un récit réactualisé de ce temps qui passe, il n'y a pas de production d'une Histoire, au sens où elle est définie pour nous.

Il est extrêmement intéressant de constater, comme le rapportent, par exemple, Godelier et Garanger¹, Jacques Lizot², ou Pierre Clastres, que les forces productives des sociétés primitives n'ont à travailler *en moyenne* que *quatre heures* par jour pour assurer la production et la reproduction des forces, des rapports, et des moyens de production, en somme de leur système de production social dans son ensemble.

Chez les Indiens Yanomami d'Amazonie vénézuélienne [...] la moyenne du temps consacré chaque jour au travail par les adultes, *toutes activités comprises*, dépasse à peine trois heures. [...] Les indiens Guayaki, chasseurs nomades de la forêt paraguayenne, passent plus de la moitié de la journée dans une oisiveté presque complète, puisque chasse et collecte prennent place, et non chaque jour, entre 6 et heures et 11 heures du matin environ.³

Le reste du temps étant consacré, comme ils le rapportent à différentes pratiques de loisirs (chants individuels, chants collectifs, récits, soins esthétique du corps, jeux divers). Cet *homo-ludens*, historiquement produit par et dans un système de production social, n'exploite pas la nature (comme le montre ses activités productives), et réciproquement il n'est pas exploité par d'autres hommes, pour produire un surtravail lui-même exploité et dominé. Comme le relève Jacques Lizot, « le mépris des Yanomami pour le travail et leur désintérêt pour un quelconque progrès technique autonome est certain »⁴. C'est aussi ce que relève Pierre Clastres, lors de son observation directe des Guayaki, le système de production matériel des biens de consommations (qu'ils soient directement liés à la subsistance ou à

¹ Maurice Godelier et José Garanger, *Outils de pierre, outils d'acier chez les Baruya de Nouvelle-Guinée* in *L'Homme*, 1973, tome 13, n°3. pp. 187-220.

² Jacques Lizot, « Économie ou société ? Quelques thèmes à propos de l'étude d'une communauté d'Amérindiens » in *Journal de la société des américanistes*, n°9, 1973, pp. 173-174.

³ Pierre Clastres, *La société contre l'État – recherche d'anthropologie politique*, Paris, Les Éditions de Minuit, « collection critique », p. 166.

⁴ Jacques Lizot, *Ibid.*, p. 175.

l'économie politique et symbolique), n'exploite pas la Nature¹ et réciproquement aucune forme d'exploitation (et de domination) sociale ne se développe².

À l'inverse, lorsque les moyens de la production de cette exploitation de la Nature arrivent historiquement dans ces systèmes de production sociaux, par exemple la hache en fer, concomitamment l'exploitation (et la domination) de la force de travail des membres de la tribu par quelques-uns se produit. Plus que cela, cette exploitation et cette domination de l'homme par l'homme est étendue à d'autres tribus par les activités guerrières.

L'avantage d'une hache métallique sur une hache de pierre est trop évident pour qu'on s'y attarde : on peut abattre avec la première peut être 10 fois plus de travail dans le même temps qu'avec la seconde ; ou bien accomplir le même travail en dix fois moins de temps. Et lorsque les indiens découvrirent la supériorité des haches des hommes blancs, ils les désirèrent non pour produire plus dans le même temps, mais pour produire autant en un temps dix fois plus court. C'est exactement le contraire qui se produisit [...] avec les haches métalliques firent irruption dans le monde indien la violence, la force, le pouvoir »³

Cette corrélation de faits se vérifie aussi, dans l'autre sens, dans le système de production social occidental et capitaliste au 19^{ème} siècle, pendant la révolution industrielle.

Jamais, au cours de toute son Histoire ce système n'a aussi rigoureusement et radicalement exploité la Nature.

Au cours de sa domination de classe à peine séculaire, la bourgeoisie a créé des forces productives plus massives et plus colossales que ne l'avaient fait toutes les générations passées dans leur ensemble. Asservissement des forces de la nature, machinisme, application de la chimie à l'industrie et à l'agriculture, navigation à vapeur, chemins de fer, télégraphe électrique, défrichement des continents entiers, canalisation des rivières, populations entières surgies du sol.⁴

¹ Cf. la description complète de ce système de production matériel des biens de consommation dans le chapitre « l'arc et le panier » (Pierre Clastres, *ibid.*, pp. 88-111).

² Cf. la description complète de ce système de production politique dans le dernier chapitre « la société contre l'État » (*Ibid.*, pp. 161-186).

³ *Ibid.*, p. 167.

⁴ Marx, *Le Manifeste communiste*, *op. cit.*, p. 166.

Et réciproquement, jamais au cours de toute son Histoire, les masses des travailleurs libres n'ont été à ce point exploitées, par de nouvelles méthodes de plus en plus rigoureuses et scientifiques. Engels, en fait un tableau tout à fait éloquent dans *La situation des classes laborieuses en Angleterre* (avec une description sociologique de l'ensemble des effets de cette exploitation sur la santé, sur le développement physique, psychique, moral, intellectuel et culturel de l'individu, sur la satisfaction du travailleur, sur sa fragilité sociale etc.). Cette exploitation est telle, qu'elle est intolérable, non en principe mais en fait.

Le travail forcé est la torture la plus cruelle, la plus dégradante. Rien n'est plus terrible que de devoir faire du matin au soir quelque chose qui vous répugne. Et plus un ouvrier a des sentiments humains, plus il doit détester son travail parce qu'il sent la contrainte qu'il implique et l'inutilité que ce labeur représente pour lui-même. Pour quoi donc travaille-t-il ? Pour le plaisir de créer ? Par instinct naturel ? Nullement. Il travaille pour l'argent, [...]. Il travaille parce qu'il y est forcé, et de plus, le travail dure si longtemps et il est si monotone que pour cette simple raison déjà, son travail ne peut être pour lui, dès les premières semaines, qu'un véritable supplice, s'il a encore quelques sentiments humains. La division du travail a du reste encore multiplié les effets abêtissants du travail obligatoire. Dans la plupart des branches l'activité de l'ouvrier est réduite à un geste étriqué, purement mécanique, qui se répète minute après minute et reste, bon an mal an, éternellement le même.¹

Cette exploitation du travail dominé trouve ses formes les plus élaborées, parce qu'elles aussi ont une Histoire et font des progrès, dans les pratiques de production tayloristes du XX^{ème} siècle, renforçant concomitamment l'exploitation de l'homme et de la Nature.

Voici dans quelles conditions le chronométrage [principe scientifique tayloriste] était appliqué chez Renault [dans les usines de Billancourt dans les années 1920]. Un chronométrateur spécialiste très habile, fait trois séries d'essais techniques [outils, position à prendre, vitesse maximum, temps nécessaire à l'usinage d'une pièce et somme à payer] et travaille 1 heure à l'allure ainsi déterminée. L'ouvrier qui lui succède sur la machine, et tous les autres qui le succéderont, doit poursuivre à cette allure pendant onze heures. « Rien de plus effrayant que cet effort soutenu, si l'on songe que la vitesse maximum imprimée à la machine par le chronométrateur doit nécessairement être maintenue, car non seulement l'usinage serait plus long, mais un aide chronométrateur reste là en surveillance pour s'assurer que la vitesse et le montage sont dans l'état exigé. Il faut donc que l'ouvrier adapte *sa machine humaine à la machine*

¹ Friedrich Engels, *La situation de la classe laborieuse en Angleterre. D'après les observations de l'auteur et des sources authentiques*, trad. G. Badia et J. Frédéric, Paris, Éditions Sociales, p. 213.

mécanique ; aussi a-t-on vu des ouvriers incapables dans le temps chronométré de faire avec leur main tous les gestes nécessaires, s'aider de leur tête comme troisième bras ».¹

Cette codétermination de l'exploitation de la Nature par l'homme et de celle de l'homme par l'homme est déterminée par une loi extrêmement simple :

- *la force de travail qui produit en pratique l'exploitation de la nature doit elle-même être proportionnellement exploitée par un système de production social déterminé. Ainsi, plus l'exploitation de l'homme par l'homme est développée, plus la force de travail exploitée disponible est importante, et plus l'exploitation de la Nature par l'homme peut se produire.*

Il faut ajouter une dernière détermination de l'Histoire des systèmes de production sociaux de la propriété privée, des classes et de l'État. Le principal outil de production de l'Histoire, non plus en tant que réalité des événements sociaux passés et présents mais en tant que codification rigoureuse de l'évolution temporelle de cette réalité elle-même, c'est l'écriture. Cette écriture² qui est apparue au même moment que les premiers systèmes de productions sociaux d'exploitation, pour comptabiliser et gérer les réserves du produit du travail accumulé (le grain, principalement), la propriété privée (les actes de propriétés, de ventes ou d'échange), le droit administratif et juridique, les premiers récits proprement historiques (*L'Épopée de Gilgamesh*) ou historiologiques, et les listes hiérarchiques de concepts.

Nous dirons donc, en synthèse, que les contenus matériels de l'Histoire des systèmes de productions sociaux de la propriété privée, des classes et de l'État sont déterminés par l'exploitation de la Nature par l'homme telle qu'elle se produit par l'exploitation de l'homme par l'homme. Et, nous ajouterons, que l'Histoire en tant que

¹ Georges Friedmann, *Machinisme et humanisme – Problèmes humains du machinisme industriel*, Paris, Gallimard, « N.R.F. », 1946, pp. 34-35.

² Jack Goody montre que les premiers agencements écrits sur un support matériel sont non seulement des listes, mais surtout des listes qui sont produites dans l'intérêt de la classe dominante : les listes administratives (gestion des réserves du travail accumulé dans les entrepôts royaux ou des temples), des hiérarchies (entre les hauts-dignitaires) et des événements importants vécus par eux (naissance, mort, mariage etc.). Cf. *La raison graphique*, trad. J. Bazin et A. Bensa, Les Éditions de minuit, « le sens commun », Paris, 1979, chapitre 5 « que contient une liste ? », pp. 140-196.

contenant idéal, définissant, compilant, et organisant ces contenus dans un récit ou un discours écrit, n'est que la codification du développement de cette exploitation, telle qu'elle est elle-même déterminée par l'un des produits de ce développement : l'écriture.

3.2.17 *(Synthèse 3) Le caractère dysfonctionnel de la répression pour imposer matériellement et physiquement l'exploitation aux forces productives*

Cette exploitation de l'homme par l'homme, outre le développement exponentiel des produits du travail qu'elle permet d'accumuler et de ses excédents qu'elle permet d'accaparer, a un caractère néfaste, dysfonctionnel et contingent.

L'exploitation du système de production social par une classe dirigeante, qui aliène les prolétaires pour accaparer les produits de leur travail est, en effet :

- d'un point de vue individuel et psychologique, intolérable. Ce fait, que Marx a prédéfini dans le concept d'aliénation, et que Freud a défini rigoureusement dans *Malaise dans la Culture*, est déterminé par l'insatisfaction inévitable du *désir* subjectif que cette domination produit et généralise. Le prolétaire, par l'exploitation économique à laquelle il est aliéné, par la classe dirigeante, n'obtient en compensation de son travail que la nourriture qui lui permet de survivre et de nourrir sa famille, pour produire et reproduire la force de travail du prolétariat. Il est donc ravalé au rang d'un simple outil de production, de la même manière qu'une machine est fournie en énergie et entretenue pour produire et reproduire une force de travail. Il ne peut, en ce sens, espérer aucune forme de satisfaction de ses désirs psychiques proprement humains, mais seulement de ses besoins biologiques et animaux. Nous considérons, à la différence de Marx et d'Engels, et avec Freud, que c'est-là la détermination essentielle qui produit la révolte des forces de travail exploitées, à l'égard de l'ordre économique et politique institué par la classe exploitante ;
- d'un point de vue collectif et politique, injuste. Dominant l'Appareil d'État, la classe, qui produit le travail d'exploitation du travail, subordonne à ses propres

intérêts de classe l'ensemble des moyens répressifs (la police, l'armée, la religion, l'administration, etc.), et oppressifs (les institutions politiques, culturelles, médiatiques, etc.) de cet Appareil. L'État n'est pas alors ce dispositif social central qui produit la régulation de l'ensemble des systèmes de production sociaux, pour leur permettre de produire, et de se reproduire, de la manière la plus fonctionnelle possible. Dit autrement, il n'est pas ce dispositif régulateur, qui garantit l'intérêt général du système de production social et des individus qui le composent. Il est seulement, l'outil du pouvoir par lequel une classe dirigeante impose son intérêt particulier de classe à l'ensemble de ce système et de ces individus ;

- d'un point de vue systémique et économique, inique et condamné à devenir improductif. Inique, d'abord, parce que cette exploitation produit l'accaparement des produits excédentaires du travail de ceux qui ne possèdent rien d'autre que leur force de travail, par ceux qui ne produisent aucun produit et qui possèdent à l'excès. Celui qui jouit des fruits du travail ne les produit pas, et réciproquement celui qui les produit n'en jouit pas. Condamné à devenir improductif, ensuite, parce que cette exploitation produit une reproduction mécanique et à l'identique des moyens, des forces, et des rapports de production qui entravent l'évolution du système de production jusqu'à le rendre incapable de continuer à produire¹. Pour être compris, ce dernier argument que Marx et Engels considéraient, sans nul doute, à la fin de leur vie comme le plus déterminant pour rendre compte de l'improductivité à laquelle condamnait le mode capitaliste d'exploitation, exige la présentation d'un certain nombre de mécanismes économiques complexes ; ceux qui sont présentés, entre autres, dans *Le Capital*. Nous ne les présenterons pas. D'une part, parce que nous considérons qu'ils sont moins déterminants que les deux premiers, (en effet,

¹ « À un certain degré de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en collision avec les rapports de production existants, ou avec les rapports de propriété au sein desquels ils s'étaient mus jusqu'alors, et qui n'en sont que l'expression juridique. Hier encore formes de développement des forces productives, ces conditions se changent en de lourdes entraves. Alors commence une ère de révolution sociale.

nous demeurons convaincus, et nous le montrerons, que c'est l'insatisfaction des désirs humains à laquelle cette exploitation condamne tous les travailleurs pauvres, qui, en dernière instance, détermine son caractère socialement inacceptable). D'autre part, parce que la présentation de ces mécanismes économiques, qui permettraient la compréhension rigoureuse de cet argument, exigerait de nouveau un long travail de définition, de commentaire et de discussion. Or, ce travail n'est pas aujourd'hui l'objet de notre étude.

Cette exploitation, parce qu'elle est individuellement intolérable, politiquement injuste et économiquement inique, produit d'emblée une réaction de rejet psychique de la part des forces productives qui la subissent.

Ce rejet psychique peut s'élaborer socialement de diverses manières, du simple et persistant sentiment conscient ou inconscient d'aliénation, jusqu'à la production d'une révolte radicale individuelle, de groupes ou de classes. Ce dernier cas, la révolte radicale de classes, se produit de manière cyclique au cours de l'Histoire sous la forme de révolutions sociales.

Il y a donc deux forces qui sont effectivement à l'œuvre dans l'Histoire, l'une qui lutte pour s'affranchir de cette exploitation qui l'aliène (avec les formes déterminées que cela peut prendre historiquement) et l'autre, qui lutte contre cette lutte elle-même, pour l'inhiber, l'opprimer, voire la réprimer lorsqu'elle s'élabore socialement comme révolte radicale.

Généralement, la première des deux, par les états d'abrutissement, d'ignorance, et de soumission, dans lesquels elle est activement maintenue par, respectivement, le travail aliénant, les Appareils Idéologiques (l'église, l'école, les jeux du cirque, la télévision, etc.) et les Appareils Répressifs d'État, n'a pas conscience de constituer une classe exploitée. Alors que la seconde, elle, le sait toujours¹, et c'est ainsi que des

¹ Il est tout à fait remarquable qu'aujourd'hui encore, alors que le concept de classe est dénigré *idéologiquement* ou *scientifiquement* (ce qui de notre point de vue signifie exactement la même chose), les principaux accusateurs de cette réalité sociale la produisent et la reproduisent, *dans leur activité quotidienne*, de la manière la plus naturelle et la plus manifeste du monde. Que l'on observe les *dîners du siècle* réunissant tous les premiers mercredi du mois à l'hôtel Crillon la classe exploitante et dominante politique, économique et intellectuelle (cf. François Denord, Paul Lagneau-Ymonet et Sylvain Thine, « Cuisine décevante, conversations délectables. Aux dîners du Siècle, l'élite du

groupes sociaux (les politiciens, les financiers, les propriétaires fonciers, les industriels etc.), s'unissent activement pour dominer l'Appareil d'État et le soumettre à leur propres intérêts économiques d'abord (produire toujours plus d'exploitation pour augmenter la réserve des produits accumulés du travail), et politique ensuite (dominer les systèmes de production de la répression matérielle et de l'oppression idéale pour garantir la pérennité de leur exploitation).

L'Histoire est tout entière déterminée par leur lutte consciente et exacerbée, comme c'est le cas lors d'une révolte radicale, ou inconsciente et larvée, comme c'est le cas lors des périodes "normales" d'un système de production social.

L'Histoire de toute société jusqu'à nos jours, c'est l'histoire de la lutte des classes. Homme libre et esclave, patricien et plébéien, baron et serf, maître de jurande et compagnon, en un mot : oppresseurs et opprimés, se sont trouvés en constante opposition ; ils ont mené une lutte sans répit, tantôt cachée, tantôt ouverte, une guerre qui chaque fois finissait soit par une transformation révolutionnaire de la société tout entière, soit par la ruine commune des classes en lutte [...]. La société bourgeoise moderne, qui est issue des ruines de la société féodale, n'a pas surmonté les antagonismes de classes. Elle a mis seulement en place des classes nouvelles, de nouvelles conditions d'oppression, de nouvelles formes de lutte à la place des anciennes.¹

Si cet état social de lutte des classes est constant, c'est aussi lui qui détermine la dynamique de l'Histoire des systèmes de production sociaux de la propriété privée et de classe. C'est, en effet, cette lutte ou cet antagonisme entre ceux qui jouissent des

pouvoir se restaure » in *Monde diplomatique*, février 2011, pp. 22-23), ou le mouvement concerté qui s'opère actuellement aux États-Unis entre les classes qui produisent l'exploitation économique, celles qui la légitiment politiquement (les représentants politiques) et culturellement (les dirigeants des grandes chaînes de télévision privées, entre autres) pour produire une démocratie ploutocratique (cf. Robert W. McChesney et John Nichols, « Déséquilibre des pouvoirs dans une démocratie atrophiée. Aux États-Unis, médias, pouvoir et argent achèvent leur fusion » in *Monde diplomatique*, Août 2011, pp. 10-11), c'est effectivement une conduite de classe qui est mise en branle. En effet, bien que comme le relève Charles W. Mills « Les hommes des sphères supérieures sont impliqués dans un ensemble de "bandes" qui se recoupent et de "cliques" unies entre elles par des liens compliqués » (*L'Elite du pouvoir*, Maspero, Paris, 1969, p. 16), ils se comportent *en pratique* comme classe. Si tant est qu'une classe soit définie comme ce regroupement de personnes aux professions différentes, qui partagent de mêmes intérêts économiques, politiques, et culturels, qu'ils cherchent à réaliser par l'intégration ou la domination de l'Appareil d'État. Pour autant, ce n'est pas elle qui produit seule, et *manipule* le discours pour produire l'idéologie. Elle y intervient seulement, *au même titre que toutes les autres classes avec les moyens matériels et idéels qui sont les siens*, pour l'informer de telle sorte à ce qu'elle détermine une reprise par toutes les autres classes de ses propres intérêts économiques, politiques, culturels, etc.

¹ Marx, *Le Manifeste communiste*, op. cit., pp. 161-162.

produits accumulés du travail, et ceux qui subissent la nécessité de ce travail de production, qui détermine toute évolution des pratiques individuelles, groupales, et sociales. Chaque nouvel agencement des forces, des rapports de forces, des moyens, et des systèmes, de production, est déterminé par le désir de produire les moyens matériels, techniques, économiques, politiques etc. de s'affranchir de l'aliénation du travail exploité ou de reproduire les moyens de la soumission au travail exploité.

Cette exploitation utilise trois types d'outils matériels pour se produire et assurer sa reproduction, malgré le refus que les travailleurs exploités n'ont de cesse de lui opposer au cours de l'Histoire :

- les Appareils Répressifs des Moyens de Production qui imposent physiquement au travailleur cette exploitation (dans l'usine, la cadence infernale de la machine, la pointeuse, le surveillant d'atelier et tous ses supérieurs hiérarchiques, dans un bureau l'organisation en box indépendants des espaces de travail soumis à un dispositif de surveillance panoptique, etc.) ;
- l'Appareil Répressif des Forces Productives (principalement le salaire, qui détermine la nécessité sociale que les forces productives ont de se soumettre jour après jour, mois après mois, et année après année, à cette exploitation mais aussi les institutions familiales avec les relations d'autorité et d'obligations qu'elles imposent immédiatement) ;
- et, les Appareils Répressifs d'État, pour reprendre les termes d'Althusser (la police, l'armée, les impôts, les prisons, etc.).

Ces outils répressifs matériels qui exercent une contrainte *physique* sur les forces productives pour les contraindre à l'exploitation par le travail ont, principalement, trois défauts.

Ils exigent, pour fonctionner des forces de travail indépendantes, de celles qui sont exploitées. Ainsi, d'un point de vue économique, ils accaparent une part des réserves accumulées du produit du travail. Et, dans la mesure où l'exploitation et le refus de cette exploitation augmentent de manière proportionnelle ; plus l'exploitation est développée et plus les forces de travail pour imposer cette exploitation aux travailleurs exploités doivent être nombreuses et puissantes pour contenir leur refus

grandissant. De la sorte, le développement matériel normal de l'exploitation devrait, en principe, produire des forces d'exploitation de plus en plus nombreuses et puissantes, et ce jusqu'à devenir économiquement non rentable et absurde. Si la production et la reproduction sociale de la répression consomme, à elle seule, tout l'excédant des produits du travail des forces productives exploitées, la et les classes exploitantes ne peuvent plus elles-mêmes ponctionner pour elles-mêmes une part de cet excédant. Or c'est pour produire cet excédant, qu'elles produisent l'exploitation du travail. Bien sûr ce n'est pas comme ça que les choses se passent...

Leur deuxième défaut c'est qu'ils sont visibles. D'une certaine manière ils manifestent matériellement aux yeux des travailleurs exploités le mécanisme même de leur exploitation. Le surveillant est visible, la cadence infernale de la machine aussi, autant que les CRS qui viennent réprimer une grève, ou les inégalités matérielles de richesse. Cette visibilité de l'exploitation est néfaste à la reproduction de l'exploitation, parce qu'elle en montre toute la mécanique. Le travail exploité auquel le travailleur est soumis, par des Appareils Répressifs visibles, sert visiblement à l'accumulation visible des produits excédentaires du travail visible par des individus visibles. Cette visibilité du mécanisme de l'exploitation détermine la prise de conscience, par les travailleurs exploités, du caractère inique et injuste de leur sort. Ils sont exploités pour produire un excédent de produits du travail, et ils n'en bénéficient pas. Elle alimente et renforce leur refus de l'exploitation. Il est d'ailleurs tout à fait instructif de constater que les luttes sociales radicales entre les classes exploitées et les classes exploitantes, se produisent toujours lorsque les mécanismes de cette exploitation deviennent trop, ou excessivement manifestes (dans les dispositifs de surveillance et d'exploitation sur le lieu de travail¹, dans le travail de répression des

¹ Par exemple, l'une des premières et des plus violentes grèves, qui a éclaté dans l'usine de Billancourt dans les années 1920, fait suite au refus des cadres dirigeants de Renault de donner suite à l'exigence des ouvriers de mettre le chronométrateur dans les mêmes situations de travail que les ouvriers, lorsqu'il réglait le cahier de productivité d'une machine (en moins d'une heure). Étant obligés de travailler onze heures par jour, à la cadence fixée en moins d'une heure par un chronométrateur spécialisé, le caractère inacceptable et injuste de leurs conditions de travail leur est apparu (Friedmann, *op. cit.*, p. 33). Ce sont les mêmes raisons de la visibilité et de l'excès, qui supposent toutes deux une classe exploitante ultra-dominante, des mécanismes répressifs qui sont présentés par les révolutionnaires arabes de cette année 2011 comme les premières raisons de leur

Appareils répressifs d'État, ou encore dans la redistribution inégalitaire des produits du travail accumulé, telle qu'elle détermine les différences de salaires et de richesses).

Le troisième défaut, déterminé par les deux autres, c'est qu'elles font nécessairement perdre de l'efficacité en terme quantitatif et qualitatif à la dynamique d'exploitation. Elles limitent nécessairement l'adhésion du travailleur à son travail, consomme une part trop importante de la quantité des produits de son travail, offre un support matériel à la révolte du travailleur exploité, et, alimente par voie de conséquence la lutte des classes.

C'est pour ces trois raisons-là (perte d'efficacité économique, politique, et sociale) que l'exploitation ne s'est jamais seulement imposée *physiquement* aux travailleurs exploités par la répression, mais aussi *psychiquement* par l'oppression.

3.2.18 (Synthèse 3) *Le caractère fonctionnel de l'oppression psychique et idéologique pour imposer, par la domination politique, l'exploitation aux forces productives*

Les forces productives humaines, à la différence des forces productives mécaniques, ne sont pas seulement des corps animés corvéables à merci pour produire indéfiniment un travail mécanique. Les forces productives humaines, à la différence des forces productives mécaniques, réagissent *psychiquement* à l'exploitation qu'elles subissent. C'est pour cela que, pour s'assurer de leur entière coopération à l'exploitation dont elles sont les principales actrices, il faut d'abord des dispositifs répressifs. Mais ces dispositifs répressifs, qui marchent physiquement par une pression directe sur leurs corps, sont dysfonctionnels. Alors, ces dispositifs sont redoublés par des dispositifs oppressifs psychiques qui inhibent la réaction à l'oppression, régulent le retour de ce qui est inhibé, et produisent des représentations-écrans pour masquer tout ce qui a trait à l'exploitation.

Ces dispositifs oppressifs sont des productions, elles aussi, déterminées en tout premier lieu par la lutte des classes. Mais alors que les dispositifs répressifs sont

conduite. Les raisons politiques et économiques viennent ensuite, comme élaboration rationnelle et idéologique, d'un vécu social primitif : nous sommes exploités, ça ne peut plus durer...

déterminés par la lutte des classes telle qu'elle se produit *physiquement* entre une force matérielle répressive et une force matérielle exploitée, ces dispositifs oppressifs sont déterminés par la lutte des classes telle qu'elle se produit *psychiquement* entre les forces matérielles et idéelles qu'il y a dans la tête de l'exploité et celles qu'il y a dans la tête de l'exploiteur¹. La visée dernière de l'oppression étant *l'introjection* psychique de l'assignation à être exploité et (ou) à exploiter.

Il ne fait aucun doute, en effet, que l'exploitation de l'homme par l'homme se trouve très grandement facilitée, et plus que cela gagne en efficacité de tous points de vues, lorsque par l'oppression psychique la force de travail en vient elle-même à considérer par elle-même que cette exploitation est "naturelle". Quel meilleur travailleur, ou quel meilleur exploitateur, que celui qui croit que « le travail exploité, ou l'exploitation du travail rend libre » (*Arbeit macht frei*). Dans ce cas, chacun d'eux limite nécessairement le recours à des dispositifs répressifs sur les lieux de travail en particulier, et dans l'État en général. Comme le dit si bien Althusser, les hommes « marchent tout seuls »².

Ce mécanisme oppressif psychique c'est l'idéologie.

La domination politique ou idéologique (c'est la même chose, vu de deux manières différentes) est la relation générale par laquelle se produit et se reproduit cette oppression.

Les Appareils Idéologiques d'États sont les outils particuliers qui réalisent cette relation oppressive.

¹ Qu'il n'y ait pas de malentendus. Le fait que ça se passe dans la tête des uns et des autres, ne signifie pas que les uns sont *responsables* de la production de ces mécanismes oppressifs, et que les autres en sont les *irresponsables* victimes. Parce qu'ils sont tous assujettis, ou « sujets » (Althusser), ou encore « assujets » (Lacan), de la domination aucun d'eux n'est plus responsable de la production et de la reproduction de cette domination. Au contraire, tous en sont également irresponsables, parce que tous sont également *déresponsabilisés* par cette domination. Face à la domination, tous sont actifs et passifs à la fois, victimes et bourreaux. Il n'y a donc pas de "clique" qui produit *dans un premier temps* des discours idéologiques manipulateurs pour que les travailleurs se mettent « à marcher tout seuls », et qui, *dans un second temps*, les diffuse et les impose, afin que se réalise leur sinistre projet. Il n'y a que des sujets, qui constitués dans l'idéologie toujours déjà constituée, réalisent une assignation sociale objective, en s'identifiant subjectivement à elle.

² Louis Althusser, *Idéologie et Appareils idéologiques d'État*, in *Positions [...]*, Paris, Les Éditions Sociales, 1976, p. 121.

L'idéologie est un système de codes-signifiés. Comme nous l'avons dit les systèmes de codes-signifiés partagent un certain nombre de déterminations :

- ils encodent des systèmes déterminés de pratiques ;
- ils codifient les rapports de production, les forces et les moyens de production ;
- en tant que systèmes de codes, ils sont partagés par tous les individus d'un système de production social ;
- ils assignent les individus, qui les décodent, à produire une pratique déterminée ;
- enfin, ils déterminent les représentations, les idées, et la conscience, des individus.

L'idéologie est donc, dans le système de production social de la propriété privée, des Classes et de l'État, ce système de codes-signifiés qui encodent les pratiques d'exploitation, codifient l'exploitation de l'homme par l'homme, assignent les individus à un travail exploité ou à un travail d'exploitation du travail, et leur fait penser cette exploitation comme une réalité naturelle. C'est alors que le sentiment intolérable de l'injustice, produit en réaction à l'exploitation par les forces exploitées, est inhibé et opprimé ; que l'exploitation dans sa réalité cesse d'être visible puisqu'elle est établie comme naturelle ; et que la répression peut être délestée d'une part de sa charge de travail.

Outre ce premier niveau proprement endophasique, ce système de codes-signifiés opère, se produit, et se reproduit dans deux autres relations. Une fois encore ces relations sont interdéterminées. En effet, l'idéologie ne se produit et ne se reproduit pas toute seule ; elle n'arrive pas comme ça dans la tête des travailleurs exploités. Elle y vient par la relation politique en général, et par la relation quotidienne de tous les individus aux Appareils Idéologiques d'État en particulier.

Cette première relation politique générale est décrite par Marx et Engels dans *L'idéologie allemande*.

À toute époque, les idées de la classe dominante sont les idées dominantes ; autrement dit, la classe qui est la puissance *matérielle* dominante de la société et en même temps la puissance *spirituelle* dominante. La classe qui dispose des moyens de la production

matérielle dispose en même temps, de ce fait, des moyens de la production intellectuelle, si bien qu'en général, elle exerce son pouvoir sur les idées de ceux à qui ses moyens font défaut. Les pensées dominantes ne sont rien d'autre que l'expression en idées des conditions matérielles dominantes, ce sont ces conditions conçues comme idée, donc l'expression des rapports sociaux qui font justement d'une seule classe la classe dominante, donc les idées de sa suprématie. Les individus qui composent la classe dominante ont, entre autres choses, une conscience aussi, et c'est pourquoi ils pensent. Il va de soi que, dans la mesure où ils dominent en tant que classe et déterminent une époque dans tout son champ, ils le font en tous domaines ; donc, qu'ils dominent, entre autres choses, comme penseurs aussi, comme producteurs de pensées ; bref, qu'ils règlent la production et la distribution des idées de leur temps, si bien que leurs idées sont les idées dominantes de l'époque.¹

Mais cette première relation, qui ne décrit que la manière dont le « pouvoir d'une classe est organisé pour l'oppression [psychique] d'une autre »², c'est-à-dire par l'idéologie, ne définit pas comment elle se produit et se reproduit. Dit autrement, si elle désigne la relation générale de domination dans laquelle elle opère, elle ne définit pas les relations particulières d'oppression par lesquelles elle opère.

Althusser dans *Idéologie et Appareils idéologiques d'État* définit précisément les systèmes de production et de reproduction de ces relations oppressives, les Appareils Idéologiques d'État (noté AIE).

- l'AIE religieux (le système des différentes églises) ;
- l'AIE scolaire (le système des différentes « Écoles », publiques et privées) ;
- L'AIE familial (note de bas de page – La famille remplit manifestement d'autres fonctions que celle d'un AIE. Elle intervient dans la reproduction de la force de travail. Elle est selon les modes de production, unité de production et (ou) de consommation) ;
- L'AIE juridique (note de bas de page – Le « droit » appartient à la fois à l'Appareil Répressif d'État et au système des AIE) ;
- L'AIE politique (le système politique, dont les différents Partis) ;
- L'AIE syndical ;
- L'AIE de l'information (presse, radio, télé, etc.) ;

¹ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, op. cit., pp. 1080-1081.

² Karl Marx, *Le Manifeste communiste*, op. cit., pp. 182-183.

- L'AIE culturel (Lettres, Beaux-Arts, sports, etc.).¹

Comme le relève Althusser ces AIE fonctionnent de « manière massivement prévalente à l'idéologie, mais tout en fonctionnant secondairement à la répression »².

Ce système de systèmes de codes-signifiés qu'est l'idéologie, qui légitime, masque, impose, produit, reproduit, etc., l'assignation objective et l'introjection subjective de l'exploitation par le travail et de la domination politique, se produit de trois manières distinctes et complémentaires :

- dans la petite enfance, par l'AIE de la famille comme oppression parentale, elle-même déterminée par l'oppression sociale. Tout le processus d'éducation consistant à produire un sujet qui intériorise subjectivement, ou introjecte, l'assignation objective à l'exploitation comme ne venant pas de l'extérieur, mais comme étant son désir propre, et plus que cela comme étant la figure de son accomplissement en tant qu'homme. C'est-là ce que décrit Althusser lorsqu'il affirme, à juste titre, que l'idéologie interpelle l'individu en sujet. Un sujet, ou pour reprendre Lacan un *assujet*, c'est-à-dire un individu qui, assigné par le désir de ses parents pour qu'il trouve sa place dans le système de production de l'exploitation de l'homme par l'homme (plus tard tu seras médecin, avocat, écrivain, ministre, ou « tu seras un homme mon fils/tu seras une femme ma fille »), s'affirme lui-même, s'autonomise, se réalise, etc., en reprenant l'assignation de ce désir à son propre compte et en l'investissant fantasmatiquement (plus tard je serai pompier, astronaute, volcanologue, pilote d'automobile de course, footballeur, etc.) ;
- dans l'enfance et l'adolescence, au cours desquelles, par les AIE de la famille, de l'École, principalement, mais aussi par les AIE de l'information et culturels, la formation du sujet se poursuit, ce contenu fantasmatique infantile est remplacé par un contenu social. L'oppression idéologique, déjà opérante dans la

¹ Louis Althusser, *Idéologie et Appareils idéologiques d'État*, op. cit., p. 83.

² *Ibid.*, p. 85. En effet, pour ne citer que cet exemple, « l'École et les Églises « dressent » par des méthodes appropriées de sanctions, d'exclusions, de sélection, etc., non seulement leurs officiants, mais aussi leurs ouailles ».

petite enfance, se produit de manière explicite en laissant du "jeu", au sens mécanique du terme, entre l'assignation objective à l'exploitation et le désir subjectif d'y couper (je ne suis pas bon à l'école, mais avec du travail, peut-être ne serai-je pas volcanologue, mais au moins, laborantin) ;

- à l'âge adulte, comme assignation explicite et forcée à l'identification du sujet à son travail. Plus le terme de la professionnalisation se rapproche, plus cette oppression et cette assignation à se soumettre au système productif de l'exploitation par le travail devient explicite et la soumission du sujet nécessaire. Lorsqu'enfin il travaille, qu'il est devenu un membre productif à part entière, le sujet découvre alors ce pour quoi, durant toute son enfance et son adolescence par l'apprentissage des règles, des obligations, des droits, des savoirs et des savoir-faire, etc., il a été produit tel qu'il a été produit. C'est-à-dire, dans la majorité des cas le travail exploité, et dans certains cas, le travail exploitant, que ce soit celui d'agent de la répression ou celui d'agent de l'oppression ;
- à l'âge adulte comme répétition quotidienne¹ de cette assignation et de cette identification. Certes, le sujet exploité et (ou) exploitant (cela arrive lors de la dépression, des crises de conscience, des doutes) découvre inévitablement combien l'exploitation matérielle et la domination idéelle lui sont odieuses, parce qu'elles sont intolérables, injustes, et iniques. Et même s'il a appris à

¹ Aux périphéries du système de production social, cette répétition de l'assignation au travail exploité se manifeste de manière saillante, sans tout le fatras idéologique qui la déguise dans son centre, ou son hypercentre. Patrick Declerck, ethnologue et psychanalyste, qui a travaillé pendant plusieurs années avec les Sans Domiciles Fixes rapporte, à ce propos, un nombre important d'observations, qui montrent toutes combien cette assignation, sans autres fondements qu'elle-même (et c'est en cela qu'elle est idéologique), opère pleinement dans notre système de production social. Le "cas", le plus intéressant, de notre point de vue, est l'histoire de Raymond (*Les Naufragés*, Paris, Plon, « Pocket, Terre Humaine Poche », 2001, pp. 270-281). Raymond alcoolique, après avoir été recueilli au Centre d'Accueil et de Soins Hospitalier de Nanterre, est intégré à l'équipe de la « Maison », et chargé de l'entretien des locaux ainsi que de l'accueil des nouveaux venus. Le seul objectif des travailleurs institutionnels, auprès de « cet excellent élément », « sympathique, toujours dans le coup, discret mais présent, serviable », etc., a toujours été de le réinsérer (*i.e.* de la soumettre de nouveau à un travail exploité ; travail exploité qu'il a voulu fuir de son propre aveu « en partant à la rue »). Dans ce cas, cette assignation fut acceptée sans identification néanmoins de la part de Raymond, il a travaillé quelques jours, a bu, est retourné dans la rue, est mort...

voir, penser, désirer, en somme être, le sujet de ce système de codes-signifiés qu'est l'idéologie, ce sentiment de révolte le travaille inévitablement de manière quotidienne. Mais l'idéologie est encore-là pour lui rappeler où est sa place, en tant que force productive aliénée, exploitée, et dominée.

L'appareil politique en assujettissant les individus à l'idéologie politique d'État, l'idéologie démocratique, « indirecte » (parlementaire) ou « directe » (plébiscitaire ou fasciste). L'appareil d'information en gavant par la presse, la radio, la télévision tous les citoyens de doses quotidiennes de nationalisme, chauvinisme, libéralisme, moralisme, etc. De même pour l'appareil culturel (le rôle du sport dans le chauvinisme est de premier ordre), etc. L'appareil religieux en rappelant dans les sermons et autres grandes cérémonies de la naissance, du mariage et de la Mort que l'homme n'est que cendre, sauf s'il sait aimer ses frères jusqu'à tendre l'autre joue à celui qui gifle la première. L'appareil familial... N'insistons pas.¹

À ce propos, il ne faut pas croire que les agents de la répression (le policier, le gardien de prison, le surveillant, le cadre, le dirigeant d'entreprise, le financier), et de l'oppression (le professeur, les parents, l'intellectuel, le journaliste) ne sont pas logés à la même enseigne. Eux aussi sont sujets à (ou de) l'idéologie, avec une place déterminée, à laquelle ils sont assignés. Même le Président Directeur-Général, nous disons cela parce que c'est toujours à lui que l'on pense en premier, est déterminé comme sujet aliéné par le système productif de l'exploitation. Son seul bénéfice est matériel et symbolique, avec les jouissances toutes relatives, que sa place sociale lui confère. D'une certaine manière, étant toujours déjà le sujet d'un autre, dans l'idéologie personne n'est jamais responsable au sens existentiel du terme, tous sont déresponsabilisés². Et si l'idéologie produit une représentation renversée du monde, c'est principalement-là. Elle fait passer chacun au-devant de soi-même pour

¹ Louis Althusser, *Idéologie et Appareils idéologiques d'État*, op. cit., p. 94.

² Cette dernière observation permet de comprendre le "mystère" de l'expérience de Milgram (cf. Annexe fig. 14, 15, 16 et 17) exposée dans *La soumission à l'autorité* (trad. E. Molinié, Paris, Calmann-Lévy, « Liberté de l'esprit », 1994, 270 p.). L'état agentique qu'il décrit si bien, preuves expérimentales à l'appui, n'est que l'expression, qui apparaît dans certaines conditions d'expérimentation (*i.e.* le dispositif du comédien qui fait des fautes de mémorisation, faux sujet du test, et le bourreau avec sa machine à électrocuter, véritable cobaye) et d'observation déterminées (*i.e.* le dispositif panoptique permettant l'observation de l'expérience par Milgram et ses assistants), de cet état agentique généralisé (ou subjectif) que produit et reproduit l'idéologie.

responsable de sa propre existence, alors qu'elle institue chacun en fait dans une activité constante de déresponsabilisation.

Et c'est-là ce que signifie cette observation géniale d'Althusser.

Toute idéologie représente, dans sa déformation nécessairement imaginaire, non pas les rapports de production existants (et les autres rapports qui en dérivent), mais avant tout le rapport (imaginaire) des individus aux rapports de production et aux rapports qui en dérivent.¹

Ce qu'il importe de relever ici c'est que cette déresponsabilisation sociale est commune à tous les systèmes de production sociaux. Même dans les sociétés primitives qui ont été décrites précédemment elle est produite, et elle opère. Bien entendu, elle n'est pas produite de la même manière, ni pour les mêmes objectifs. Elle ne produit pas une légitimation de l'exploitation de la Nature et son corolaire l'exploitation de l'homme par l'homme, ni de domination politique et son corolaire le fantasme collectif de la domination de la Nature. Mais elle produit une idéologie qui assigne socialement l'individu à une place, qu'il devra faire sienne psychiquement et matériellement.

Ce n'est donc pas dans cette déresponsabilisation collective que la différence se joue entre les idéologies, leurs histoires, et les systèmes de production sociaux et culturels, mais dans le mode de production de cette déresponsabilisation.

3.2.19 (Synthèse) *Le système de production culturel compris comme système de production idéologique*

Le système de production culturelle est un système de production de codes-signifiés. Il a pour fonction de codifier les pratiques des forces productives, les rapports de production, les modes d'utilisation des outils de la production, en somme le système de production social. En tant que tel, il est fixé sur un support matériel (que ce soit le récit mythologique, le mâ-totémique, le masque cérémoniel, le codex, les tables de la Loi, le panneau signalétique etc.), et détermine l'ensemble des pratiques

¹ Louis Althusser, *ibid.*, p. 104.

d'encodage, de codification, de décodage et de recodification par lesquelles, et pour lesquelles, il est produit. Plus que cela, il détermine cette pratique à se produire d'après la pratique dont il est le code. C'est-à-dire qu'il détermine la reproduction de la pratique. Et plus généralement, il garantit la reproduction des rapports de production. C'est en ce sens-là qu'il est toujours une Histoire, ou dit autrement la mémoire codifiée, organisée dans un système de signes, des pratiques déterminées d'un système de production déterminé.

Mais il ne détermine pas la reproduction des rapports de production, et les pratiques que ces rapports déterminent, d'une manière neutre. Au contraire, il les détermine d'une manière qui est toujours déjà socialement informée par un mode de production déterminé. C'est en cela aussi qu'il est idéologique. Et c'est-là la clé de l'Histoire singulière qui en détermine toute sa signification.

Dans les systèmes de production de la propriété privée, des classes et de l'État, ce mode de production est l'exploitation de la Nature, l'exploitation de l'homme par l'homme, la domination politique, et la fantasme collectif de la domination de la Nature (dont les expressions culturelles sont infiniment nombreuses et variées, du fantasme de l'immortalité à celui de la connaissance absolue, en passant par l'idée de notre responsabilité à son égard¹).

¹ Cette idée défendue, entre autres, par Hans Jonas dans *Le principe responsabilité* est l'expression renversée et idéaliste, ou idéologique de ce fantasme de domination de la Nature. L'homme, bien sûr, ne domine pas la Nature. Il l'exploite, sans nul doute, mais il ne la domine pas. La Nature, et il ne s'agit pas ici d'une représentation idéalisée, est toujours le système de forces *à partir* duquel l'homme produit (de) la société, ou dit plus justement, des systèmes de production sociaux. Et comme il ne peut en être autrement, sa domination ou sa responsabilité ne sera jamais qu'un fantasme... Les hommes ne sont pas « les bergers de l'être », pour reprendre Heidegger. Par contre, que l'homme, qui produit son Histoire, ait à charge de maîtriser son exploitation de la Nature pour continuer *en tant qu'espèce* à pouvoir y vivre, cela ne fait aujourd'hui aucun doute. Mais ce n'est alors plus de la Nature, qui *matériellement* n'a nul besoin de cette espèce pour se produire et se reproduire, dont l'homme serait responsable. C'est plutôt de lui-même. C'est donc à produire une domination *responsable* de lui-même (ou, à produire « une dictature de la raison », comme le dit Freud dans *Malaise dans la Culture*) que l'homme doit aujourd'hui travailler. En ce sens-là, l'écologie se trompe radicalement de discours, ce n'est pas la terre, ni la biodiversité, ni la couche d'ozone qu'il faut protéger *pour elles-mêmes*. C'est la vie de l'homme. Ensuite, que cette protection de la vie humaine passe nécessairement par la limitation de l'exploitation de la Nature et suppose donc un respect de l'environnement, cela ne fait aucun doute. Il est d'ailleurs remarquable que, posant le problème de manière renversée et idéaliste, les mouvements écologistes s'accommodent plutôt pas mal du système de production capitaliste. Il s'agirait seulement de le raisonner, par quelques réaménagements de circonstance, sans réformer radicalement l'exploitation de l'homme et de la Nature.

C'est lui qui détermine la forme particulière de son système de production culturel ou idéologique, et c'est encore lui qui détermine l'Histoire de ce système (*i.e.* l'Histoire produite par ce système, tout autant que l'Histoire dans laquelle il se meut).

La dynamique de cette Histoire, qui est donc elle-même une composante essentielle de l'idéologie, c'est la lutte des classes, ou le travail actif des forces productives de l'exploitation pour aliéner les forces productives du travail exploité *et* le refus continu des forces productives exploitées de se soumettre à cette exploitation qui les aliène.

Ce travail des forces productives de l'exploitation se produit par la domination politique du système de production social, et plus précisément par la domination des Appareils Répressifs et Idéologiques d'État.

Cette domination est elle-même déterminée idéologiquement. C'est d'abord idéologiquement que les forces productives de l'exploitation légitiment leur domination de ces appareils, et c'est encore idéologiquement qu'elles participent à les faire fonctionner (au même titre que tout un chacun d'ailleurs) pour produire et reproduire l'exploitation.

La reproduction de cette exploitation est assurée par la répression (dysfonctionnelle) et l'oppression idéologique (plus fonctionnelle), dont la visée dernière est la production, de gré ou de force, de tous les individus en sujets déresponsabilisés, et se croyant subjectivement responsables. Dit autrement, l'objectif dernier de cette oppression idéologique est l'adhésion, vécue subjectivement et, donc du même coup imaginativement, comme "libre et consentie" de l'individu à l'exploitation et à la domination qui l'aliènent.

« *The mass of men lead lives of quiet desperation* », constatait tristement Thoreau. Rien de plus désespérant que de mourir avant d'avoir vécu et c'est là, le lot commun.¹

¹ Patrick Declerck, *Les Naufragés*, *op. cit.*, p. 437.

3.3 LE SYSTÈME DE PRODUCTION CULTUREL ET IDÉOLOGIQUE COMME PRODUIT CODÉTERMINÉ DU DÉSIR ET DE L'INTERDIT

La définition diachronique et synchronique des systèmes de production sociaux, élaborée avec Marx, Engels, Althusser, et complétée par des observations ethnologiques de systèmes différents du nôtre, a permis de produire une esquisse de la mécanique vivante du système de production culturelle dans les systèmes de production sociaux de la propriété privée, des classes et de l'État.

Cette mécanique vivante permet de comprendre sociologiquement, comment, et pourquoi, s'agencent, d'une certaine manière historiquement déterminée, les rapports, les forces, les moyens, en définitive, le système, de production social et culturel. Cette mécanique vivante est déterminée par trois structures prévalentes, interdéterminées, et dynamiques, le système métastable de production matériel de l'exploitation de la nature et de la répression (qui n'est que l'autre nom de l'exploitation physique de l'homme par l'homme), le système métastable de production idéologique de la domination et de l'assujettissement de tous les hommes concrets sans exception aucune, et le système instable de la lutte des classes.

Avant de poursuivre, il importe d'apporter quelques précisions en ce qui concerne ce troisième système. Si la lutte des classes est, à proprement parler, un système instable, et pas seulement comme l'on a tendance à le penser généralement une dynamique d'instabilité, c'est parce qu'elle est produite socialement comme système de contention, ou de contrôle, des antagonismes sociaux. Que ce système, (parce qu'il canalise la violence sans cesse renouvelée et, à vrai dire, incontrôlable, de la révolte – au sens le plus primitif du terme – des sujets contre leur exploitation et leur domination), soit toujours en perpétuelle évolution et continuel remaniement, et qu'il partage à l'instar des deux autres un certain nombre de déterminations communes avec eux, ne doit pas faire oublier que cette lutte est produite, reproduite, et élaborée socialement.

La visée dernière de tout fantasme de la société parfaite, qu'il soit individuel ou collectif, déterminé par telle ou telle options politiques (communistes, écologistes,

ultralibérales, anarchistes, soviétistes, fascistes, etc.) ou théoriques, c'est toujours de transformer ce système instable et incontrôlable en système stable et contrôlable.

Le présupposé théorique de tous ceux qui espèrent parvenir, d'une manière ou d'une autre (par le maintien conservateur de l'autorégulation systémique des échanges économiques, des intérêts individuels et collectifs ; par la suppression révolutionnaire de la société de classes, de la propriété privée et de l'État ; par la réforme progressive des structures sociales ; par l'institution d'un pouvoir absolu et tyrannique sur les individus ; par le retour à un système de production primitif ; etc.), produire cette transformation est le suivant. Il suffirait de perfectionner, de telle ou telle manière déterminée, les deux systèmes attenants de la production matérielle et de la production idéologique pour *maîtriser* la production et la reproduction du système de la lutte des classes en tant que système stabilisé. Bien entendu, la réalisation de projet ne s'est jamais produite.

Est-ce seulement parce que l'effort social de perfectionnement de ces deux systèmes attenants n'a pas encore atteint son point critique, ou encore parce que l'effort des sujets sociaux a été accompli par des hommes trop imparfaits ?

Après analyse, la réponse semble devoir être négative, parce que le problème ne se situe pas à ce niveau-là, mais en deçà, au niveau même des relations irréductiblement antagoniques des forces physiques et biologiques de la vie elle-même.

Sans entrer ici dans le détail d'un problème qui sera *à peine* développé dans la section suivante, deux exemples, l'un physique, l'autre biopsychique, permettent de montrer (et non de définir), la pertinence de cette dernière remarque.

Le premier exemple physique est tiré de la thermodynamique.

Tout système physique, dès qu'il effectue un travail, une transformation, est soumis au second principe de la thermodynamique, c'est-à-dire connaît un accroissement d'entropie. L'entropie doit être conçue, depuis Boltzmann et Gibbs, non seulement comme une dégradation de l'énergie calorifique, mais comme un accroissement du désordre dans l'agencement des états et éléments internes d'un système, qui tendent à s'y

répartir au hasard ; elle peut donc être conçue comme un état de désorganisation du système, et dans le temps, cette désorganisation devient de plus en plus probable.¹

En ce sens, l'antagonisme physique (*i.e.* deux forces "travaillent" de deux manières opposées ou différentes) qu'un système transforme matériellement en un agencement déterminé (*i.e.* une force organise, une, ou des, forces) ne liquide pas cet antagonisme, il le transforme. L'ordre qu'il produit alors n'étant que métastable, et porteur en lui-même du désordre qu'il agence. Ce qu'il faut retenir ici c'est cette première loi essentielle :

- un système matériel ne liquide jamais les antagonismes qu'il organise d'une manière déterminée, pour assurer sa propre production et sa reproduction, il les transforme,

L'observation des systèmes physiques complexes, comme ceux des machines produites par les hommes montre un second phénomène au moins tout aussi instructif que le premier. Plus les machines sont complexes, c'est-à-dire plus elles sont capables de démultiplier ces antagonismes, plus elles sont en mesure de produire de l'ordre, ou des agencements matériels déterminés, et plus, réciproquement, elles sont sujettes à la panne. La panne n'étant que le résultat d'un désordre croissant qui affecte la machine. De cette seconde observation, une supposition peut-être tirée :

- plus un système matériel transforme des antagonismes pour sa production et sa reproduction, plus il génère de relations de forces antagoniques, et moins il les maîtrise.

Le second exemple biophysique est tiré de la psychanalyse. Comme le rapporte Freud, plus une "culture" (comprise ici, au sens de système de production social en général) se développe, en produisant des dispositifs d'inhibition des pulsions individuelles quelles qu'elles soient, plus ces pulsions produisent en retour une détestation de ces dispositifs d'inhibition. Une fois encore, plus le système, ici social, s'élabore, pour produire un ordre de plus en plus fonctionnel déterminant des systèmes

¹ Edgar Morin, *La nature de la société* in *Communications*, n°22, 1974, p. 10.

d'antagonismes toujours plus nombreux et complexes, plus il génère réciproquement de désordre.

Cette relation dialectique entre les antagonismes qu'un système transforme pour se produire et se reproduire, et les antagonismes complexifiés qu'il produit et reproduit, est celle, qui à notre sens, détermine en dernière instance (pour le coup) le système instable de la lutte des classes. Dit autrement, ce système est celui qui contient d'une certaine manière déterminée, tous les antagonismes résiduels du système de production social et culturel de la propriété privée, des classes et de l'État.

La définition, élaborée avec Marx, Engels, Althusser, de la production et de la reproduction de ces trois systèmes de production a permis de définir comment le système de production social, et culturel qui n'en est que le système de codes-signifiés, transforment les forces physiques et (ou) psychiques de la nature et de l'homme. De telle sorte que l'on possède aujourd'hui une représentation synthétique de la grande mécanique vivante de l'ensemble de ces systèmes, tels qu'ils s'inter-déterminent.

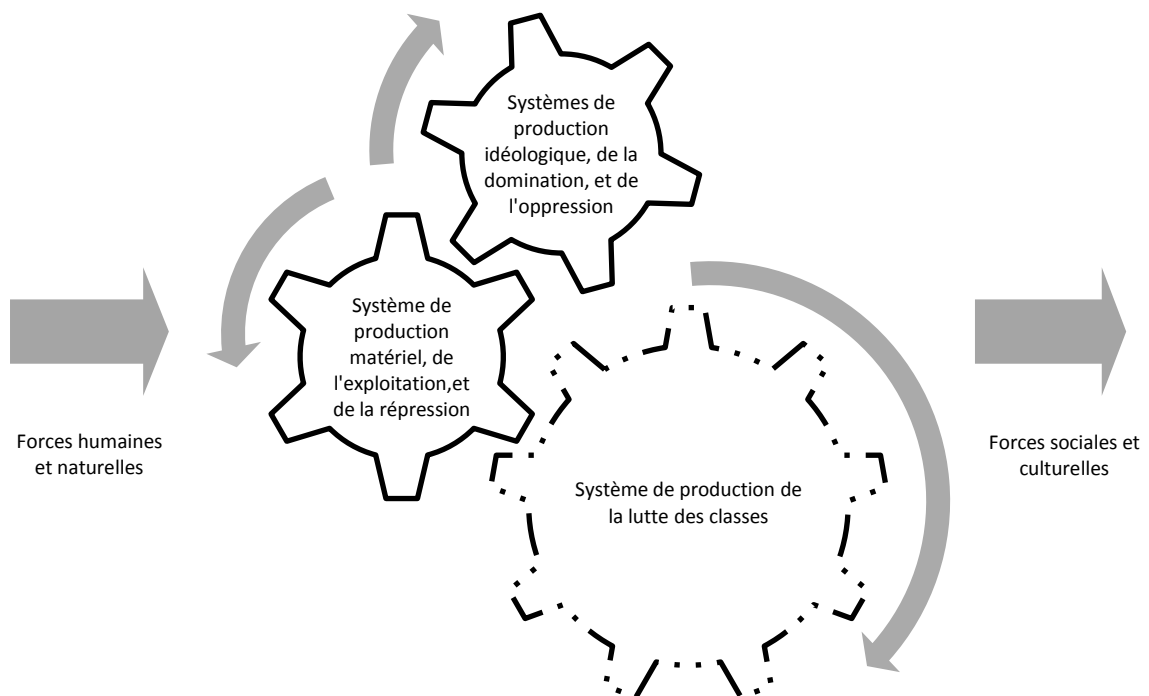


Schéma 4 : La grande mécanique vivante du système de production social de la propriété privée, des classes, et de l'État, telle qu'elle transforme des forces humaines et naturelles, en forces sociales et culturelles.

3.3.1 *Les questions ouvertes, ou laissées en suspens, par cette définition du système de production culturelle*

Mais, réciproquement, cette définition a laissé vacantes (parce que ces questions-là sont elles-mêmes laissées vacantes dans la théorie du matérialisme historique) plusieurs questions, qui, déjà, s'indiquent par les exemples qui viennent d'être rapportés, et, qui, au cours de notre travail se sont exprimées à différentes reprises :

- Si l'on sait maintenant que le système de production idéologique transforme les forces humaines productives en sujets, demeure toujours la question de la détermination interne (ou psychanalytique) de ces forces. Pour rappeler à quel point cette détermination interne ne peut être traitée, en aucune manière, comme quantité négligeable, il suffit de considérer le nourrisson, tel qu'il vient à la vie. Le nourrisson, bien entendu, ne naît pas comme un « morceau de cire vierge »¹. Il est d'emblée déterminé physiquement comme un être de besoins *et* psychiquement comme un être de désirs². Lorsque ce système de production idéologique, comme tout système, le transforme par des processus de domestication et d'éducation socialement déterminés, il transforme donc d'emblée ces déterminations physiques et psychiques. Plus que cela, ce système comme tout système humain, fonctionne à partir de la force physique désirante qui les produit, pour la transformer. Définir ce système de production idéologique sans définir ce à partir de quoi il fonctionne, et les effets qu'il produit sur cette matière vivante serait donc aussi absurde que de définir le moule en bois qui transforme la terre en briques-sèches, en faisant abstraction du bois qui compose ce moule et de la terre qu'il informe. Il faut ajouter que si le système de production idéologique fonctionne à plein, non seulement dans la petite-enfance, mais aussi au cours de l'enfance, de l'adolescence, de l'âge adulte, et ce jusqu'à la mort elle-même, c'est bien que cette détermination

¹ René Descartes, *Les méditations métaphysiques*, (Seconde méditation), in *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1970, p. 279.

² La néoténie du nouveau-né humain ne change rien à ce premier constat.

originelle de l'homme comme force physique désirante continue sans cesse à devoir être transformée. Ce n'est donc pas seulement la relation originelle entre ce système et le désir telle qu'elle opère dans le berceau qu'il faut définir, mais telle qu'elle opère au cours de toute la vie. C'est alors qu'il sera possible de comprendre pour quoi, et donc aussi du même pourquoi, ce système produit des agencements déterminés proprement humains, indéfinissables par la seule théorie matérialiste historique (les images, les fantasmes, les récits délirants, etc.) ;

- Si l'on sait maintenant pourquoi et comment le système de production social produit et reproduit les forces, les rapports, les moyens, et les systèmes de production déterminés, à savoir pour produire et reproduire la transformation des relations de l'homme avec la Nature et des hommes entre eux, et par là même satisfaire ses besoins matériels élémentaires et ses besoins matériels élaborés socialement, demeure toujours la question de la satisfaction psychique qu'elle leur apporte. Cela revient, entre autres, à poser la question de la satisfaction des deux versants du désir qui se joue dans l'assignation idéologique. Pourquoi donc, se penser soi-même en sujet, permet-il de tolérer dans les systèmes de production sociaux de la propriété privée, des classes et de l'État, l'exploitation généralisée, malgré son caractère radicalement *intolérable* et *inique* ?¹ Une fois encore, et ce n'est qu'un exemple parmi tant d'autres, le

¹ Cette question est d'une importance capitale pour tous les marxistes, qui, d'une part, désirent comprendre pourquoi le projet révolutionnaire du passage d'une société capitaliste sclérosée à une société communiste ne se produit pas lorsque toutes les conditions économiques sont réunies, et, qui, d'autre part, essaient de s'expliquer pourquoi les révoltes radicales et structurées sont généralement passagères. Comme le montre son introduction de *La psychologie de masse du fascisme*, Wilhelm Reich a bien compris ce caractère éminemment déterminant des facteurs psychologiques dans la prise de conscience qu'une classe exploitée peut prendre, ou ne pas prendre, de sa situation et de son propre pouvoir à s'en émanciper. De 1928 à 1933 « la majorité de la population des pays fortement industrialisés vivait dans le plus grand dénuement, on comptait 50 millions de chômeurs en Europe, et des centaines de millions de travailleurs végétaient misérablement. Mais l'expropriation des expropriateurs se faisait attendre, l'évolution sociale placée devant l'alternative « socialisme ou barbarie » opta provisoirement pour la barbarie. Car c'était bien là le sens du renforcement du fascisme et du piétinement du mouvement ouvrier. [...] Dans l'ordre rationnel on aurait pu s'attendre à ce que les masses laborieuses paupérisées développent une conscience aiguë de leur situation sociale et s'emploient à mettre un terme à leur détresse. De même, un travailleur réduit à la misère devrait s'insurger contre les mauvais traitements et se dire : « c'est moi qui accomplis un travail social utile.

fonctionnement même du système de production idéologique exige, pour être défini, d'intégrer ses déterminations psychologiques. C'est alors qu'il sera possible de comprendre pourquoi l'idéologie produit de l'imaginaire, du refoulement et le retour du refoulé, quel que soit la forme qu'il prenne (le rêve, les actes manqués, les lapsus, les névroses, les psychoses, et toutes les formes de sublimation délirantes qui composent l'essentiel des manifestations – la poésie, les romans, la peinture, etc. – que l'on a coutume de désigner comme proprement culturelles) ;

- Si l'on connaît maintenant les processus matériels historiques qui déterminent le passage d'un système de production social de la propriété commune, à un système de production social de la propriété privée, des classes, et de l'État, demeure toujours la question de la rupture de ce contrat qui place un chef, pour ne parler que de lui, sous l'autorité de son lignage et son lignage sous l'autorité du groupe social. Les déterminismes matériels et économiques seuls ne permettent pas d'expliquer cette rupture, dans la mesure où, malgré leur augmentation exponentielle, les produits accumulés du travail auraient tout aussi bien pu continuer à être redistribués de manière égalitaire, ou détruits (comme c'est le cas lors des *potlachs*¹). Notre hypothèse est qu'il faut chercher

Le sort de la société dépend essentiellement de moi. J'assumerai donc moi-même la responsabilité des tâches qui m'incombent. » Dans ce cas, la pensée (la conscience) de l'ouvrier serait en accord avec sa situation sociale. [...] Or l'écart entre la situation sociale des masses laborieuses et la conscience qu'elles ont de cette situation aboutit non pas à l'amélioration mais à la détérioration de leur condition sociale. Ce furent précisément les masses paupérisées qui aidèrent à l'installation au pouvoir du fascisme, c'est-à-dire de la réaction politique la plus impitoyable. La question ainsi posée est celle du rôle de l'idéologie et de l'attitude émotionnelle et psychologique des masses en tant que facteur historique, celle de l'effet en retour de l'idéologie sur la base économique. » (Wilhelm Reich, *La psychologie de masse du fascisme*, trad. P. Kamnitzer, Paris, Payot, « Petite Bibliothèque Payot », pp. 34-35). La même question peut être posée, dans les mêmes termes, en ce qui concerne les conjonctures de luttes. Pourquoi un groupe social exploité économiquement, et (ou) dominé politiquement, se démet-il de sa responsabilité économique et politique, après s'en être temporairement saisi lors de la lutte, en adhérant de nouveau à une idéologie qui l'aliène ? N'y a-t-il pas là une manifestation évidente d'un facteur psychologique – l'attachement de la psyché subjective à cette déresponsabilisation économique et politique que lui garantit son vécu en tant que sujet-assujéti d'une idéologie –, qui détermine sa démission durable, après sa rémission temporaire ?

¹ Il est tout à fait fascinant (et la fascination est aussi ancienne que l'observation de ce phénomène, par les ethnologues et les anthropologues des "sociétés" capitalistes modernes) qu'années après années, des tribus primitives produisent, pendant toute l'année, par leur travail des excédants de

une réponse à ce problème du côté de la personnalisation du pouvoir. Bien entendu, cette personnalisation est la personnalisation d'un sujet au sens althussérien, ou d'un assujet au sens lacanien, rien de plus. (À ce propos la production sociale de la personne¹ comme le rapporte Mauss, et encore plus celle du sujet, est une invention extrêmement tardive dans l'Histoire de l'homme. Elle date même des premiers systèmes de production "démocratiques" de l'antiquité). Une fois encore l'Histoire du système de production idéologique exige, pour être défini, une description du rôle déterminant que le psychologique y joue ;

- Si nous savons maintenant qu'il y a des antagonismes sociaux entre les forces et les rapports de production, la ville et la campagne, le travail exploité et le travail d'exploitation du travail, etc., et que le système de la lutte des classes qui les rassemble est le moteur de l'Histoire du système de production social de la propriété privée, des classes et de l'État, demeure toujours la question de leur origine. C'est en y répondant, grâce à l'analyse du rôle déterminant de la psychologie dans la production et la reproduction de l'idéologie, qu'il sera alors possible de définir l'antagonisme fondamental de toute société humaine comme celui du désir et de l'interdit.

3.3.2 Pourquoi convoquer la théorie psychanalytique de Freud, pour répondre à ces différentes questions ?

Pour répondre à l'ensemble de ces questions laissées en suspens, il faut donc manifestement définir la fonction subjective et collective de la psychologie dans les pratiques de production sociales et culturelles, ainsi que, par extension, dans la production des forces, des rapports, des moyens, et des systèmes de production sociaux, culturels et idéologiques.

produits pour en *détruire* la plus grande part, lors du *potlatch* ou d'autres grandes fêtes cérémonielles. Même si la fonction sociale d'une telle conduite de groupe a été définie par Mauss dans son *Essai sur le don*, la raison de la destruction de la richesse elle-même demeure un mystère.

¹ Marcel Mauss, *Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne* in *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., « Quadrige », 1999, pp. 331-362.

Pour définir cette fonction de la psychologie telle qu'elle opère dans chacune de ces déterminations, ou chacun de ces "niveaux", des systèmes de production sociaux et culturels la théorie psychanalytique freudienne est la plus désignée.

Cela pour trois raisons complémentaires principalement.

(Première raison) – La théorie psychanalytique freudienne est systématique¹.

À la différence de la majorité des théories psychologiques, cette théorie produit un système global, qui organise l'ensemble des phénomènes psychologiques individuels et collectifs, particuliers et généraux, présents et passés. De ce fait, cette

¹ Contrairement à ce qu'affirme Freud dans *Sur une Weltanschauung*, ce système, et c'est en cela qu'il constitue précisément un système théorique globalisant, n'est pas seulement une des parties subordonnée du système scientifique général. Si la majeure partie des écrits traitant des phénomènes psychiques individuels et collectifs peuvent être considérés comme tels (*L'établissement des faits par voie diagnostique et la psychanalyse, Névrose, psychose et perversion, Cinq leçons sur la psychanalyse, Résultats, idées, problèmes, Sur l'histoire du mouvement psychanalytique, Au-delà du principe de plaisir, Métapsychologie, etc.*), un certain nombre d'entre eux ne le peuvent absolument pas (*Le Malaise dans la culture, l'avenir d'une illusion, Totem et Tabou, L'homme Moïse et la religion monothéiste, Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort, etc.*). Dans ces textes Freud produit des hypothèses théoriques générales, qui ne sont plus tirées *directement* de son expérience pratique en tant que psychiatre et psychanalyste. C'est alors que sa théorie ne parle plus seulement des structures névrotiques, des névroses ou des psychoses, des processus conscients/inconscients tels qu'ils se produisent dans le cadre déterminé d'une expérience observable, etc., mais aussi de la culture en général, de l'Histoire des phénomènes religieux ou totémiques, de l'art, de la guerre, *tels qu'ils peuvent être interprétés par cette théorie*. Loin de constituer une attaque contre la scientificité de cette théorie systématique, parce qu'aucune théorie systématique n'est jamais scientifique, ni celle de Freud, ni celle de Marx, ni celle de Hegel, etc., cette dernière remarque rappelle deux faits : 1°) la théorie de Freud est une théorie systématique parce ce qu'elle s'affranchit temporairement de son domaine pratique spécifique en extrapolant ces observations, lois, méthodes, etc., à des domaines qui lui sont initialement étrangers ; 2°) c'est précisément cette extrapolation qui, même si elle limite la scientificité de cette théorie, la constitue en système général, et qui lui confère tout son intérêt philosophique, social, existentiel, etc. La même remarque est d'ailleurs valable pour l'œuvre de Marx. C'est parce que Marx est sorti de son champs disciplinaire philosophique d'origine, qui elle n'est pas scientifique (cf. *infra* 3.1), pour étendre ses analyses à l'économie politique, en les subordonnant à un projet politique général, qu'il a produit un système théorique général remarquable. Il faut ajouter que c'est précisément dans ce qu'elles ont de non-scientifique que réside tout l'intérêt réel de ces théories systématiques générales. Qu'elles se veuillent scientifiques, comme auparavant les métaphysiciens idéalistes voulaient produire le discours Vrai, n'est qu'un problème strictement *rhétorique* et *psychologique*. De la même manière, que leurs partisans les instituent comme théorie scientifique de l'Histoire (le matérialisme historique) ou de la psyché (matérialisme psychanalytique), ne change rien à cela. Ces deux théories non-scientifiques sont des systèmes théoriques généraux, qui ne définissent pas que des lois nécessaires et universelles de la pratique humaine, *mais aussi de nouvelles formes possibles de production de la pratique*. Dans un cas, ces nouvelles formes possibles sont définies par le projet politique communiste, dans l'autre, par la dissolution de l'inconscient dans le conscient, la « psychanalyse de masse » ou la « dictature de la raison » (Sigmund Freud, *Malaise dans la Culture*, trad. P. Coté, R. Lainé, J. Stutte-Cadiot, Paris, P.U.F., « Quadrige », 1995, pp. 77-89).

théorie permet de répondre directement, ou indirectement¹, à toutes les questions qui sont laissées en suspens dans la théorie du matérialisme historique de Marx, Engels, Althusser, etc. Et, plus que cela, elle permet de définir *comment* et *pourquoi* les forces psychologiques individuelles et collectives déterminent les forces, les rapports, les moyens, et les systèmes de production sociaux et culturels *au cours de leur Histoire*.

(Deuxième raison) – La théorie psychanalytique freudienne est un système matérialiste historique qui établit la détermination psychologique, comme détermination en dernière instance. Néanmoins, malgré cette différence notable, cette théorie s'accorde parfaitement, d'un point de vue logique et méthodologique, avec le système théorique de la théorie du matérialisme historique, et avec celui de la méthodologie du matérialisme dialectique.

Cette deuxième raison doit être rigoureusement argumentée, tant elle pourrait immédiatement sembler fausse, inacceptable, "contre-nature", etc., aux héritiers les plus orthodoxes et de Marx, et de Freud. Leur Histoire a en effet suffisamment montré combien les partisans de ces deux théories ne voulaient pas s'entendre, ou faire seulement semblant de s'entendre, à la manière de deux enfants fâchés qui se chamaillent sans-cesse, puis se tendent la main à contrecœur et sans grande conviction, en signe d'une réconciliation toute passagère, qu'un adulte leur a imposé. Les premiers disent de la théorie psychanalytique freudienne, entre autres, qu'elle n'est pas scientifique et qu'elle est la plus pure expression de l'idéologie bourgeoise. Alors que les seconds affirment, à la suite de Freud lui-même, que le projet politique communiste, même s'il s'avère effectivement séduisant, est voué à l'échec. D'une part, parce qu'il néglige en général le « facteur subjectif », pour reprendre Lénine en le remettant sur ces pieds. D'autre part, parce que ce projet de société, en particulier, élabore les pulsions sociales destructrices des masses laborieuses en les orientant

¹ La définition des systèmes d'antagonismes fondamentaux qui déterminent *en dernière instance*, pour le coup, la production et la reproduction des forces, des moyens, des rapports et des systèmes de production sociaux et culturels ne se trouve pas directement dans l'œuvre de Freud, ni dans celle de Marx. Néanmoins, elle y est partiellement déposée, comme elle est partiellement déposée dans l'œuvre de Marx. La production d'un dialogue entre ces deux théories permet indirectement de la produire.

contre la bourgeoisie, et, que ces pulsions se retourneront inévitablement, tôt ou tard, contre le prolétariat lui-même.

Il est assez frappant de remarquer que ces accusations des uns à l'égard des autres ne portent jamais sur des points théoriques précis, mais sur des orientations assez générales. Elles trahissent le plus fréquemment l'absence d'une lecture rigoureuse et neutre de Freud par les partisans de Marx, et de Marx par les partisans de Freud. Cela semble bien compréhensible, parce que les partisans de deux équipes différentes ne sont pas faits pour s'entendre, et encore moins pour voir à quel point ils sont semblables.

Au cours de l'Histoire du commentaire de ces deux théories, un groupe de théoriciens, que l'on a appelés les "freudo-marxistes", a néanmoins essayé d'entreprendre une lecture rigoureuse et neutre de l'œuvre de Freud et de Marx. Ces "freudo-marxistes" ont alors remarqué que, malgré la différence de la détermination en dernière instance que chacune d'elle posait, ces deux théories étaient toutes deux matérialistes, dialectiques, et historiques. Ils ont aussi constaté qu'elles partageaient une méthodologie commune (déterminée par des pratiques différentes) et une théorie similaire (portant sur des objets différents). Ils ont même fini par découvrir qu'il était possible de relever des correspondances entre leurs différents éléments théoriques constitutifs. Et cela, sans ne trahir aucune de ces théories par quelques contorsions intellectuelles, qui essaieraient coûte-que-coûte de gommer les différences de l'une ou de l'autre, pour la faire rentrer de force dans le cadre théorique de l'autre.

Wilhelm Reich en propose une synthèse tout à fait remarquable dans la première partie de *Matérialisme dialectique, matérialisme historique et psychanalyse*¹.

¹ Wilhelm Reich, *Matérialisme dialectique, matérialisme historique et psychanalyse*, trad. n.d., Les Éditions de la Pensée Molle, 1970, pp. 1-36. La seconde partie (p. 37 et *sqq.*) au contraire de la première, exprime de manière tout à fait symptomatique cette incapacité de la majorité des freudo-marxistes de traiter la théorie psychanalytique et la théorie du matérialisme dialectique sur un pied d'égalité. En effet, le problème qui est traité dans cette partie est « l'application de la psychanalyse à la recherche du matérialisme historique » (*sic*), telle qu'elle détermine un usage tronqué des théories psychanalytiques freudiennes, qui viennent toujours *après coup* dans un cadre théorique déjà constitué. C'est ainsi, par exemple, que le présupposé fondamental de Freud qui établit la société comme « amas d'individualités » (cf. Introduction, de *Psychologie collective et analyse du moi* in *Essais de psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot, « Petite Bibliothèque Payot », 1973, pp.

Dans cette première partie Reich montre¹ que la théorie psychanalytique de Freud² :

- se fonde sur une pratique matérielle et idéale *déterminée socialement* (la cure), qu'elle traite d'emblée comme réalité matérielle et idéale déterminée socialement (*i.e.* la relation socialement ritualisée, entre l'analysant³ et l'analyste, telle qu'elle produit un double phénomène dialectique⁴ de transfert et de contre-transfert),

Il y a eu en psychanalyse dès le début une étroite union de la cure et de la recherche, la connaissance amenait le succès, on ne pouvait pas traiter sans apprendre quelque chose de nouveau, on n'acquerrait aucun éclaircissement sans en éprouver l'action bienfaisante. Notre procédé analytique est le seul dans lequel cette précieuse conjonction [entre pratique et théorie, théorie et pratique] est conservée.⁵

83-85), est littéralement nié au profit d'une interprétation sociologique et matérialiste historique (p. 38, §2).

¹ N.B. Les observations générales de Reich sont complétées par des précisions personnelles.

² La définition la plus synthétique que Freud lui-même en propose est la suivante : « La psychanalyse est le nom : 1) d'un procédé d'investigation matériel des processus psychiques qui autrement son à peine accessibles ; 2) d'une méthode de traitement [sociale] des troubles névrotiques qui se fonde sur cette investigation ; 3) d'une série de conceptions psychologiques acquises par ce moyen ». (Sigmund Freud, *Psychanalyse et théorie de la libido* in *Résultats, idées, problèmes, (II)*, trad. J. Altounian, A. et O. Bourguignon, P. Cotet, A. Rauzy, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 51). On y retrouve les déterminations essentielles de la description de Reich.

³ C'est-à-dire ceux qui produisent la cure analytique elle-même, en se livrant au travail du langage dans l'association-libre. Dans ce cas, l'usage du terme « les psychanalysés », tel qu'Althusser l'emploie, avec un dédain à peine masqué qui s'indique à la suite du texte (« les psychanalysés sont un peu comparables aux militaires (*sic*), qui expliquent aux civils qu'ils ne peuvent rien connaître de l'armée avant d'avoir fait leur service militaire »), est tout à fait inapproprié (Louis Althusser, *Psychanalyse et sciences humaines – Deux conférences (1963-1964)*, Paris, Le Livre de Poche, « biblio essais–Inédit », 1996, p. 28).

⁴ Outre la nature dialectique de la relation transfert/contre-transfert, le transfert lui-même est doublement dialectique. Comme le dit Freud « la cure analytique ne crée pas le transfert, elle ne fait que le démasquer comme les autres phénomènes psychiques cachés. Dans le traitement psychanalytique [...] toutes les tendances, même hostiles doivent être réveillées, utilisées pour l'analyse en étant rendues conscientes ; ainsi *se détruit sans cesse à nouveau le transfert*. Le transfert, destiné à être le plus grand obstacle à la psychanalyse, devient son plus puissant auxiliaire, si l'on réussit à deviner à chaque fois et à en traduire le sens au malade. » (Sigmund Freud, *Cinq psychanalyses*, trad. M. Bonaparte, R. M. Lœwenstein, Paris, Presses Universitaires de France, « Bibliothèque de psychanalyse et de psychologie clinique », 1966, pp. 88-87).

⁵ Sigmund Freud, *La question de l'analyse profane*, trad. A. et O. Bourguignon, J. Altounian, P. Cotet, A. Rauzy, Paris, Gallimard, « Connaissance de l'inconscient », 1985, pp. 150-151.

- propose une définition matérialiste des forces (les pulsions, la libido, le plaisir, etc.) et des rapports de forces de la vie psychique (le refoulement, l'inconscient, le préconscient, la conscience, le ça, le moi, le surmoi, l'introjection, la sublimation, etc.). Celles-ci sont toutes, en effet, produites et localisées *dans* la matérialité du corps, et de l'appareil psychique de ce corps ;
- établit la nature dialectique de l'ensemble des rapports de forces de l'appareil psychique individuel (que ce soient les relations dialectiques qu'entretiennent, dans la première topique¹, les systèmes Ics, Pcs, Cs, dans la seconde topique² celles du ça, du moi et du surmoi, dans la relation dialectique qu'entretiennent la poussée pulsionnelle, le refoulement, et le retour du refoulé, ou encore l'inversion de la pulsion dans le contraire, etc.) ;
- relève que l'évolution historique de ces rapports de forces de l'appareil psychique est toute entière déterminée par la nature dialectique de leurs relations³ ;
- définit le système de forces qui déterminent le refoulement, comme un système de forces oppressives⁴ produites par la société elle-même. C'est ce dernier

¹ Ce passage, parmi d'autres, est particulièrement représentatif de ce troisième constat : « un acte psychique en général passe par deux phases, entre lesquelles est intercalée une sorte d'épreuve (*censure*). Dans la première phase, il est inconscient et appartient au système Ics ; s'il est écarté par l'épreuve que lui fait subir la censure, le passage à la deuxième phase lui est refusé ; il est dit alors refoulé et doit nécessairement rester inconscient. Mais, s'il réussit dans cette épreuve, alors il entre dans la deuxième phase et appartient désormais au deuxième système que nous décidons d'appeler Cs. Mais son rapport à la conscience n'est pas encore déterminé de façon univoque par cette appartenance. Il n'est pas encore conscient, mais bien plutôt *susceptible de devenir conscient*. Eu égard à cette possibilité de devenir conscient, nous appelons aussi le système Cs, le préconscient. S'il s'avérait que le fait, pour le préconscient de devenir conscient est déterminé, lui aussi, par une certaine activité de censure, alors nous séparerions plus strictement les systèmes Pcs et Cs » (Sigmund Freud, *Métapsychologie*, trad. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 2002, p. 76).

² Sigmund Freud, *La décomposition de la personnalité psychique* in *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, (conférence XXXI), trad. R.-M. Zeitlin, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1989, pp. 80-110. Pour un schéma récapitulatif, voir p. 108.

³ Wilhelm Reich, *Matérialisme dialectique, matérialisme historique et psychanalyse*, *op. cit.*, p. 24.

⁴ C'est là l'une des thèses centrales de *Malaise dans la culture*. La culture produit un système de forces oppressives, socialement déterminées, et originellement imposées à l'enfant sous la forme des interdits parentaux, qui inhibent et remodelent les pulsions individuelles du ça et du moi. Par la suite, au cours de son éducation, le moi *introjecte* ce système de forces oppressives, dont le surmoi devient à l'intérieur de l'appareil psychique lui-même le principal producteur et reproducteur.

constat, que l'on retrouve dans l'ensemble des œuvres de maturité de Freud, qui est institué (à juste titre) comme le point de jonction théorique entre la psychanalyse et le matérialisme historique. À partir du moment où l'on reconnaît que Freud établit une équivalence entre les forces oppressives déterminées socialement et la production psychique du refoulement, et que Marx établit une équivalence entre les forces oppressives et la production du système de production économique et politique, la continuité entre ces deux théories devient évidente,

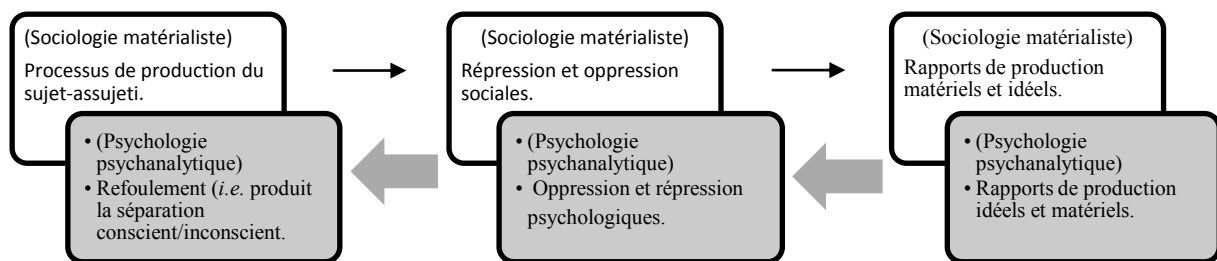


Schéma 5 : La correspondance entre les relations qu'entretiennent les rapports de production, l'oppression, et leur effet *dans* la psyché individuelle, telles qu'elles sont définies dans la théorie du matérialisme historique et la psychanalyse.

- est liée, « comme tout autre phénomène social [...], à une étape donnée du développement social et trouve sa condition d'existence dans un niveau déterminé des rapports de production. Elle est comme le marxisme un produit de l'ère capitaliste, [...qui est produite] en réaction aux conditions culturelles et morales aliénantes dans lesquelles vit l'homme social. »¹ ;
- et, s'intéresse en tout premier lieu aux manifestations proprement culturelles et incompréhensibles (le rêve, les lapsus, les phobies, les obsessions, l'hystérie,

¹ Wilhelm Reich, *Ibid.*, p. 29. La « réaction » de la psychanalyse ne porte pas directement sur la répression des forces productives exploitées et leur oppression politique et idéologique, mais plutôt sur la répression de leurs forces libidinales telle qu'elle est produite par l'oppression de la morale sexuelle de l'Église. Cette morale qui impose la condamnation de la sensualité, la monogamie, la chasteté, etc., détermine le caractère tabou de la sexualité en général (relevée, entre autres dans *Une difficulté de la psychanalyse* ou dans les premiers passages de *l'Introduction à la psychanalyse*), l'incompréhensibilité de tous les dysfonctionnements courants de l'activité consciente (le rêve, les lapsus, les phobies, les obsessions, et, de manière plus générale, des structures névrotiques, des névroses et des psychoses). Qui sont considérées jusqu'alors dans cette morale, proprement idéologique, comme dénuées de toute signification.

etc.) qu'elle va tâcher d'expliquer rationnellement. De ce point de vue, ce que l'idéologie de la morale sexuelle religieuse et bourgeoise avait renversé, va être d'une certaine manière remis sur ses pieds.

Cette entreprise freudo-marxiste a néanmoins révélé ses limites sur un seul point, et non des moindres, le problème de la détermination *en dernière instance*. Devait-elle être le commerce matériel des hommes et l'économie *physique*, c'est-à-dire placée du côté de la sociologie matérialiste, ou devait-elle être, au contraire, le commerce idéal des hommes et l'économie psychique, c'est-à-dire placée du côté de la psychologie matérialiste ?

La question a été tranchée en un sens univoque par la majorité¹ des freudo-marxistes : la détermination en dernière instance doit être le commerce matériel et l'économie physique. Ce choix théorique contingent a déterminé ensuite une certaine compréhension de l'idéologie, par exemple, dont l'effet psychologique sur les hommes ne pouvait qu'être analysé du même coup comme « détermination en retour ». Elle a aussi déterminé un certain usage de l'œuvre de Freud, seulement appelée en renfort de la théorie matérialiste historique de Marx lorsque la pratique semblait démentir cette dernière.

De manière générale, à cause de ce choix, ces deux théories n'ont pas été traitées sur un pied d'égalité.

Cela n'aurait pourtant pas été bien difficile, dans la mesure où cette idée superflue de la dernière instance peut être supprimée de manière simple et définitive, pour être remplacée par le fait nécessaire de la codétermination.

Cette idée *de dernière instance*, en effet, n'est que l'un des reliquats de la logique *idéaliste* ou *métaphysique* et *abstraite* d'Aristote, et plus précisément de la catégorie de principe². Or comme il n'y a jamais de principe(s) dans les processus de production matériels réels, mais seulement dans le discours et dans la tête des théoriciens, il n'y a pas plus de détermination en dernière instance dans les processus

¹ À notre connaissance ce n'est pas le cas d'Herbert Marcuse, et seulement de lui.

² Dans la section 2.4.1 de la sous-partie suivante, ce constat est explicité, par la production d'une discussion de la *Métaphysique* d'Aristote, et plus particulièrement des livres A, Δ, et Γ.

matériels réels de production des forces, des moyens, des rapports, et des systèmes de production sociaux et culturels. Qu'on les considère sous leur versant économique, politique, idéologique, ou psychologique, etc. cela demeure toujours aussi vrai. Il y a seulement, dans ces processus matériels réels, des rapports de codéterminations du commerce matériel des hommes et de l'économie physique et du commerce idéal des hommes et de l'économie psychique. C'est-à-dire qu'il y a codétermination entre les déterminations sociologiques et psychologiques, qui sont tour-à-tour déterminantes et déterminées les unes *pour* les autres, et les unes *par* les autres. Les unes et les autres agissant de manière tout à fait simultanée, ambivalente, et à proportion égale.

Cela signifie que les concepts d'infrastructure et de superstructure, de détermination en retour, d'idéologie comme système originellement déterminé, etc., sont des métaphores. Elles ont, bien entendu, le mérite d'affranchir le discours théorique de l'emprise de l'idéalisme métaphysique, en redonnant à la matérialité des processus de production pratiques leur place réelle, c'est-à-dire leur place centrale. Mais elles expriment une confusion entre l'activité de production idéale, et l'usage idéaliste des produits de cette activité. Ce n'est pas parce que les métaphysiciens ont cru pendant plus de trois millénaires que c'était les idées abstraites, autonomes et vivantes (Dieu, Le Sujet Absolu, initialement «*los, ledig und frei* » c'est-à-dire « tout à fait libérée, de tout rapport et de tout lien »¹, l'Idée, L'Homme abstrait et universel, L'Être, La Justice transcendante, Le Bien Absolu, Les premières causes et les premiers principes, La Substance, La Nature, Le Beau, etc.) qui déterminaient seules l'Histoire du monde, que les idées réelles, matériellement déterminées, et vivantes en l'homme, sont, à l'exact contraire, des déterminations secondaires de l'Histoire produite par l'homme. Comme activité productive idéale ou psychologique elles sont, au même titre que l'activité productive matérielle ou sociologique, des déterminations originelles de toute Histoire. C'est en ce sens que ces concepts sont des métaphores, ils confondent les qualités réelles du "contenant" (l'activité productive idéale) et d'un "contenu" historique déterminé (les produits de l'activité idéale idéaliste).

¹ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Philosophie de la révélation* (tome II), éd. P.U.F., 3 volumes, 1989, 1991 et 1994, trad. sous la dir. de J.-F. Courtine et J.-F. Marquet, p.110.

(Troisième raison) – Cette théorie psychanalytique, parce qu'elle se propose précisément de définir l'Histoire de la psychologie individuelle et collective propose une définition de la Culture.

Cette définition présente le double intérêt de traiter psychologiquement des phénomènes culturels vivants extrêmement diversifiés et de les organiser dans une théorie générale synchronique. À cela s'ajoute, enfin, qu'elle se propose de compléter cette théorie générale synchronique, en produisant des hypothèses généalogiques, par la définition de l'Histoire qui détermine l'ensemble des éléments qu'elle organise.

Avant d'engager la présentation de la théorie psychanalytique de Freud, telle qu'elle permet de compléter la définition du système de production culturelle qui est esquissée dans ce travail, il importe de préciser comment nous allons la traiter théoriquement dans notre pratique de recherche.

L'introduction de cette nouvelle détermination psychologique ne pourra qu'inévitablement complexifier la définition du système de production culturelle et idéologique, que ce travail se propose d'esquisser. Cette complexification ne modifiera pas la structure générale de cette définition, tout au plus la complétera-t-elle. De ce fait, sans rien retrancher à la définition du système de production culturelle et idéologique, elle y ajoutera trois déterminations essentielles :

- ce système transforme les désirs physiques et psychiques de l'homme, de sorte à garantir la production et la reproduction de produits matériels et idéels permettant leur satisfaction effective pour les premiers et substitutive pour les seconds. Et lorsque l'"idéologie" transforme l'individu en sujet-assujetti, elle ne fait, en fin de compte, qu'offrir un produit idéal de substitution (celui de sujet) aux besoins psychiques de l'individu, qu'elle satisfait partiellement par là même. Elle est alors déterminée, à la fois comme « introjection » et comme « sublimation » ;
- ce système produit et reproduit, par l'oppression, du refoulement et le retour du refoulé. Ce retour du refoulé détermine pour tous les sujets de ce système la production quotidienne d'images, de récits fantasmatiques, et d'un ensemble de

conduites névrotiques ou psychotiques. Cette production sociale du refoulement, et cette production individuelle du retour du refoulé, déterminent le caractère imaginaire, idéaliste, et (ou) délirant de l'ensemble des produits que l'on désigne de manière commune comme spécifiquement "culturels" (les tableaux, les sculptures, les romans, les poèmes, les pièces théâtrales, les théories philosophiques, et toute autre théorie des sciences de l'homme et de la création artistique ou linguistique, etc.) ;

- ce système produit, enfin, par la coïncidence qu'il cherche à réaliser entre le principe de plaisir et le principe de réalité de nouvelles formes possibles d'agencements des forces, des rapports, des moyens, et des systèmes de production sociaux. C'est-là le principal apport remarquable de l'introduction de cette détermination psychologique, dans le travail de définition du système de production culturelle. Pour le dire de la manière la plus simple et la plus claire, l'"idéologie" n'assure pas seulement la reproduction des rapports de production, etc., mais aussi la création imaginaire de nouvelles formes d'agencements possibles de ces rapports. Et, ces nouvelles formes possibles peuvent, ensuite, déterminer la réforme matérielle et pratique de ces rapports réels eux-mêmes. Cette création imaginaire et idéologique est la production d'une pratique psychique de sublimation, telle qu'elle est déterminée par des conditions matérielles et idéelles spécifiques.

3.3.3 *Comment traiter la théorie psychanalytique de Freud*

À l'instar du traitement qui a été *choisi* pour travailler *avec* la théorie du matérialisme historique et de la méthode du matérialisme dialectique de Marx et (ou) d'Engels, le traitement de la théorie psychanalytique de Freud qui est *choisi*, *dans ce travail*, ne sera ni celui du praticien, ni celui de l'exégète spécialisé de Freud, ni celui d'un partisan de tel ou tel mouvement psychanalytique lié à telle ou telle école ou

association,¹ qui demeure non seulement convaincu que la théorie psychanalytique freudienne est plus vraie qu'aucune autre, mais surtout que l'interprétation de son mouvement est la meilleure.

Le traitement proposé ici ne sera pas non plus, à l'exact contraire, celui d'un néophyte émerveillé par les trésors d'intelligence et le caractère révolutionnaire de certains des textes de Freud.

Après plusieurs années de Cure, une formation universitaire complémentaire, ainsi qu'une lecture régulière, attentive, et gourmande de son œuvre, ce traitement personnel se proposera, une fois encore, de travailler avec la théorie psychanalytique de Freud. Plus précisément, ce traitement, respectueux de l'esprit et plus libre à l'égard de la lettre, se proposera d'intégrer cette théorie dans ce travail, de manière synthétique, pour répondre aux questions qui sont laissées en suspens dans sa pratique de production d'une esquisse de définition des systèmes de production culturels, et de leur(s) fonction(s) pour le système de production social.

Ce traitement non-dogmatique, qui était voulu par Freud malgré certains de ses propres écarts, se légitime, une fois encore, par l'état dynamique, changeant, discontinu, etc., de sa théorie.

Les ruptures théoriques sont nombreuses dans l'œuvre de Freud : (pour ne citer que les plus importantes) la rupture entre la première et la seconde topique ; l'abandon de la théorie de la *neurotica*², qui permettra la définition de la nouvelle théorie du

¹ Par exemple, l'Association Psychanalytique de Paris, l'Association Psychanalytique Française, l'École de la cause, etc.

² Cf. Sigmund Freud, *Lettre à Wilhelm Fliess, 21 septembre 1897* in *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess (1887-1904)*, Masson, London, Harvard University Press, 1985). Cette version anglaise établie par Jeffrey Moussaieff ne prend pas en compte les coupures qu'Anna Freud a effectuées dans la version qui en est présentée dans *La naissance de la psychanalyse*. Nous reproduisons ici la quasi intégralité de cette lettre, parce qu'elle illustre parfaitement la position intellectuelle *non-dogmatique* et *critique* de Freud à l'égard de son propre travail : « Il faut que je te confie tout de suite le grand secret qui, au cours de ces derniers mois, s'est lentement révélé. Je ne crois plus à ma *neurotica* (théorie des névroses), ce qui ne saurait être compris sans explication ; tu avais toi-même trouvé plausible ce que je t'avais dit. Je vais donc commencer par le commencement et t'exposer la façon dont se sont présentés les motifs de ne plus y croire. Il y eut d'abord les déceptions répétées que je subis lors de mes tentatives pour pousser mes analyses jusqu'à leur véritable achèvement, la fuite des gens dont le cas semblait le mieux se prêter à ce traitement (la psychanalyse), l'absence du succès total que j'escomptais et la possibilité de m'expliquer autrement, plus simplement,

complexe d'Œdipe ; l'abandon de la relation dialectique (dans la première topique) entre les pulsions sexuelles et les pulsions d'autoconservation, remplacées (dans la seconde) par celle des pulsions de vie¹ et des pulsions de mort ; la découverte tardive de la compulsion de répétition ; la destruction d'une part des conclusions de la *Métapsychologie*, etc. De ce fait, tout traitement dogmatique, qui voudrait constituer ce système théorique en système fixe et définitif, en gommant les contradictions qui apparaissent entre ces différents moments et en complétant a posteriori les écarts qui existent effectivement entre ces différents éléments constitutifs, se révèle comme ce

ces succès partiels, tout cela constituant un premier groupe de raisons. Puis, aussi la surprise de constater que, dans chacun des cas, il fallait accuser le *père*, et ceci sans exclure le mien, de perversion, la notion de la fréquence inattendue de l'hystérie où se retrouve chaque fois la même cause déterminante, alors qu'une telle généralisation des actes pervers commis envers des enfants semblait peu croyable. L'incidence de la perversion, en ce cas, devrait être infiniment plus fréquente que l'hystérie qui en résulte, puisque cette maladie n'apparaît que lorsque des incidents se sont multipliés et qu'un facteur affaiblissant la défense est intervenu. En troisième lieu, la conviction qu'il n'existe dans l'inconscient aucun indice de réalité de telle sorte qu'il est impossible de distinguer l'une de l'autre la vérité et la fiction investie d'affect. C'est pourquoi une solution reste possible, elle est fournie par le fait que le fantasme sexuel se joue toujours autour des parents. Quatrièmement, j'ai été amené à constater que dans les psychoses les plus profondes, le souvenir inconscient ne jaillit pas, de sorte que le secret de l'incident de jeunesse, même dans les états les plus délirants, ne se révèle pas. Quand on constate que l'inconscient n'arrive jamais à vaincre la résistance du conscient, on cesse d'espérer que, pendant l'analyse, le processus inverse puisse se produire et aboutir à une domination complète de l'inconscient par le conscient. Sous l'influence de ces considérations, j'étais prêt à renoncer à deux choses - à la totale liquidation d'une névrose et à la connaissance exacte de son étiologie dans l'enfance. Maintenant je ne sais plus où j'en suis, car je n'ai encore acquis de compréhension théorique ni du refoulement ni du jeu de forces qui s'y manifeste. Il semble douteux que des incidents survenus tardivement puissent susciter des fantasmes remontant à l'enfance. C'est pour cette raison que le facteur d'une prédisposition héréditaire semble regagner du terrain alors que je m'étais toujours efforcé de le repousser dans l'intérêt d'une explication des névroses. Si j'étais déprimé, surmené, et que mes idées fussent brouillées, de semblables doutes pourraient être considérés comme des indices de faiblesse. Mais comme je me trouve justement dans l'état opposé, je dois les considérer comme résultant d'un honnête et efficace travail intellectuel et me sentir fier de pouvoir, après être allé aussi loin, exercer encore ma critique. Ces doutes constituent-ils seulement une simple étape sur la voie menant à une connaissance plus approfondie ? Il est curieux aussi que je ne me sente nullement penaud, ce qui semblerait pourtant naturel. Évidemment, je n'irai pas raconter tout cela dans Gath, je ne l'annoncerai pas à Ascalon, dans le pays des Philistins - mais devant nous deux, je me sens victorieux plutôt que battu (à tort cependant). [...] ».

¹ Néanmoins, les pulsions de vie (ou, plus tard encore, l'*Éros*), qui englobent les pulsions sexuelles et les pulsions d'autoconservation de la première topique témoignent d'un mouvement intellectuel qui, tout en niant leur différence, nie cette négation elle-même en les conservant. De ce fait, le mouvement de la pensée de Freud est lui-même déterminé dialectiquement. Cette remarque est aussi valable pour la rupture qu'il opère entre la première et la seconde topique.

qu'il est. C'est-à-dire comme un effort, peut-être légitime, qui produit néanmoins des éléments tout à fait absents de la théorie de Freud.

Une fois encore cela n'est pas notre travail de juger de la validité théorique, ou de leur invalidité, des travaux qui se sont proposé de produire la liquidation de ces contradictions, ou l'établissement d'un système clos, fixe et définitif.

Une question se pose néanmoins, n'est-ce pas là la nature même d'un système théorique d'être contradictoire, incomplet, mouvant, en somme aussi inachevé que la vie elle-même ? C'est-à-dire, dans ce cas, aussi inachevé que la vie qui est théorisée de manière systématique, tout autant que la vie qui produit cet effort de théorisation.

Ce traitement non-dogmatique est par ailleurs déterminé par le corpus de textes qui sera utilisé dans ce travail : principalement, *Totem et Tabou*, *L'avenir d'une illusion*, et *Malaise dans la culture*, ainsi que, accessoirement, *Métapsychologie*, *Le ça et le moi*, et *Psychologie des foules et analyses du moi*.

Les trois premiers textes de ce corpus sont ceux qui produisent, chacun à leur manière, une théorie générale et historique du système de production culturelle. C'est pour cela qu'ils sont sélectionnés au détriment des autres textes de Freud dans ce travail. Ces trois textes sont, à la fois, les textes les moins "scientifiques" de la théorie psychanalytique freudienne, et, à la fois, les textes les plus éloignés de son domaine spécialisé. C'est-à-dire le traitement des structures névrotiques, des névroses et des psychoses par la pratique de la cure psychanalytique, telle qu'elle est codifiée par une théorie rigoureuse. En effet, ces trois textes produisent des hypothèses dérivées de cette théorie et de cette pratique psychanalytique, et sont présentées comme telles par Freud.

Si, une fois encore¹, ce sont bien ces hypothèses qui permettent à cette théorie de se produire comme système théorique général, et non pas seulement comme système théorique psychanalytique, elles sont néanmoins plus discutables, et en quelque manière plus fragiles, qu'aucune autres dans ce système. C'est d'ailleurs pour cela que ces hypothèses et ces textes qui les présentent sont généralement considérés

¹ Cf. *supra*, 2.3.2, deuxième note de bas de page.

comme les moins valides, et les moins intéressants, par les commentateurs orthodoxes de la théorie psychanalytique (et) ou les psychanalystes.

Freud les a écrits. Il savait que c'était-là des textes moins solides et plus discutables que ses autres textes. Mais il a pris le risque de les diffuser, pour qu'ils soient lus et discutés. Alors nous les lisons, en engageant avec eux une discussion, toujours respectueuse, mais non-dogmatique.

Ce traitement non-dogmatique, il importe de le souligner, sera équitable. Il ne s'agira, ni d'affirmer dogmatiquement des propositions contre les théories de Freud qui sont exposées dans ces textes, ni d'en produire *pour* les valider coûte-que-coûte. Il s'agira seulement de dialoguer *avec* elles.

Enfin, avant d'engager leurs présentations et leurs discussions, une dernière remarque s'impose. Si le traitement de la théorie psychanalytique de Freud sera beaucoup moins développé que celui de la théorie matérialiste historique de Marx, d'Engels et d'Althusser, c'est principalement pour trois raisons pratiques.

(Première raison) – La présentation de la théorie matérialiste de l'Histoire de Marx, d'Engels et de leurs héritiers, a permis de produire une "grammaire" et une "orthographe" de la "société", de la "culture", et de leur Histoire. Le temps qui a été consacré à la production de cette "grammaire" et de cette "orthographe" matérialistes historiques est déterminé par le désir de les fonder le plus rigoureusement possible.

Le choix de fonder cette "grammaire" et cette "orthographe", avant toute autre, est déterminé par l'adhésion subjective à celles-ci, bien entendu, mais surtout par la nécessité pratique de commencer par retenir une théorie matérialiste de l'Histoire, au détriment des autres. C'est-là l'une des exigences pratiques que détermine la linéarité du signifiant. Et c'est pour cela, essentiellement, que le traitement de la théorie de Marx a été accompli en premier.

(Deuxième raison) – Il faut ajouter que cette pratique de production a été privilégiée parce que, à la différence de la "grammaire" et de l'"orthographe" psychanalytiques qui sont couramment utilisées dans un champ disciplinaire (la psychanalyse) et universitaire (la psychologie clinique) spécifiques, cette "grammaire" et cette "orthographe" matérialistes historiques de Marx sont utilisées dans le champ

disciplinaire et universitaire philosophiques. Elles ont donc été choisies en priorité pour assurer la compréhension des acteurs de la communauté à laquelle ce travail se destine lui-même prioritairement.

Même si le constat de l'absence d'un sujet psychologique dans cette "grammaire" et cette "orthographe" matérialistes historiques détermine maintenant le traitement de la théorie psychanalytique de Freud, elles conservent, pour nous, toute leur validité.

(Troisième raison) – Réciproquement, pour une raison de nouvelle pratique, ce travail ne proposera pas une définition rigoureuse de la "grammaire" et de l'"orthographe" psychanalytique de la théorie freudienne.

Cela doublerait le temps de travail nécessaire à la production de notre esquisse d'une définition de la fonction sociale de la pratique du philosophe, sans rien ne lui apporter de suffisamment significatif en contrepartie. Il faudrait, en effet, non seulement produire cette "grammaire" et cette "orthographe" pour présenter des textes et des théories qui ne l'exigent pas¹. Mais il faudrait surtout, produire une "grammaire" et une "orthographe" syncrétiques, qui rassemblent ces deux théories, en les traitant sur un pied d'égalité, et, cela, sans ne rien recevoir en retour de suffisamment décisif pour la poursuite du travail qui est engagé ici.

Le traitement qui sera proposé ici de la théorie freudienne, en plus d'être non-dogmatique et dialogique, sera donc synthétique et inscrit dans le cadre de la "grammaire" et de l'"orthographe" matérialiste historique de Marx.

Cela ne signifie rien de particulier d'un point de vue théorique. Ce sont des raisons strictement pratiques qui ont déterminées le traitement prioritaire et privilégié de la théorie matérialiste historique de Marx, et ce sont encore des raisons strictement pratiques qui déterminent le traitement secondaire et synthétique de la théorie psychanalytique de Freud.

En ce sens, nous aurions tout aussi bien pu, d'un point de vue théorique, avec les lourdes contraintes pratiques que cela aurait inévitablement posées, commencer, à

¹ Si ce n'est, bien entendu, *a minima*. Mais c'est là un travail qui a été accompli par Freud dans ses ouvrages de synthèse et de vulgarisation.

l'inverse, par le traitement de la théorie de Freud et finir par celui de la théorie de Marx. Dans ce cas, c'est une fois encore la répression et l'oppression (telles qu'elles sont déterminées, à la fois, historiquement par les rapports de production sociaux tels qu'ils se produisent dans un système économique et politique donné, et, à la fois, psychologiquement par les dynamiques de l'appareil psychique) qui auraient constitué le point de passage nécessaire de l'une à l'autre. Parce que s'il manque un sujet psychologique dans la théorie matérialiste historique de Marx, d'Engels et d'Althusser, entre autres, il manque, exactement de la même manière, un sujet sociologique, historiquement déterminé¹, dans la théorie psychanalytique de Freud et de ses héritiers.

¹ En effet, dans la théorie psychanalytique de Freud les déterminations de l'appareil psychique individuel, et des relations collectives entre ces appareils, ne sont pas d'emblée *codéterminées* par les déterminations sociologiques, *d'un système de production social donné et historiquement déterminé*. Cette codétermination était inconcevable, et inacceptable, pour Freud, dans la mesure où il instituait les déterminations psychiques individuelles comme détermination *en dernière instance*. La société n'étant alors conçue que comme un *amas* de *psychés*. Les déterminations sociologiques n'étant, par conséquent, que dérivées des déterminations psychologiques, leurs effets sur ces dernières ne pouvaient donc se définir que comme « détermination en retour ». À ce propos, le texte, précédemment cité, de l'introduction de *La psychologie des foules et analyse du moi* est on ne peut plus clair. Ce sont les déterminations psychiques individuelles qui déterminent les rapports sociaux entre les individus, *puis* ces rapports qui peuvent, le cas échéant, déterminer *en retour* l'appareil psychique individuel, et non l'inverse. C'est-à-dire que, du point de vue Freud, et à la différence des matérialistes historiques, ce ne sont pas les rapports socialement déterminés entre les hommes qui déterminent la production de leur appareil psychique. Il va sans dire, que réduites à leur plus simple appareil, comme c'est le cas ici, ces deux propositions semblent, malgré leur contradiction apparente, toute aussi objectives l'une que l'autre. Quoi qu'il en soit, c'est ce principe-là du caractère *originel* et *autonome*, auquel Freud tenait tout particulièrement parce qu'il légitimait *l'originalité* et *l'autonomie* de la psychanalyse émergente à l'égard des autres théories, qui explique l'enjeu essentiel de la vérification du caractère universel et intemporel, entre autres, du complexe d'Œdipe. Si Freud a encouragé (suite aux critiques émises en 1921 par Bronislaw Malinowski dans *La Sexualité et sa répression dans les sociétés primitives* sur la caractère universel de ce complexe), Géza Róheim à aller constater l'existence du complexe d'Œdipe dans d'autres sociétés que la société capitaliste du début du 20^{ème} siècle, et à exposer ses conclusions dans l'article « Psychanalyse des cultures primitives » qui sera repris dans *Psychanalyse et anthropologie*, c'est principalement pour établir qu'il n'y a pas de codétermination originelle du social et du psychologique. En effet, si l'universalité de ce complexe ne se vérifiait pas, cela aurait alors signifié du même coup que ce phénomène psychique fondamental, loin d'être autonome des structures sociales, était *en fait* partiellement déterminé par celles-ci. Cela signifiait, par extension, que *l'autonomie originelle* des forces psychiques à l'égard des forces sociales n'était pas aussi complète que Freud l'espérait...

3.3.4 Les deux déterminations psychiques originelles du système de production culturelle – la répression sociale des pulsions libidinales du ça et l'illusion collective de la toute puissance des idées

Même si chacun d'eux traite un phénomène différent (pour le premier, du totémisme, de l'animisme, et de la magie dans les sociétés primitives, et, pour le second, de la religion dans les sociétés civilisées archaïques, antiques, modernes et contemporaines), les textes de *Totem et Tabou* et de *L'avenir d'une illusion* proposent une même théorie des déterminations psychiques et originelles du système de production culturelle.

Ces déterminations sont, d'une part, la répression groupale et (ou) sociale des pulsions libidinales du ça (qui déterminent l'inceste, le meurtre, le cannibalisme, ainsi que, de manière plus générale, l'agressivité naturelle des individus les uns à l'égard des autres) et, d'autre part, l'illusion collective de la toute puissance des idées (telle qu'elle opère, de différentes manières, dans les croyances totémiques, animistes, magiques, et religieuses).

Ces deux déterminations entretiennent, entre elles, des relations dialectiques. La répression groupale et (ou) sociale des pulsions destructrices du ça produit une réaction psychique individuelle, qui est compensée par ces illusions collectives. Ces illusions collectives légitiment des relations de domination entre les individus, qui renforcent réciproquement l'animosité pulsionnelle des individus à l'égard du groupe.

Il s'agit maintenant de définir, le processus historique de production de ces deux déterminations, ainsi que leurs fonctions psychiques et sociales.

Il est tout à fait légitime d'émettre des droits de réserve¹ quant à la validité historique des hypothèses formulées dans *Totem et tabou*, en ce qui concerne le récit de la généalogie du premier repas totémique. Il est néanmoins possible de le considérer

¹ Freud est lui-même extrêmement prudent lorsqu'il présente cette généalogie, en la définissant précisément comme une hypothèse *invérifiée* et *invérifiable*. « L'organisation la plus primitive que nous connaissions et qui existe encore actuellement chez certaines tribus consistant en *association d'hommes* jouissant de droits égaux et soumis aux limitations du système totémique, y compris l'hérédité en lignée maternelle, [...] cet état primitif de la société n'a jamais été observé nulle part ». (Sigmund Freud, *Totem et tabou*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot, « Petite Bibliothèque Payot », 1998, p. 212).

comme une *métaphore*, qui présente de manière synthétique et tout à fait instructive, les principes déterminants de la production historique d'un groupe social.

Dans la horde primitive (assez comparable en cela aux observations éthologiques contemporaines des grands singes) deux types de protagonistes, *en conflit*, sont en présence :

Un père violent, jaloux, gardant pour lui toutes les femelles et chassant ses fils à mesure qu'ils grandissent.

Une bande de jeunes frères, vivant ensemble sous un régime de célibat forcé ou, tout au plus, de relations polyandriques avec une seule femelle captive. Une horde encore faible, à cause de l'immaturation de ses membres, mais qui, lorsqu'elle aura acquis avec le temps une force suffisante, et la chose est inévitable, finira grâce à des attaques combinées et sans cesse renouvelées, par arracher au tyran paternel à la fois sa femme et sa vie.¹

Ces deux types de protagonistes (le père et les fils) entretiennent donc exclusivement des relations de forces brutes, déterminées, à la fois, par les besoins physiques et psychiques instinctuels du ça (les besoins sexuels *exclusifs* du père et *communs* des fils), et, à la fois, par leur quantité de forces respectives (le père domine sans partage et de manière violente ses fils jusqu'à les chasser de la horde/ ses fils dominés et faibles s'unissent entre eux).

Par leur union, et la codification totémique de cette union, « les frères chassés ont tué [...] le père »². Ce meurtre est suivi d'une désagrégation de la horde, qui se reconstitue et reproduisant la même scène originelle, voit se produire et se reproduire des luttes acharnées entre les fils victorieux.

Les fils succèdent par la violence au tyran paternel solitaire et tournent aussitôt leur violence les uns contre les autres pour s'épuiser dans des luttes fratricides.³

Cette reproduction du meurtre et des luttes fratricides s'achève lorsque les fils mangent le père.

¹ *Ibid.*, pp. 212-213.

² *Ibid.*, p. 212.

³ *Ibid.*, p. 213.

Qu'ils aient mangé le cadavre de leur père – il n'y a à cela rien d'étonnant, étant donné qu'il s'agit de primitifs cannibales. L'aïeul violent était certainement le modèle envié et redouté de chacun des membres de cette association fraternelle. Or, par l'acte de l'absorption ils réalisaient l'identification avec lui, s'appropriant chacun une partie de sa force. [...] Ils éprouvèrent un sentiment de culpabilité qui se confond avec le sentiment du repentir communément éprouvé. Le mort devenait alors plus puissant qu'il ne l'avait jamais été de son vivant [...]. Ce que le père avait empêché autrefois, par le fait même de son existence, les fils se le défendaient à présent eux-mêmes, en vertu de cette « obéissance rétrospective ». [...] Ils désavouaient leur acte, en interdisant la mort du totem, substitut du père, et ils renonçaient à recueillir les fruits de ces actes, en refusant d'avoir une relation sexuelle avec les femmes qu'ils avaient libérées [*i.e.* leurs mères et leurs sœurs]. C'est ainsi que le *sentiment de culpabilité* du fils a engendré les deux tabous fondamentaux du totémisme [le meurtre et l'inceste entre les membres du même totem].

Ces deux interdits déterminent l'union effective et durable des frères parricides en groupes, parce qu'ils ne se tuent plus entre eux, et parce qu'alors leurs besoins sexuels incestueux, qui auparavant les divisaient, sont réprimés et domestiqués (en les obligeant réciproquement à des unions hétérosexuelles entre différents lignages).

Si les frères étaient associés, tant qu'il s'agissait de supprimer le père, ils devenaient rivaux, dès qu'il s'agissait de s'emparer des femmes. Chacun aurait voulu, à l'exemple, du père, les avoir toutes à lui, et la lutte générale qui en aurait résultée aurait amené la ruine de la société. Il n'y avait plus d'homme qui, dépassant tous les autres par sa puissance, aurait pu assumer le rôle du père. Aussi les frères, s'ils voulaient vivre ensemble, n'avaient-ils qu'un seul parti à prendre : après avoir surmonté de graves discordes, instituer l'interdiction de l'inceste, par laquelle ils renonçaient tous à la possession des femmes convoitées.¹

Mais cette union effective est, à la fois, toujours menacée par le perpétuel renouvellement des pulsions instinctuelles du ça, et, à la fois, temporairement assurée par le système d'interdits totémiques. Aussi, la soumission de l'individu aux contraintes que lui impose le groupe est ambivalente. Elle est en proie à un conflit psychologique interne, entre son désir réprimé de rompre le pacte totémique pour satisfaire ses aspirations instinctuelles, et son désir de s'y soumettre par crainte d'être puni ou chassé du groupe.

[Cette] tension ambivalente était trop forte pour que l'on pût par une organisation statique quelconque assurer [de manière définitive] son équilibre, autrement dit les conditions psychologiques primitives n'étaient rien moins que favorables à la

¹ *Ibid.*, pp. 215-216.

suppression des ces oppositions affectives [*i.e.* entre le désir instinctuel et l'interdit groupal ou social].¹

Deux structures conjointes sont alors produites, ritualisées, et codifiées dans un système de signes : la pratique groupale de la « fête commémorative du repas totémique »² (et la reproduction du système d'interdits qui lui est attaché), et les pratiques individuelles, de l'ingestion physique de la chair de l'animal totem qui symbolise ces interdits, puis, de leur introjection psychique.

La reproduction de cette élaboration groupale, qui résout, partiellement, les problèmes déterminés par les tensions pulsionnelles filiales, telles qu'elles génèrent dans leur forme primitive d'incessants conflits, le meurtre, et l'inceste, est assurée par la ritualisation du repas totémique.

Cette ritualisation, qui se codifie dans le système de signes totémique, produit, d'une part, la répétition symbolique du meurtre du père par le meurtre de l'animal totem, et, de l'autre, la reproduction symbolique de son ingestion par l'ingestion de la viande de l'animal totem. Cette opération matérielle pratique reproduit idéellement la situation par laquelle les fils ont appris à vivre ensemble.

En ce sens, par la répétition ritualisée de cette pratique matérielle et idéale, les membres du nouveau groupe humain culturel et social renouvellent la pratique déterminée qui les fédère, en régulant les pulsions instinctuelles de leur ça.

Cette ingestion, qui parce qu'elle est ritualisée et répétée se transforme en introjection, détermine deux formes de culpabilité. Premièrement, la culpabilité, qu'éprouve l'individu à l'égard de lui-même, de toujours désirer réaliser les aspirations instinctuelles de son ça, deuxièmement, la culpabilité subséquente, qu'éprouve l'individu à l'égard du groupe, de toujours désirer de ce fait même transgresser les interdits que lui impose le groupe.

¹ *Ibid.*, p. 217.

² *Ibid.*

L'ensemble de ces déterminations constituent une forme primitive de religion : « la religion totémique, [dont] les traits constitutifs resteront désormais attachés à toute religion »¹.

L'intérêt de cette métaphore freudienne du repas totémique (qui a dicté le choix de la présenter malgré son caractère éminemment discutabile lorsqu'elle est considérée au premier degré comme une hypothèse historique vraisemblable) se trouve dans le fait qu'elle articule quatre déterminations essentielles à la compréhension de la théorie freudienne de la culture, en particulier, et, à la définition du système de production culturel, en général. Ces quatre déterminations sont les suivantes :

- les forces instinctuelles du ça de l'individu qui sont foncièrement antisociales (l'agressivité à l'égard de l'autre et du groupe, le désir d'inceste et (ou) de posséder toutes les femmes, le désir de meurtre) ;
- la répression, de ces forces instinctuelles, produite historiquement par les individus du groupe eux-mêmes, telle qu'elle les régule temporairement ;
- le continuel *retour* de ces forces instinctuelles réprimées ;
- et, la ritualisation des pratiques répressives, leur encodage, puis leur codification dans des structures répressives déterminées (la fête commémorative du repas totémique, les interdits totémiques, et la religion totémique).

Ces quatre déterminations, qui sont ici présentées dans leur agencement généalogique et historique, tel que le projette Freud sous sa forme métaphorique (c'est-à-dire sous une forme imaginée et imagée), se retrouvent organisées telles quelles, implicitement, dans l'ensemble de ces textes, et, explicitement, dans *L'avenir d'une illusion*² ou dans *Malaise dans la culture*³, entre autres. Dans le premier de ces deux textes l'articulation, entre ces quatre déterminations, n'est plus décrite telle qu'elle apparaît généalogiquement dans les premiers groupes humains, mais,

¹ *Ibid.*

² Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, (I, §4 et II, §2), trad. M. Bonaparte, Paris, Presses Universitaires de France, « Bibliothèque de Psychanalyse », 1976, pp. 9 et 16.

³ Sigmund Freud, *Malaise dans la culture*, (§463), *op. cit.*, pp. 46-47.

seulement, telle qu'elle opère historiquement dans les premières civilisations. Dans le second, elle est au contraire décrite telle qu'elle opère effectivement dans la culture des sociétés capitalistes contemporaines et modernes. Il faut noter qu'aucune différence notable ne distingue ces descriptions.

Par l'introduction de ces déterminations et de leurs relations généalogiques, historiques, et contemporaines, Freud présente d'emblée une nouvelle définition du système de production culturelle. En effet, en plus de produire le système de codes-signifiés qui garantit matériellement et idéologiquement la production et la reproduction des forces, des moyens, des rapports et des systèmes de production, il produit d'emblée un système de pratiques ritualisées, puis, un système de codes-signifiés, réprimant les forces individuelles et instinctuelles du ça, pour permettre aux hommes de vivre ensemble.

De ce fait, dans la mesure où la religion totémique est une forme d'idéologie à part entière, si le système de production idéologique des systèmes de production sociaux de la propriété privée, des classes, et de l'État en particulier, assure la production et la reproduction de l'exploitation et de la domination de l'homme par l'homme, dans les systèmes de production sociaux en général, il assure la production et la reproduction de la cohésion des groupes sociaux, malgré la continuelle opposition des forces instinctuelles et asociales de l'individu. Cette fonction positive du système de production culturelle ou idéologique est vérifiée dans les sociétés primitives que l'on peut encore observer aujourd'hui, ou dont on garde des descriptions ethnologiques rigoureuses (les tribus /Kung décrites par Lee, Guarani décrites par Clastres, Bushmen par Godelier, Chupaychu par Murra, etc.).

Cette élaboration sociale ou groupale d'un système de codes-signifiés répressifs, déterminant l'inhibition des forces instinctuelles et asociales (principalement, la violence entre les membres du même totem ou d'un même groupe social, le meurtre, l'inceste, et le cannibalisme), produit, cela a été dit, trois déterminations : le retour des forces inhibées, la culpabilité que ressent l'individu à l'égard de lui-même en éprouvant la poussée de son désir à satisfaire ses forces inhibées, et la culpabilité qu'il ressent à l'égard du groupe en espérant transgresser les

interdits qu'il lui impose pour satisfaire ce désir. Ces trois déterminations psychologiques et sociales produisent donc trois frustrations extrêmement puissantes. Par commodité, ces trois frustrations seront dorénavant désignées par les termes de « frustrations psychosociales ».

Deux questions se posent ici :

- pourquoi¹ l'individu tolère-t-il ces trois frustrations psychosociales, déterminées par le système social de répression des instincts individuels, malgré leur caractère particulièrement tenace et puissant ?
- et, pourquoi, réciproquement, comme le montre, sans nul doute possible, l'Histoire de tous les systèmes de production sociaux, l'individu se soumet-il à ce système social répressif, plutôt que de s'en affranchir, comme l'y poussent ses désirs instinctuels inconscients, préconscients et conscients, ainsi que ses désirs conscients de ne pas être privé d'une part des produits de son travail ?

Freud établit que ce sont principalement trois déterminations compensatrices complémentaires qui expliquent cette tolérance et cette soumission de l'individu aux interdits sociaux :

- le groupe social, ou, de manière générale, le système de production social, produit une plus grande maîtrise de la relation matérielle avec la Nature, qui garantit une satisfaction plus sûre et plus complète des besoins physiques de l'homme ;

¹ La question complémentaire (au moins aussi importante que celles-ci) – *comment* l'individu tolère-t-il *psychologiquement* ces trois frustrations déterminées par le système social de répression des instincts individuels ? –, sera traitée dans la section suivante (cf. *infra* 2.3.5). Cela pour deux raisons, principalement. D'une part, la production de sa réponse exige la définition d'un certain nombre de concepts psychanalytiques spécifiques (la pulsion, l'objet de la pulsion, le représentant de la pulsion, le refoulement, l'inconscient, la condensation, le déplacement, la sublimation, les principes de plaisir et de réalité, etc.). D'autre part, ce travail de définition entraverait la progression de la présentation produite ici, en la complexifiant et en l'alourdissant inutilement. Du même coup, elle rendrait sa compréhension plus difficile au lecteur. En ce sens, c'est, une fois encore, des exigences discursives exclusivement *pratiques* (l'efficacité, la simplicité, la clarté et la compréhensibilité du propos) qui déterminent ce traitement spécifique de la théorie psychanalytique de Freud. Il faut ajouter que dans le système théorique général qui la produit, et la présente, ces deux questions – pourquoi, *et* comment, l'individu tolère-t-il *psychologiquement* ces trois frustrations [...] ? – sont traitées simultanément. C'est pour cela que nous présentons ce traitement spécifique, qui place une question *avant* l'autre, comme réciproquement dénué de toutes implications théoriques.

- le système de production social produit une relation *idéelle* avec la Nature, qui permet, à la fois, de limiter l’effroi qu’elle provoque sur la psyché primitive, et, à la fois, de se l’approprier symboliquement avant de se l’approprier matériellement. Cette dernière production groupale (ou sociale) idéelle (ou culturelle) codétermine donc la maîtrise de la relation *matérielle* avec la Nature. Ce constat est peu développé par Freud, alors qu’il semble tout à fait central pour comprendre le rôle matériellement productif de l’idéologie, de l’imaginaire social, de la science, et par conséquent de la culture elle-même. Néanmoins, Godelier en propose une description et une théorie rigoureuse dans *L’idéal et le matériel*¹ ;
- enfin, le groupe social produit des « structures [culturelles] adjuvantes »², qui permettent à l’individu de compenser, de transformer, et de masquer ses trois frustrations par des mécanismes psychiques et sociaux³.

La vie telle qu’elle nous est imposée dans la société est trop dure pour nous, elle apporte trop de douleurs, de déceptions, de tâches insolubles. Pour la supporter nous ne pouvons nous passer des remèdes [culturels] sédatifs. Cela ne va pas sans constructions adjuvantes (*Hilfskonstruktionen*), nous a dit Theodor Fontane. Ces remèdes, il en est peut-être de trois sortes : de puissantes diversions qui nous permettent de faire peu de cas de notre misère, des satisfactions substitutives qui la diminuent, des stupéfiants qui nous y rendent insensibles.⁴

Dans *L’avenir d’une illusion* Freud présente de manière organique ces trois déterminations compensatrices, telles qu’elles opèrent historiquement, dans les systèmes de production sociaux et culturels civilisés en général, et dans le système de production culturel religieux en particulier. Ce texte a, en outre, l’avantage d’introduire trois déterminations sociologiques supplémentaires : le régime inique de la propriété privée ; la possession des « moyens de puissance et de coercition »⁵

¹ Cf. *infra* 2.4.2.

² Theodor Fontane, *Effi briest*, 1895, chap. XXXV.

³ Cf. pour une présentation synthétique de ceux-ci voir la section suivante 2.3.5.

⁴ Sigmund Freud, *Malaise dans la culture*, (§433), *op. cit.*, p. 17. Le même constat est posé de manière plus violente encore dans *L’avenir d’une illusion* (II,§3, pp. 22-23).

⁵ Sigmund Freud, *L’avenir d’une illusion*, *op. cit.*, p. 9.

produisant l'exploitation de l'homme par l'homme, telle qu'elle détermine une révolte consciente légitime de la majorité exploitée ainsi que le renforcement des pulsions instinctuelles du ça ; et, la personnalisation du pouvoir politique et économique.

La culture humaine – j'entends tout ce par quoi la vie humaine s'élève au-dessus des conditions animales et par où elle diffère de la vie des bêtes, et je dédaigne à séparer la civilisation de la culture – présente, ainsi que l'on sait, à l'observateur deux faces. Elle comprend, d'une part, tout le savoir et le pouvoir qu'ont acquis les hommes afin de maîtriser les forces de la nature et de conquérir sur elle des biens susceptibles de satisfaire aux besoins humains ; d'autre part, toutes les dispositions nécessaires pour régler les rapports des hommes entre eux, en particulier la répartition des biens accessibles. Ces deux orientations de la culture ne sont pas indépendantes l'une de l'autre, en premier lieu parce que les rapports mutuels des hommes sont profondément influencés par la mesure des satisfactions des besoins et de l'instinct que permettent les richesses présentes ; en second lieu parce que l'individu lui-même peut entrer en rapport avec un autre homme en tant que propriété, dans la mesure où ce dernier emploie sa capacité de travail ou le prend comme objet sexuel ; en troisième lieu parce que chaque individu est virtuellement un ennemi de la culture qui cependant est elle-même dans l'intérêt de l'humanité en général. [...] La civilisation doit ainsi être défendue contre l'individu, et son organisation, son institution et ses lois se mettent au service de cette tâche ; elles n'ont pas pour but unique d'instituer une certaine répartition des biens, mais encore de la maintenir, elles doivent de fait protéger contre les impulsions hostiles des hommes tout ce qui sert à maîtriser la nature et à produire les richesses.¹

On retrouve ici la même dialectique, que celle qui opère dans la théorie matérialiste historique, entre les relations de l'homme à la nature, des hommes entre eux, et des hommes à leur propre nature (instinctuelle).

Le premier bénéfice matériel que permet la culture, en « conquérant » sur la Nature les « richesses » susceptibles de satisfaire « aux besoins humains », et en assurant « la répartition de ces biens accessibles », produit, après une personnalisation du pouvoir économique et politique, une inégalité des privations « qui ne touchent pas tout le monde de la même manière, mais prioritairement certains groupements, classes ou individus »².

¹ *Ibid.*, pp. 8-9.

² *Ibid.*, pp. 15-16.

On acquiert ainsi l'impression que la civilisation est quelque chose d'imposé à une majorité récalcitrante par une minorité ayant compris comment s'approprier les moyens de puissance et de coercition.¹

Cette inégalité de la répartition des produits du travail, produit en retour un renforcement des désirs instinctuels du ça à vouloir se satisfaire, dans la mesure où le moi conscient de l'individu est lui-même foncièrement insatisfait par les privations iniques auxquelles il est soumis économiquement et politiquement.

Malgré tout, le système de production social continue à tenir. Peu d'individus s'affranchissent des interdits sociaux, et les affranchissements collectifs (*i.e.* les révoltes contre l'ordre social, politique, et économique, établi) sont relativement rares dans le temps.

C'est donc qu'outre cette première compensation matérielle, ce système en offre d'autres, plus puissantes encore, pour compenser, transformer, et masquer ces trois frustrations psychosociales.

Avant d'introduire ces autres compensations, Freud présente dans la suite du texte le surmoi². Celui-ci est défini comme le premier allié de la civilisation, en tant qu'instance psychique (produite par l'introjection des interdits sociaux), réprimant les instincts du ça à leur racine. C'est-à-dire dans l'appareil psychique lui-même. Dans la mesure où cette instance de l'appareil psychique n'est pas à proprement parler l'une de ces compensations sociales complémentaires, mais plutôt le versant psychique et individuel de la répression sociale et collective, elle sera définie plus précisément dans la section suivante.

La deuxième des compensations sociales est l'illusion animiste, magique et (ou) religieuse, telles qu'elles produisent les premières conditions d'une science physique, qui elle-même augmente le pouvoir de l'homme à transformer sa relation matérielle avec la Nature.

Pour comprendre la fonction compensatrice de ces systèmes culturels animistes et religieux, il faut ajouter aux trois premières frustrations psychosociales

¹ *Ibid.*, p. 10.

² *Ibid.*, p. 18.

précédemment définies, trois frustrations, en quelque manière, "ontologiques", provoquée par la Nature elle-même. La Nature est, une force hostile, destructrice, et humiliante pour l'homme. Sa puissance est infiniment supérieure, incontrôlable, provoquant la mort irrémédiable de chacun d'eux et incompréhensible¹.

La civilisation à laquelle l'individu à part lui impose un certain degré de privation et les autres hommes lui occasionnent une certaine dose de souffrance [...]. A cela s'ajoutent les maux que la Nature indomptée -il l'appelle le destin- lui inflige : une anxiété constante, des malheurs pouvant survenir à tous moments, et une grave humiliation du narcissisme naturel.²

Ces trois qualités naturelles produisent trois formes de frustrations correspondantes : la frustration de la faiblesse de l'homme face à la puissance naturelle, la frustration de la finitude, et la frustration de l'ignorance. Par commodité, ces trois frustrations seront dorénavant désignées par les termes de frustrations *onto-psychologiques*.

Ces trois frustrations onto-psychologiques sont liquidées par l'« humanisation »³ idéale, imaginaire et illusoire de la Nature. Plus précisément, elles sont, dans un premier temps, liquidées par ces systèmes de productions culturels spécifiques que sont l'animisme et la religion. Ces systèmes, bien entendu, ne peuvent se produire que collectivement.

En effet, cette « humanisation » de la Nature est déterminée par deux pratiques collectives complémentaires :

- la production collective d'images et de symboles qui représentent imaginativement des puissances naturelles (les éléments, les animaux totémiques, les être mythologiques hybrides mi-humains mi-animaux, et les êtres mythologiques humanisés ou humains), compréhensibles par leur Histoire, telle qu'elle est produite par les hommes dans des systèmes de codes-signifiés

¹ *Ibid.*, p. 22.

² *Ibid.*, p. 23.

³ *Ibid.*, p. 25.

(le mâ-totémique et les mythes totémiques en particulier, et (ou) les mythes animistes et les mythes religieux en général).

Ces représentations imaginaires et symboliques collectives, de puissances naturelles humanisées, renversent les qualités naturelles réelles. Ce qui est incompréhensible dans la Nature, devient compréhensible par ces images et ces symboles, organisés dans un système de codes-signifiés. Ce qui est hors du pouvoir matériel de l'homme et qui annihile ces efforts pratiques de transformation de la Nature, devient, par des rites spécifiques de conciliation de ces puissances naturelles humanisées¹, est représenté imaginairement comme étant du pouvoir matériel et idéal de l'homme. Ce qui est fini dans la Nature et qui produit la finitude de l'homme, devient infini et immortel dans les récits mythologiques et les représentations imaginaires qu'ils expriment, etc.

Cette opération de renversement dans les représentations imaginaires collectives est donc originellement déterminé par la relation sociale de l'homme à la Nature, et non pas dérivée du mode de production spécifique des systèmes de production sociaux de la propriété privée, des classes et de l'État. Ce dernier constat, vérifié par la majorité des ethnologues qui se sont intéressés aux phénomènes animistes et (ou) religieux des sociétés primitives, invite à nuancer la définition de l'idéologie déterminée par la théorie matérialiste historique de Marx, Engels et Althusser, entre autres,

- et, la production collective d'une identification de ces représentations imaginaires et symboliques des puissances naturelles humanisées, organisées dans des systèmes de codes-signifiés déterminés, *et* de la puissance naturelle elle-même. Cette identification est produite par un mécanisme psychique individuel, et du même coup collectif, que Freud appelle « la toute puissance des idées ». Les productions idéelles de l'homme sont alors identifiées à la Nature réelle.

¹ « Nous pouvons, en effet, avoir recours contre ces violents surhommes aux même méthodes dont nous nous servons dans nos sociétés humaines, nous pouvons essayer de les conjurer, de les apaiser, des les corrompre, et, ainsi, les influençant, nous leur déroberons une partie de leur pouvoir. (*Ibid.*, p. 24).

Ainsi se constituent des trésors d'idées, né du besoin de rendre supportable la détresse humaine face à la toute puissance de la nature [...]. Tout ce qui a lieu dans ce monde est considéré comme l'exécution des desseins d'Intelligences supérieures à la nôtre, qui, bien que par des voies et des détours difficiles à suivre, arrangent toutes choses. Sur chacun de nous veille une Providence bienveillante, qui n'est sévère qu'en apparence, Providence qui ne permet pas que nous devenions le jouet des forces naturelles, écrasantes et impitoyables ; la mort elle-même n'est pas l'anéantissement, pas le retour à l'inanimé, à l'inorganique, elle est le début d'une nouvelle sorte d'existence, étape sur la route d'une plus haute évolution.¹

C'est ainsi que, par ce processus collectif de production idéelle, l'homme liquide temporairement (puisque la majeure partie de la puissance naturelle demeure toujours, pour autant, hors de son pouvoir matériel réel) ces trois frustrations onto-psychologiques. Comme ce processus est produit par le groupe, le gain psychologique qu'il offre à chaque individu détermine, en partie, sa soumission aux règles du groupe, malgré ce qu'il lui en coûte.

Mais, ce processus remplit d'emblée une autre fonction de compensation à l'égard des frustrations psychosociales.

Les dieux gardent leur triple tâche à accomplir : exorciser les forces de la nature, nous réconcilier la cruauté du destin, telle qu'elle se manifeste, en particulier, dans la mort, et nous dédommager des souffrances et des privations que la vie en commun des civilisés impose aux hommes.²

De telle sorte qu'il est « aisé de voir que, grâce à ces acquisitions [culturelles], l'homme se sent protégé des deux côtés : d'une part contre les dangers de la nature et du destin, d'autres part contre les dommages causés par la société humaine ». Par exemple, dans les sociétés judéo-chrétiennes, l'injustice sociale entre les hommes réels est renversée dans le récit religieux comme une « justice divine plus haute, qui veille à son observation avec incomparablement plus de force ».

Le bien trouve toujours en fin de compte sa récompense, le mal son châtement, si ce n'est pas dans cette vie-ci, du moins dans l'existence ultérieure qui commence après la mort. Ainsi, toutes les terreurs, souffrances, cruauté de la vie [sociale] seront effacées ; la vie d'après la mort, qui continue notre vie terrestre, comme la partie invisible du

¹ *Ibid.*, pp. 26-27.

² *Ibid.*, p. 25.

spectre s'adjoint à la visible, nous apportera toute la perfection, tout l'idéal, qui nous ont fait défaut ici-bas [dans notre vie avec les autres hommes] ».¹

Pour conclure, Freud ajoute pour définir cette « humanisation » de la nature, par l'animisme (ou) la religion, telle qu'elle satisfait, donc, ses six principales frustrations psychosociales et onto-psychologiques, deux déterminations essentielles :

- elle est produite d'après une image infantile de la toute-puissance et de la bienveillance paternelle², qui opère déjà dans les systèmes de codes-signifiés animistes primitifs, et trouve sa forme la plus achevée dans ceux des religions monothéistes ;
- elle produit une compréhension progressive des lois naturelles et renforce la capacité humaine à transformer la Nature matériellement. De plus en plus affranchi de sa crainte originelle à l'égard de la toute-puissance destructrice, limitante et incompréhensible de la Nature, au fur et à mesure que se complexifient et se stabilisent les systèmes de codes-signifiés animistes et (ou) religieux, les hommes finissent par « constater que les phénomènes de la nature se déroulent d'eux-mêmes suivant des nécessités internes »³. La compréhension humaine progressive de ces nécessités naturelles internes, détermine la capacité toujours plus grande de l'homme à transformer matériellement la Nature.

Ce dernier constat, qui établit l'évolution des techniques de production et des sciences de la Nature comme des conséquences historiques directes des illusions

¹ *Ibid.*, p. 27.

² « Quand l'enfant [*i.e.* l'individu primitif], en grandissant, voit qu'il est destiné à rester à jamais un enfant face à la nature, qu'il ne pourra jamais se passer de protection contre les puissances souveraines et inconnues, alors il prête à celles-ci les traits de la figure paternelle, il se crée des dieux dont il a peur, qu'il cherche à se rendre propice, et auxquels il attribue la tâche de le protéger. » (*Ibid.*, p. 33). Cette hypothèse, qui est centrale, dans tous les écrits de Freud sur la religion, est abondamment développée dans *L'avenir d'une illusion*, *Totem et Tabou*, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Néanmoins nous ne la développerons pas, parce qu'elle ne nous apporterait que peu d'enseignements déterminants pour la production de notre esquisse d'une définition du système de production social et de sa fonction pour le système de production culturelle. Il suffit juste de reconnaître, avec Freud, que les contenus des images et des symboles qui déterminent les systèmes de production culturels animistes et religieux, entre autres, sont eux-mêmes déterminées par des images et des symboles *infantiles*.

³ *Ibid.*, p. 25.

animistes et religieuses¹ est, à notre sens, l'un des apports les plus déterminants de la théorie de Freud aux définitions de l'Histoire des systèmes de productions culturels et sociaux, et, surtout, de la fonction historique concrète que les premiers ont pour les seconds. Cela parce qu'il indique que les représentations collectives, imaginaires, illusoires, idéologiques, etc., en somme, toutes les productions idéelles et culturelles qui ne sont pas un "reflet" conforme à la réalité matérielle, mais une "image" déformée et déformante de cette réalité, déterminent originellement la production et historiquement l'amélioration des processus de transformation de la Nature. C'est-à-dire qu'elles sont, non seulement, d'emblée co-présentes aux forces, moyens, rapports, et systèmes de production sociaux matériels, mais surtout qu'elles ont une fonction historique positive pour chacun d'eux.

Par d'autres voies l'ethnologue marxiste Maurice Godelier est arrivé exactement aux mêmes constats, qu'il a présentés dans une théorie rigoureuse, exposée dans *L'idéal et le matériel*.

Après avoir constaté que, dans les "sociétés primitives" qu'il lui a été donné d'observer *in situ* tout autant que dans notre "société capitaliste" contemporaine, « les idées [objectives, imaginaires, délirantes, idéologiques, etc.] ne sont pas une instance séparée des rapports sociaux, les re-présentant comme après coup à la pensée »², il établit que l'Histoire des formes idéelles ne s'oppose pas à l'Histoire des processus de production matériels, mais que celle-ci détermine d'emblée comme force productive celle-là³.

¹ Cette évolution est proprement dialectique puisqu'elle se poursuit par une négation effective de la religion dans la science de la nature. « La critique a peu à peu effrité la force de conviction des documents religieux, les sciences naturelles ont fait voir les erreurs qu'ils contiennent, et les méthodes de l'examen comparé ont mis à jour la ressemblance fatale qui existe entre les idées religieuses que nous révérions et les créations intellectuelles des âges et des peuples primitifs » (*Ibid.*, p. 55).

² Maurice Godelier, *L'idéal et le matériel*, *op. cit.*, p. 199.

³ L'enjeu ici est de reconnaître que ce n'est pas la « rationalité économique », ou la recherche d'un *optimum*, par un système de production social donné, qui serait de dépenser le moins de forces matérielles possibles pour produire matériellement le plus de forces assimilables et utiles à ce système, qui détermine son Histoire. C'est-à-dire l'Histoire de ses moyens, de ses forces, et de ses rapports de production. C'est plutôt l'interaction effective entre les représentations-interprétations, *quelles que soient leurs formes*, telles qu'elles sont produites *idéellement et collectivement*, et les processus de

Pour le montrer, il recense les différentes fonctions des représentations animistes, religieuses, scientifiques, techniques, etc., telles qu'elles se manifestent dans les systèmes de production sociaux des pygmées Mbuti et des Bantou¹, des Bushmen², des Chupaychu et des Lupapa³, etc.

La première fonction de ces représentations [...] est de rendre présentes à la pensée les réalités extérieures ou *intérieures* à l'homme, dont la pensée elle-même ; ces réalités peuvent donc être à la fois matérielles ou intellectuelles, visibles ou invisibles, concrètes ou imaginaires, etc.

Mais présenter à la pensée une réalité, c'est toujours de la part de la pensée *interpréter* cette réalité. Interpréter, c'est définir la nature, l'origine et le fonctionnement d'une réalité présente à la pensée, et ce quelle que soit sa forme. Il ne peut exister de représentation qui ne soit en même temps une interprétation et qui ne suppose l'existence d'un système de représentations, i.e. d'un ensemble de représentations réglées par une logique et une cohérence spécifiques, quelles qu'elles soient. Ces interprétations n'existent que par et dans la pensée. Dès qu'elles représentent un monde ou des êtres invisibles, ce monde et ces êtres invisibles commencent à exister socialement, même s'ils ne correspondent à rien de tangible dans la réalité représentée.

La troisième fonction des représentations-interprétations est de permettre à la pensée d'organiser les rapports que les hommes entretiennent entre eux et avec la nature : la pensée leur sert d'armature interne et de finalité abstraite. Elle existe alors sous forme de règles de conduite, de principes d'action, de permissions ou d'interdits, etc.

Enfin, quatrième fonction, les représentations de la réalité sont des interprétations qui légitiment ou illégitiment les rapports des hommes entre eux et avec la nature.⁴

Ces sont ces fonctions idéelles et imaginaires qui non seulement déterminent, avec, et non après, les processus matériel de production, les moyens, les forces, les rapports, et les systèmes de production, l'Histoire contemporaine de tout groupe humain. C'est ce que montre la comparaison entre les Mbuti (des chasseurs cueilleurs vivant dans la forêt, conçue imaginativement comme puissance surnaturelle

production matériels et de reproduction sociale qui détermine cette Histoire. La rationalité économique n'est donc elle-même qu'une forme historique déterminée de cette interaction.

¹ *Ibid.*, pp. 51-57.

² *Ibid.*, pp. 57-61.

³ *Ibid.*, pp. 117-123.

⁴ *Ibid.*, pp. 199-200.

bienfaisante) et leurs voisins les Bantou (des agriculteurs éleveurs, vivant dans des espaces défrichés et pris sur la forêt, conçue imaginativement comme puissance naturelle hostile et étrangère). Mais ce sont aussi ces fonctions qui déterminent le passage historique de l'appropriation collective abstraite et imaginaire d'un territoire, à son appropriation matérielle effective comme c'est le cas chez les Bantous, par exemple, ou les Chupaychu. La meilleure des preuves que nous en trouvons dans notre propre Histoire moderne et contemporaine est la production du projet idéal et idéologique guerrier d'annexion d'un territoire, avant l'engagement de la guerre et l'annexion effective, matérielle et politique, de celui-ci.

L'observation, la plus instructive pour nous, que produit Godelier dans cet ouvrage, montre comment la fonction sociale de production idéale et imaginaire accomplie par des personnes déterminées, précède le passage d'un système de production social de la propriété collective à un système de la propriété privée, des classes et de l'État. Plus que cela, il montre, comment cette production idéale et imaginaire, effectuée par des individus socialement institués comme personnes, assure la reproduction des rapports de production de l'exploitation économique et de la domination.

Les So (tribus des monts Kadam et Moroto en Ouganda) vivent de manière précaire, de bétail, de sorgho et d'un peu de chasse. Au nombre de 5000 environ, ils sont divisés en clans patrilinéaires dispersés. Les individus qui dominent ces clans sont « les initiés (*kenisan*) qui ont le pouvoir de communiquer avec les ancêtres (*emet*) et d'obtenir d'eux tout ce qui rend la vie heureuse : bonnes récoltes, paix, santé, etc. Les ancêtres communiquent avec Belgen, dieu lointain ». Seuls les *kenisan* peuvent parler face à face et nommer les *emet*. Toute autre personne non-initiée qui accomplirait ces pratiques « serait immédiatement frappé de folie, se mettrait à manger ses excréments, à se comporter comme un animal et finirait par mourir ». Leur fonction sociale est de permettre le passage de l'âme (*buku*) des défunts à l'état d'*emet*, de protéger les clans de toutes les menaces naturelles et surnaturelles, et, surtout, de se concilier les faveurs des *emet* pour assurer le bien être du groupe. En échange de leurs pratiques idéelles et

imaginaires, ces individus ne produisant aucun travail matériel, reçoivent de la part des forces productives une partie des produits de leur travail.

Ces quelques hommes fondent leur pouvoir sur le fait qu'ils ont un accès exclusif aux ancêtres et au Dieu Belgen qui détiennent en leur pouvoir la capacité de reproduire la vie des plantes, des animaux, des hommes, de faire régner la prospérité, la justice et la paix, de triompher des ennemis et de toute adversité. Ils ont donc le monopole de l'action sur les conditions *idéelles* et *matérielles* (imaginaires pour nous, [mais pour eux]) de leur société. En exerçant leurs pouvoirs, et en sacrifiant aux ancêtres, ils servent l'intérêt général et ils s'identifient aux yeux des vivants et des morts aux intérêts communs à tous les membres de la société [...]. Ils personnifient leur société, ils l'incarnent. En échange de leur service, ils bénéficient du prestige le plus grand, de l'autorité politique et de bénéfices matériels.¹

Comme le montrent certains exemples historiques concrets, seuls ces *kenisan* (qui sont reconnus par le groupe comme des personnes à part entière) ont le pouvoir symbolique suffisant pour légitimer la rupture du contrat qui les lie avec le groupe. C'est-à-dire ici l'échange des services idéels et imaginaires rendus par la personne du *kenisan* au groupe, contre les services matériels et concrets rendus par les forces productives du groupe aux *kenisan*. En effet, un *kenisan* peut ne pas produire ou échouer à produire des pratiques idéelles et imaginaires pour concilier les puissances surnaturelles des *emet* et continuer, de par la crainte qu'inspire sa force magique, à recevoir une partie des produits du travail des forces productives So.

Les premières formes historiques de propriété privées, de classes, et d'État, sont toujours celles de ces personnes qui entretiennent un rapport avec les puissances invisibles surnaturelles qui assurent imaginairement la production et la reproduction des systèmes de production sociaux (les prêtres, l'Inca, le Roi-divin, etc.). Et réciproquement les premières formes historiques de classes exploitées sont toujours celles de ces forces productives assujetties à ces personnes qui acceptent l'exploitation de leur force de travail par ce que la production et la reproduction de leurs conditions d'existence matérielle est *imaginairement* assurée par ces personnes elles-mêmes.

Dans ce cas, une fois encore, l'idéologie ne vient pas après coup pour légitimer la production et la reproduction d'un pouvoir politique et économique de domination

¹ *Ibid.*, pp. 207-208.

et d'exploitation, elle est à l'intérieur du processus historique de modification des rapports de production.

3.3.5 Le système de production culturelle tel qu'il détermine le refoulement, le retour du refoulé, et la sublimation, et tel qu'il est déterminé par eux en retour

Maintenant que nous avons défini cette deuxième compensation sociale – animiste et (ou) religieuse – aux frustrations psychosociales, produites par les iniquités et les interdits sociaux, et onto-psychologiques, produites par la Nature, et découvert la relation historique qu'elles entretiennent, il nous reste à définir avec Freud la troisième : les « structures [culturelles] adjuvantes ».

Il est instructif de constater que, dans les textes étudiés en priorité dans ce travail, ces « structures adjuvantes » sont généralement comparées aux systèmes de production animistes et (ou) religieux. Nous désirons nous attarder quelque peu sur cette comparaison et sur l'analyse de l'hypothèse théorique qui la motive, dans la mesure où elles révèlent indirectement deux déterminations essentielles de la théorie freudienne de la culture :

- d'une part, les systèmes de production culturels (animistes et (ou) religieux en particulier, mais aussi, comme le montre Godelier, idéologiques en général) sont des « structures adjuvantes » collectives, alors que les systèmes de production psychiques sont des structures adjuvantes individuelles. Elles partagent néanmoins une même fonction sociale et psychologique compensatrice, effectuée à deux niveaux différents (collectif ou individuel). Leurs différences matérielles effectives sont seulement déterminées par la différence matérielle effective du niveau auquel elles opèrent ;
- d'autre part, ces structures culturelles adjuvantes individuelles (la structure névrotique, la névrose, la psychose, le rêve, le fantasme, les délires, la sublimation, etc.) sont produites historiquement par les structures adjuvantes collectives. Ou, dit autrement, la conscience individuelle (dont la production est déterminée par la relation dialectique entre ces structures culturelles adjuvantes

collectives introjectées et les forces originelles et instinctuelles du ça, qui s'effectue dans l'appareil psychique individuel) est historiquement produite par la culture collective et sociale.

La comparaison entre l'un des types déterminé des structures adjuvantes individuelles (ici, la névrose obsessionnelle) et la religion se présente à différentes reprises dans *L'avenir d'une illusion*. Par exemple,

La religion serait la névrose obsessionnelle universelle de l'humanité, *comme* celle de l'enfant, elle dérive des complexes d'Œdipe, des rapports de l'enfant au père.¹

Elle se rencontre aussi sous sa forme inversée dans *Totem et tabou*, entre autres.

On pourrait presque dire qu'une hystérie est une œuvre d'art déformée, qu'une névrose obsessionnelle est une religion déformée et une manie paranoïaque un système philosophique déformé.²

Elle se retrouve, enfin, sous une forme synthétique et dialectique dans *Actes obsédants et exercices religieux*.

On pourrait se risquer à concevoir la névrose obsessionnelle comme constituant un pendant pathologique de la formation des religions, et à qualifier la névrose de religiosité individuelle, et la religion de névrose obsessionnelle universelle.³

Ce texte établit d'ailleurs une description rigoureuse de l'ensemble des similarités que partagent les pratiques cérémoniales de la religion, d'une part, et les actes obsédants des névrosés obsessionnels, de l'autre.

Le cérémonial névrotique consiste en petits actes : actions surajoutées ou entravées ou bien rangements, lesquels, à l'occasion des actes de la vie quotidienne, sont exécutés toujours de la même manière ou bien d'une façon qui varie suivant des règles données. [...] Le malade est incapable de ne pas les accomplir, car tout écart du cérémonial est puni d'une insupportable angoisse, qui oblige à refaire après coup ce qui avait été omis. [...] La conscience toute particulière avec laquelle il est exécuté et l'angoisse qui surgit s'il est omis donnent au cérémonial le caractère d'un « acte sacré » [pour le malade].

¹ Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, *op. cit.*, p. 61.

² Sigmund Freud, *Totem et tabou*, *op. cit.*

³ Sigmund Freud, *Actes obsédants et exercices religieux* in *L'avenir d'une illusion*, *op. cit.*, pp. 93-94.

Tout ce qui le trouble est en général mal toléré ; il est accompli à l'exclusion du public, de la présence d'autres personnes. Toutes les formes d'activités peuvent devenir des actes obsédants au sens le plus large, quand ces activités sont surchargées de petites actions surajoutées, sont rythmées d'arrêts et de répétitions. [...] La maladie est constituée, en plus de ces deux phénomènes, par des interdictions et des empêchements (aboulie) ; certaines choses ne sont pas permises au malade, et d'autres ne le sont qu'à condition d'observer un cérémonial prescrit à l'avance.

Il est aisé de voir [ce que partagent] le cérémonial névrotique et les actes sacrés du rite religieux : dans la peur, engendrée par la conscience, en cas d'omission, dans la complète isolation de toutes les autres activités (défense d'être dérangé) et dans le caractère consciencieux et méticuleux de l'exécution. Mais leurs différences sont tout aussi frappantes [...] : la plus grande diversité des actes cérémoniaux par opposition à la stéréotypie (prières, génuflexions, etc.) ; le caractère privé de ceux-ci par opposition au caractère public et collectif des exercices religieux.¹

Les cérémoniaux névrotiques et religieux ont donc en commun, non seulement, une même modalité d'effectuation de la pratique déterminée par un système de prescriptions et de restrictions codifiées, mais surtout, une signification individuelle ou collective comparable.

Ainsi, pour ne citer que cet exemple, malgré leurs différences matérielles (les uns se produisent individuellement, en privé, et sont très diversifiés ; les autres sont produits collectivement, en public, et sont très stéréotypés) ces deux types de cérémoniaux *signifient* la même fonction :

Le cérémonial commence par être un *acte de défense* ou une *assurance* contre quelque chose, une *mesure de protection*. [...] Le fait primordial se trouvant à sa base consiste toujours dans le *refoulement d'une pulsion instinctive* [...]. Une scrupulosité particulière, dirigée contre les objectifs de cet instinct, est engendrée en même temps que le refoulement de cet instinct. Seulement cette formation réactionnelle psychique ne se sent pas sûre d'elle-même, mais constamment menacée par l'instinct demeuré aux aguets dans l'inconscient. [...] Les actes cérémoniaux et obsédants naissent ainsi, d'une part, à titre de défense contre la tentation, d'autre part, à titre de protection contre un malheur attendu.

Mais dans le cas du cérémonial névrotique la pratique défend l'individu contre la tentation de ses pulsions instinctuelles *sexuelles*, alors que dans le cérémonial religieux elle défend les individus en groupe, contre ces pulsions, mais aussi contre « les instincts égoïstes, nuisibles à la société auxquels d'ailleurs une contribution

¹ *Ibid.*, pp. 86-87.

sexuelle n'est pas étrangère »¹. De la même manière, dans le premier cas le « malheur attendu » est une punition diffuse et indéterminée (celle du surmoi) et, dans le second, une punition divine et déterminée.

En ce sens, parce que ces cérémoniaux religieux et névrotiques se produisent d'une manière déterminée selon un système de codes collectifs (par exemple, les prières, les litanies, le déroulement de la messe, les genuflexions, le dispositif scénique de l'église, etc.) ou individuels (par exemple, les représentations endophasiques déterminées qui provoquent et accompagnent le déroulement de l'acte obsédant du rangement compulsif d'une chambre, l'effectuation des gestes de rangements dans un ordre prédéterminé, le dispositif scénique de la chambre rangée, etc.), qui ont une signification, ils sont, plus exactement, des systèmes de codes-signifiés. Réciproquement, l'ensemble des pratiques matérielles et idéelles des cérémoniaux sont des opérations d'encodage, de codification, de décodage et de recodification.

Ce qui identifie et distingue ces deux types de pratiques et de système de codes-signifiés des cérémoniaux névrotiques et religieux c'est qu'elles sont toutes deux déterminées par des « structures [culturelles] adjuvantes » ; l'une, le cérémonial névrotique par des structures individuelles, l'autre, le cérémonial religieux par des structures collectives.

Ce n'est donc pas une détermination qualitative qui les distingue (comme l'on a généralement tendance à le croire), dans la mesure où au contraire leurs déterminations qualitatives les identifient, mais une détermination quantitative.

Cette remarque est essentielle parce qu'elle établit la continuité effective qui opère entre les structures culturelles adjuvantes collectives et publiques, et les structures culturelles adjuvantes individuelles et intimes.

La deuxième des compensations sociales aux six frustrations onto-psychologiques et sociopsychologiques (l'illusion, ou les structures adjuvantes collectives, animistes et religieuses en particulier, mais aussi, nous l'avons vu avec

¹ *Ibid.*, p.92.

Godelier, idéologiques et politiques en général) et la troisième (les structures adjuvantes individuelles) sont donc nécessairement interdéterminées.

L'hypothèse freudienne, qui opère en ce sens un renversement théorique de la pratique qui la produit¹, est que les structures culturelles adjuvantes collectives ont historiquement généré, dans la psyché, les structures adjuvantes individuelles. C'est au moins l'hypothèse de *Totem et tabou*, de *L'avenir d'une illusion*, ou de *Malaise dans la civilisation*.

Dans *Totem et tabou* Freud affirme que, historiquement, les hommes produisent ensemble, d'après les nécessités de la répression instinctuelle qu'impose la vie en groupe, les interdits sociaux (du meurtre, de l'inceste et du cannibalisme), puis les encodent et les codifient (lors de la ritualisation du repas totémique et de la production du système de croyances totémiques), et, enfin, les inculquent à tout nouveau membre du groupe.

De la même manière, dans *L'avenir d'une illusion*, il affirme que, historiquement, les hommes produisent ensemble, d'après leurs déterminations psychologiques individuelles et infantiles, l'illusion animiste ou religieuse, qui, *après* avoir été encodée et codifiée, est transmise à chaque nouveau-né².

Il serait plus juste de dire, par conséquent, que ces deux structures entretiennent une relation historique déterminée ; les structures adjuvantes collectives génèrent historiquement les structures adjuvantes individuelles.

Les deux déterminations centrales de cette génération historique des structures adjuvantes individuelles, par les structures adjuvantes collectives³ (et, par extension,

¹ En effet, il a commencé par étudier, décrire, et définir, les structures adjuvantes individuelles (les narcotiques, le rêve, les névroses, les psychoses, etc.), et s'est aventuré ensuite, grâce à ses acquis théoriques, dans l'analyse des structures adjuvantes collectives (la religion, la guerre, l'art, la culture, etc.).

² Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, *op. cit.*, p. 16.

³ De ce point de vue, Freud ne se distingue pas de la théorie du matérialisme historique de Marx, puisque ce sont bien les relations interindividuelles (ou le « commerce » des hommes entre eux), déterminées matériellement *et* idéellement, qui produisent *historiquement* la conscience déterminée qu'un individu a de lui-même. Il ajoute néanmoins deux nuances de taille. La première est théorique. Les relations interindividuelles sont d'emblée déterminées par les forces instinctuelles et psychiques de l'individu. Ainsi, pour reprendre cette citation de Marx, il considère que « la production des idées,

puisque ce sont ces structures qui produisent la conscience de l'homme réel, de la génération historique de la *psyché* individuelle par la culture) sont l'introjection et le refoulement. Ce sont toutes les structures adjuvantes individuelles, dérivant de l'ensemble des transformations de l'appareil psychique par ces deux déterminations, qui remplissent, d'une manière déterminée à un niveau déterminé, un troisième type de compensation sociale et psychologique ainsi que la reproduction intériorisée de la répression instinctuelle (ou sexuelle).

Pour comprendre pourquoi et comment se produisent cette introjection et ce refoulement, il est nécessaire d'esquisser une succincte présentation de la théorie freudienne des pulsions, de la topique de l'appareil psychique, et du destin des pulsions, telle qu'elle est présentée, entre autres, dans *Métapsychologie*, et *Le Moi et le Ça*.

Pour produire cette présentation nous nous proposons d'utiliser trois schémas, proposés par J.-D. Nasio dans *Le plaisir de lire Freud*. Cela pour 4 raisons principalement :

- parce que nous considérons, à l'instar de Nasio, que la structure commune à chacun d'eux résume la logique implicite de l'ensemble des textes de Freud sur la configuration topique et les dynamiques de l'appareil psychiques. « Dès l'*Esquisse d'une psychologie scientifique* parue en 1895, jusqu'à son dernier ouvrage l'*Abrégé de psychanalyse* écrit en 1938, Freud ne cesse en effet de reproduire spontanément, souvent à son insu, en un quasi automatisme de la pensée, le même schéma de base exprimé en diverses variantes »¹ ;

des représentations, de la conscience est, de prime abord, directement mêlée à l'activité et au commerce matériels [et idéels] des hommes : elle est le langage de la vie réelle. Ici, la manière d'imaginer et de penser, le commerce intellectuel des hommes apparaissent encore comme l'émanation de leur conduite matérielle [et idéale]» (*L'idéologie allemande, loc. cit.*). La seconde est méthodologique. Les productions idéelles de l'homme réel, et des hommes réels entre eux, doivent être définies *en priorité* pour pouvoir les comprendre et comprendre leur Histoire. Ainsi, pour reprendre cette autre citation de Marx, il considère que l'on doit « partir [et non que l'on ne part pas], de ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent à leur sujet pour en arriver à l'homme en chair et en os » (*L'idéologie allemande, loc. cit.*).

¹ Juan-David Nasio, *Le plaisir de lire Freud*, Paris, Éditions Payot & Rivages, « Petite Bibliothèque Payot », 2001, p. 20.

- pour faciliter la compréhension de cette présentation par le lecteur. Ces schémas, qui partagent tous une même structure graphique et se distinguent par les entrées textuelles qui légendent ces principaux éléments, offrent une représentation visuelle simple à comprendre, et articulent efficacement la configuration topique et dynamique de l'appareil psychique telle qu'elle est déterminée par la relation dialectique pulsion/refoulement ;
- enfin, pour assurer la relative brièveté de cette présentation. Le nombre de textes, que Freud a produit pour décrire la vie pulsionnelle interne de l'appareil psychique, et externe des pratiques individuelles et collectives qu'il détermine, sont extrêmement nombreux. Le traitement de ce grand nombre de textes, qui a été proposé ici, n'est pas le commentaire exégétique, rigoureux et exhaustif. Il est plutôt le dialogue philosophique, rigoureux et synthétique, qui peut être engagé entre ces textes, ceux des matérialistes historiques, et *notre* esquisse d'une théorie des systèmes de production culturels.

Ces schémas seront utilisés de la manière suivante. Leur description sera effectuée par le commentaire d'extraits cités, ou de passages non-cités, de l'œuvre de Freud elle-même. Les schémas serviront donc, à la fois, comme guide et synthèse du commentaire de la théorie freudienne des pulsions. Les acquis les plus importants, pour l'esquisse d'une théorie des systèmes de production culturels et de leurs fonctions pour les systèmes de production sociaux que ce travail se propose de produire, concluront chacune des trois phases de ce commentaire, guidé par ces trois schémas et synthétisé dans chacun d'eux.

Voici le premier schéma. Il rassemble l'ensemble des principaux éléments de la première topique, et de la dynamique pulsionnelle, de l'appareil psychique, tels qu'ils sont présentés dans *Métapsychologie*.

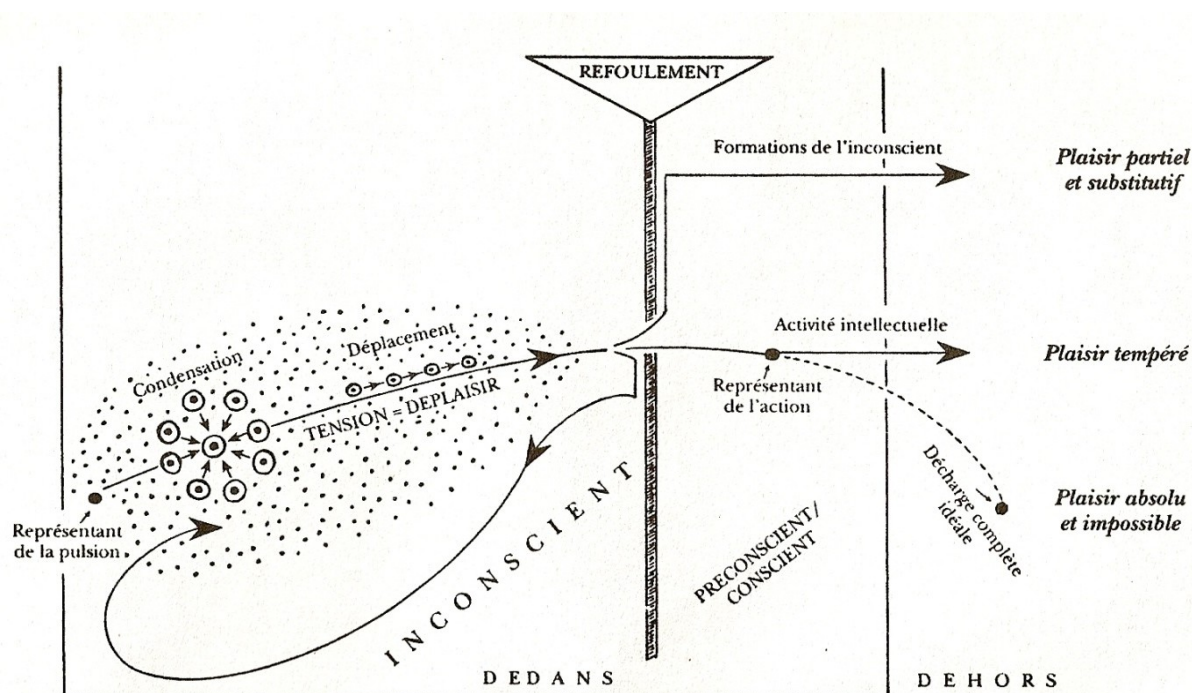


Schéma 6 : L'arc réflexe tel qu'il détermine le mouvement de la pulsion.¹

La pulsion est un type déterminé d'excitation qui agit sur l'appareil psychique. À la différence de l'excitation physiologique, elle ne provient pas du monde matériel extérieur mais de la matérialité intérieure de l'organisme humain ; la source d'excitation *interne*, qui la provoque, ne peut donc pas être supprimée en aval par une action de fuite motrice, mais en amont par une modification interne qui produit la « satisfaction » de la pulsion ; enfin, elle n'est pas temporaire, mais constante.

Cette « satisfaction » de la pulsion se produit lorsque l'excitation interne, par une modification adéquate, est ramenée à un niveau aussi bas que possible. L'objectif de la dynamique pulsionnelle, est plus que cela, « de se maintenir rigoureusement dans un état de non excitation »². Bien entendu, parce que la source de l'excitation est interne et constante, cet objectif n'est pas réalisable. Il demeure une aspiration pulsionnelle idéale.

¹ *Ibid.*, p. 30.

² Sigmund Freud, *Métapsychologie*, *op. cit.*, p. 16.

L'appareil psychique, tout entier déterminé par les dynamiques pulsionnelles et leurs agencements internes, a pour principale fonction de « maîtriser les excitations »¹. La complexité de cet appareil est produite par la complexité des stratégies qu'il doit engager pour ramener à un niveau aussi bas que possible son excitation pulsionnelle. L'indicateur de cette maîtrise est le sentiment de plaisir-déplaisir ; la sensation de plaisir étant produite par la diminution de l'excitation pulsionnelle (par exemple, suite à l'orgasme génital ou à la satiété), et celle de déplaisir par son augmentation (par exemple, pendant le désir sexuel abstinent ou le désir de se sustenter).

En ce sens, la pulsion est une relation entre le somatique et le psychique, en tant que représentant des excitations somatiques issues de l'intérieur du corps dans l'appareil psychique. Comme le montrent ces quatre derniers exemples (insatisfaction sexuelle/orgasme ; faim/sustension) la pulsion est « une mesure de l'exigence de travail qui est imposée au psychique en conséquence de sa relation au corporel »².

La pulsion, en tant que représentant de l'excitation somatique dans l'appareil psychique, qui ne peut que se satisfaire en aval est déterminée comme une « poussée ». L'excitation ininterrompue de la pulsion entretient, en effet, dans l'appareil psychique un niveau élevé de tension (vécu comme douloureuse par l'individu) qui produit un appel pressant et sans cesse renouvelé à "sortir" pour se décharger.

Par poussée d'une pulsion on entend le facteur moteur de celle-ci, la somme de force ou la mesure de travail qu'elle représente. Le caractère « poussant » est une propriété générale des pulsions, et même l'essence de celles-ci. Toute pulsion est un morceau d'activité.³

Le but de la poussée pulsionnelle est la satisfaction de la pulsion. Mais ce but ne peut jamais être complètement atteint⁴, entre autres, parce que la décharge complète de l'excitation qui se réalimente sans cesse est impossible. L'objet de la pulsion « est

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, pp. 17-18.

³ *Ibid.*, p. 18.

⁴ Dans le schéma ci-dessus ce but tel qu'il serait, et ne peut pas être, complètement atteint est désigné par les termes de « décharge complète idéale ».

ce en quoi et par quoi la pulsion peut atteindre son *but* »¹. La source de la pulsion est le processus somatique « qui est localisé dans un organe ou une partie du corps et dont l'excitation est représentée dans la vie psychique par la pulsion »².

Les pulsions sont de deux types, les pulsions de vie dont le but est la satisfaction par la liaison avec l'objet ou les objets substitutifs de la pulsion (la relation sexuelle avec un substitut de la mère) ou la déliaison avec ceux-ci (par exemple, l'abstinence sexuelle pérenne, voire, la suppression de l'objet sexuel désiré).

La poussée pulsionnelle est déterminée en tout premier lieu par le système de forces sociales de l'interdit, tel qu'il produit le refoulement lorsqu'il est introjecté dans l'appareil psychique de l'individu sous la forme du surmoi.

Un certain nombre d'objets originels des pulsions infantiles (le désir sexuel de la mère, le désir de suppression du père, l'agressivité contre toutes les forces individuelles externes qui contrarient leurs satisfactions), et de stratégies pour réaliser leurs buts (l'accapitation exclusive de la mère, l'agressivité contre le père et les autres individus) sont socialement interdits. Ces interdits sociaux sont inculqués aux nouveau-nés lors du processus de leur domestication, puis lors de celui de leur éducation.

Les désirs instinctifs renaissent avec chaque enfant. [...] Ces désirs instinctifs sont ceux de l'inceste, du cannibalisme et du meurtre. La contrainte externe [qui interdit ces désirs] est peu à peu intériorisée, par ceci qu'une structure psychique particulière, le *surmoi* de l'homme, la prend à sa charge. Chacun de nos enfants est le théâtre de cette transformation ; ce n'est que grâce à elle, et au refoulement constant qu'elle produit, qu'il devient un être moral et social. Ce renforcement du surmoi est un patrimoine psychologique de haute valeur. Ceux chez qui il a eu lieu deviennent, de ses ennemis, ses supports.³

Le surmoi, comme instance de l'appareil psychique qui est l'intériorisation des interdits sociaux, produit donc le refoulement. Il est extrêmement intéressant de constater quelle est la dernière hypothèse que produit Freud pour expliquer la

¹ *Ibid.*, pp. 18-19. Dans le schéma, ci-dessus, il est désigné par le terme « représentant de l'action ».

² *Ibid.*, p. 19. Dans le schéma, ci-dessus, elle est désignée par le terme « représentant de la pulsion ».

³ Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, *op. cit.*, pp. 16-17.

constitution de l'instance du surmoi, et, donc, de la force psychique productive du refoulement.

De quel moyen se sert la culture pour inhiber, rendre inoffensive, mettre hors-circuit, l'agression pulsionnelle qui s'oppose à elle ? Nous avons déjà appris à connaître quelques unes de ces méthodes, mais pas encore celle qui est la plus importante. Nous pouvons l'étudier sur le développement de l'individu. Que se passe-t-il chez lui pour rendre inoffensif son plaisir pulsionnel d'agression ? Quelque chose de très remarquable, que nous n'avions pas deviné et qui cependant est à portée de la main. L'agression est introjectée, intériorisée, *mais à vrai dire renvoyée là d'où elle est venue, donc retournée sur le moi propre.*¹

Or, elle n'est pas renvoyée là d'où elle vient naturellement, mue par elle-même et comme par enchantement. Elle est renvoyée là d'où elle vient par le jeu des forces sociales (de la famille, de la crèche, de l'école maternelle, etc.), matérielles et idéelles, des interdits restrictifs et des punitions coercitives (la fessée, la gifle, la réprimande plus ou moins violente, la privation d'affection parentale, la mise à l'écart, etc.). Ce mouvement est renforcé par le jeu des forces sociales, matérielles et idéelles, de la récompense (la félicitation orale, la caresse affectueuse, le bon-point, etc.). Le nouveau-né est donc pris dans un système relationnel, déterminé socialement, qui bloque l'agressivité pulsionnelle (du nouveau-né, du nourrisson et de l'enfant), et la retourne contre lui.

L'introjection psychique des ces interdits et de ces punitions sociales se produit, une fois encore, sous la tutelle de ces systèmes de relations sociales. Le nouveau-né, puis le nourrisson et, enfin, l'enfant découvre par la reproduction quotidienne de la punition lors de la transgression des interdits, et de la récompense lors du respect des règles, comment il doit se comporter avec les autres individus de son entourage. Le mécanisme déterminant dans ce processus est, pour Freud, la perte d'amour (telle qu'elle opère dans la punition) et l'amour (tel qu'il opère dans la récompense). Mécanisme qu'il qualifie de « social »². Parce que sa satisfaction dans ce système relationnel social, dont il est entièrement dépendant, est exclusivement déterminée par

¹ Sigmund Freud, *Malaise dans la culture*, op. cit., (§483), p. 66. Nous soulignons.

² *Ibid.*, (§485), p. 67.

l'amour qu'il reçoit (*i.e.* l'affection, la reconnaissance, la valorisation, le soin, etc.), il intériorise ces interdits et cette punition pour s'assurer de la pérennité de cet amour (parental, fraternel, amical, et social). Grace à l'instance psychique dédiée à la production et à la reproduction de ces interdits et de ces punitions – le sur-moi –, le but ou l'objet de ses pulsions interdites – synonymes de punitions – sont refoulés.

La deuxième remarque qu'appelle ce dernier constat tardif de Freud est la suivante. Le refoulement, produit par le surmoi pour entraver les pulsions agressives et instinctuelles interdites, est un rapport de forces psychiques dérivé d'un rapport de force social¹, idéal et matériel. Ce rapport de force social prend des forces psychiques déjà existantes (les pulsions instinctuelles agressives et interdites du ça), les détourne de leurs buts et de leur objets, et les transforme socialement en les retournant contre elles-mêmes. En ce sens-là, ce rapport de force social produit une « structure [culturelle] adjuvante », qui détourne et retourne la pulsion. Plus que cela, nous dirons, que le refoulement est la première des « structures [culturelle] adjuvantes » qu'impose un système de production social à l'appareil psychique, parce qu'elle détermine toutes les autres.

Ce refoulement détermine le reflux de la plus grande partie des (représentants des) pulsions produites par l'appareil psychique. Ce reflux, tel qu'il est activement masqué à la conscience de l'individu par le travail du système des forces psychiques du refoulement, constitue avec les représentants de la pulsion, les « représentations inconscientes ». Ces représentations inconscientes, que Freud désigne aussi par le terme de refoulé ou encore représentations de choses « consistent en des images (acoustiques, visuelles, tactiles) de choses, ou de bribes de choses imprimées dans

¹ Ce n'est donc pas ce mystérieux danger de la « décharge complète et idéale », qui en se produisant comme « plaisir absolu et impossible » (*i.e.* la jouissance – *Genuss* –) détruirait, si ce n'est l'appareil psychique lui-même, tout au moins son équilibre, qui détermine la psyché à produire la barrière énergétique du refoulement. Cette hypothèse formulée par Nasio dans *L'Hystérie ou l'enfant magnifique de la psychanalyse* (Paris, Éditions Payot & Rivages, « Petite bibliothèque Payot », 1995, pp. 18-21) ou dans *L'inconscient et la jouissance* (in *Cinq leçons sur la théorie de Jacques Lacan*, Paris, Éditions Payot & Rivages, « Petite bibliothèque Payot », 1994, pp. 33-36) après les fameuses thèses de Lacan sur la jouissance mortelle et perverse, ne trouve aucun pendant ni dans la théorie de Freud, ni dans celle de Lacan, et ne semble pas pouvoir être confirmée par les faits.

l'inconscient. [Elles] fournissent la matière dont se façonnent les rêves, et surtout les fantasmes »¹.

Ces représentations inconscientes n'existent qu'en tant que forces déterminées qui lient une trace imagée (ou toute autre trace laissée par des impressions d'objets ou d'événements vécus) et une partie de la force du système inconscient. Parce qu'elles ne sont pas soumises à des contraintes particulières, si ce n'est la contrainte neurologique, ces représentations circulent de manière libre dans le système inconscient, en se condensant et en se déplaçant².

Même si cette dernière remarque est essentielle pour expliquer pourquoi toute production culturelle, qu'elle soit individuelle ou collective, est déterminée par des réseaux d'images, elle demeure de moindre importance *pour nous*. Ce qui nous intéresse prioritairement, c'est ce que produit matériellement et socialement cette relation dialectique entre la pulsion et le refoulement : le « destin des pulsions » qui passent la barre du refoulement, et, plus particulièrement, les pulsions sublimées, les pulsions produisant un retournement sur la personne propre, et les pulsions signant le retour du refoulé.

La présentation des trois premiers mouvements pulsionnels (la poussée pulsionnelle, le refoulement, le reflux du refoulé dans l'inconscient), qui vient d'être esquissée, peut être synthétisée dans le schéma ci-dessous.

¹ Juan-David Nasio, *Le plaisir de lire Freud*, *op. cit.*, pp. 33-34.

² Les représentations préconscientes sont quand à elles déterminées comme des représentations de mots (*i.e.* comme image acoustique, image graphique, et image gestuelle) et les représentations conscientes comme des représentations de mots accolées à des représentations de choses déterminées. Saussure le montre fort bien dans son *Cours de linguistique générale* dans le §1 du chapitre 1 intitulé « signe, signifiant, signifié » (Paris, Payot, 1955, p. 97).

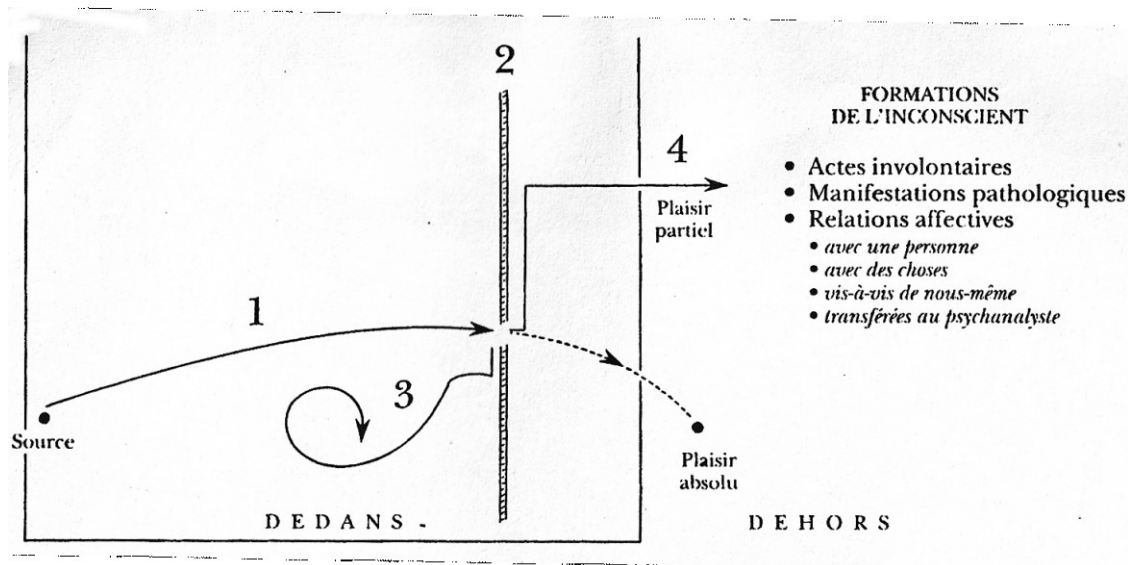


Schéma 7 : Les 4 temps du mouvement pulsionnel.

1. Mouvement continu des pulsions vers le plaisir absolu.
2. Barre du refoulement qui s'oppose à ce mouvement.
3. Pulsions qui ne franchissent pas la barre du refoulement et relancent une nouvelle excitation.
4. Pulsions qui franchissent la barre du refoulement, et s'extériorisent sous la forme de plaisir partiel inhérent aux formes de l'inconscient.

En reprenant ce schéma, nous dirons donc plus précisément que nous nous occuperons dorénavant du quatrième moment¹, au cours duquel par trois destins pulsionnels déterminés, l'individu produit et reproduit des structures culturelles adjuvantes individuelles.

¹ Il est entendu que ces quatre moments, qui se produisent selon un mouvement chronologique déterminé et continu, opèrent simultanément dans l'appareil psychique constitué.

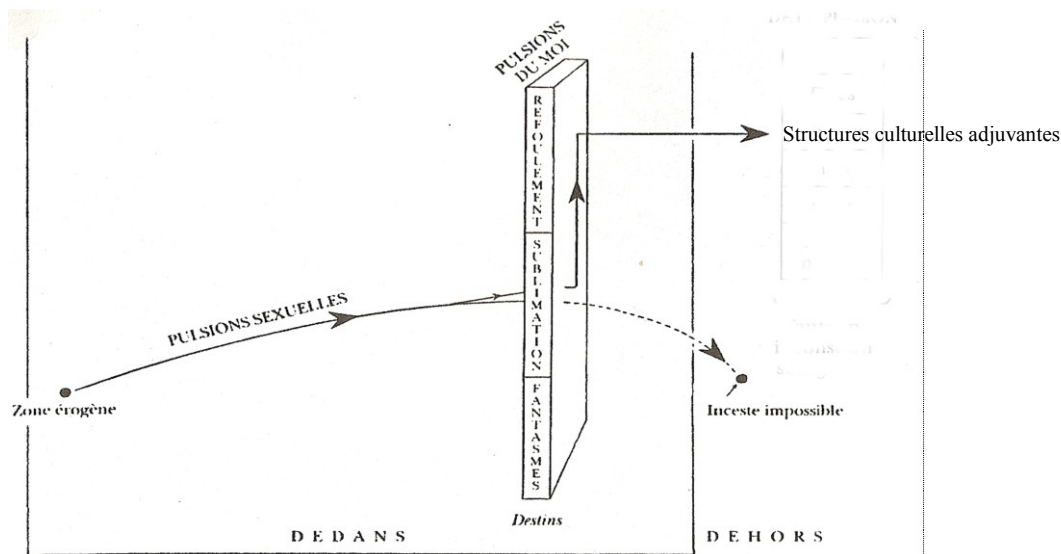


Schéma 8 : Les pulsions sexuelles et leurs trois principaux destins. 1. Le refoulement. 2. La sublimation. 3. Le fantasme.¹

Pour comprendre les principales déterminations de ce quatrième moment, il est nécessaire de comprendre les concepts freudiens de sexualité et de pulsion sexuelle. En observant les enfants, Freud a proposé une acception beaucoup plus générale de la notion de sexualité, dans laquelle il n'inclut plus seulement la sexualité génitale adulte, mais aussi toutes les formes de sexualité infantiles pré-génitales, du stade auto-érotique, oral, et anal (le suçotement voluptueux – *Das Luedeln Wonnesaugen* –, la défécation, la masturbation infantile, etc.), et adolescentes génitales.

Sans entrer dans le détail de leur étayage, de leurs évolutions, et de leurs manifestations, telles qu'elles sont exposées en synthèse dans *La sexualité infantile*² et *Les métamorphoses de la puberté*³, il est possible d'en définir les sept principales déterminations :

- la sexualité infantile est le fondement psychophysique de toutes les formes de sexualités ultérieures, et plus particulièrement de la sexualité génitale adulte. Ce

¹ Juan-David Nasio, *Le plaisir de lire Freud*, op. cit., page 46, pour le schéma précédant, et page 77 pour ce schéma.

² Sigmund Freud, *La sexualité infantile* in *Trois essais sur la théorie sexuelle*, trad. P. Koeppl, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1987, pp. 98-140.

³ Sigmund Freud, *Les métamorphoses de la puberté* in *Trois essais sur la théorie sexuelle*, op. cit., pp. 144-175.

premier constat, qui a déterminé, et détermine encore, une profonde résistance de la morale bourgeoise à l'encontre des thèses psychanalytiques de Freud, est légitimé par un fait observable et extrêmement simple à appréhender. Les six principales déterminations de la sexualité génitale adulte et de la sexualité pré-génitale infantile sont les mêmes¹. Elles ne se distinguent qu'en tant que stades différents d'un même processus. Dans un cas elle est pré-génitale, dans l'autre elle est génitale ;

- la sexualité infantile est déterminée par des pulsions sexuelles ;
- la source de la pulsion sexuelle, qu'elle soit infantile ou adulte, se trouve dans l'excitation interne d'organes érogènes (la bouche, l'anus, les seins, la peau, le sexe) ;
- les objets de la pulsion sexuelle infantile sont originellement de deux types différents, des objets réels (ou auto-érotiques) et un objet imaginaire (ou érotique). Ces deux types d'objets sont codéterminés les uns par les autres. D'une part, les objets réels de cette pulsion sont les organes érogènes du corps propre de l'enfant. D'autre part, l'objet imaginaire de cette pulsion est la représentation du corps de la mère, qui produit elle-même les objets extérieurs de la satisfaction sexuelle de ces organes (le lait et de manière plus générale la nourriture, les caresses, etc.). Plus tard, dans le narcissisme cette même dichotomie/confusion entre l'objet réel et l'objet imaginaire, qui représentent de

¹ À Propos de la continuité entre la sexualité infantile pré-génitale et la sexualité adulte génitale, Sandor Ferenczi apporte une nuance essentielle, que l'on trouve déjà en germe dans la théorie de la *neurotica* de Freud. Cette continuité est principalement phylogénétique et, bien entendu, irréversible. Cela signifie que si c'est bien le caractère commun aux pulsions sexuelles des adultes (des familiers, principalement) et de l'enfant qui détermine leurs relations physiques et psychiques originelles, dans les deux cas l'élaboration de la pulsion sexuelle est différente. Si la sexualité infantile apparaît bien comme structurante pour le développement de l'enfant, elle ne doit pas être confondue avec la sexualité adulte. Pour éviter, et réciproquement dénoncer, toute confusion Sandor Ferenczi a forgé l'expression de « confusion de langue » entre adultes et enfants. Cette confusion est traumatique lorsque le langage des pulsions sexuelles génitales de l'adulte fait irruption dans le langage de la tendresse. Le passage à l'acte de l'adulte sous l'emprise de la séduction (*i.e.* l'abus sexuel) en est la traduction pathologique (cf. Sandor Ferenczi, *Confusion de langues entre les adultes et l'enfant* in *Langage de la tendresse, langage de la passion*, trad. Groupe du Coq Héron, Paris, Payot, 1982, p. 131 et *sqq.*).

deux manières différentes une même manifestation réelle, se retrouve dans l'ensemble des objets de la pulsion sexuelle ;

- une loi fondamentale de la sexualité se manifeste dans ce dernier constat. À la différence de la pulsion organique du besoin biologique (la faim, la soif, la fatigue, etc.), la pulsion sexuelle, qu'elle soit infantile, adolescente ou adulte, produit toujours deux représentations antagoniques/complémentaires simultanées de l'objet de la pulsion sexuelle, l'objet réel (le corps-propre, le corps de la mère, le corps de la femme aimée, etc.) et un objet imaginaire (respectivement, le corps-propre fantasmé ou désiré du moi, ou le corps fantasmé ou désiré de la mère, le corps-propre fantasmé ou désiré de la femme aimée, etc.) ;
- à la différence de cette pulsion organique du besoin biologique, la pulsion sexuelle s'établit dans une relation interindividuelle désirante, réelle et imaginaire. Elle se produit toujours, en effet, dans une relation avec le corps excité d'un autre qui désire, qui est lui-même réciproquement désiré en tant que corps désirant réel et fantasmé ;
- les buts de la pulsion sexuelle infantile, sont déterminés par ces deux types d'objets. Les buts auto-érotiques réels (le suçotement voluptueux, la défécation, l'auto-masturbation des zones érogènes pré-génitales, ou les caresses par l'autre), provoquent un plaisir d'organes et une satisfaction. Ce plaisir et cette satisfaction sont produits de la même manière que le plaisir et la satisfaction génitale adolescente et adulte. Le passage d'un état d'excitation ou de charge à un état de satisfaction ou de décharge se produit par la répétition d'une action de frottement d'une, ou de plusieurs, zones érogènes. Ces buts auto-érotiques réels de la pulsion s'élaborent prioritairement dans la relation physique avec celle (ou celui) qui nourrit quotidiennement le nouveau-né, puis le nourrisson. De ce fait, les pulsions sexuelles infantiles n'ont pas seulement pour but d'obtenir une satisfaction sexuelle auto-érotique réelle par la charge/décharge des zones érogènes réelles du corps propre, mais aussi d'obtenir une satisfaction sexuelle érotique imaginaire par la possession du corps étranger de celle (ou

celui) qui produit les moyens externes de ce but (le lait donné au sein ou au biberon qui sera ensuite déféqué, les caresses du « Moi-peau » sous toutes leurs formes, etc.) ;

- la pulsion sexuelle infantile produit des comportements agressifs lorsqu'elle est matériellement privée de ses objets, et dans l'impossibilité de réaliser son but imaginaire ;
- les pulsions sexuelles infantiles sont inhibées quant à leur objet et à leur but par deux déterminations sociales : le détachement et l'interdit.

Le détachement est la substitution progressive d'une relation fusionnelle, physique, et psychologique d'attachement sexuel de l'enfant à celle (ou celui) qui le nourrit initialement. Ce détachement est un processus qui se produit par l'abandon de toutes ces pratiques, assurées au départ par cette personne d'attachement, et qu'il prend progressivement en charge lui-même (se laver, se nourrir, s'habiller, se consoler, etc.).

L'interdit prend, quant à lui, deux formes.

D'une part, il se produit comme interdit matériel effectif, imposé physiquement par le système de répression sociale de la sexualité, et par l'ensemble des actions déterminées qu'il produit pour réprimer :

- les pulsions sexuelles auto-érotiques (l'interdiction de se masturber ou de se caresser en public, l'interdiction de faire "pipi au lit", l'interdiction de déféquer hors des lieux dédiés, etc.) ;
- les pulsions sexuelles érotiques avec la personne d'attachement ;
- et, les pulsions sexuelles agressives que produit l'enfant à l'égard tous ceux qui contrarient ou empêchent la réalisation des deux précédentes formes de pulsions sexuelles (par exemple, lorsqu'il engage des actions, plus ou moins violentes, à l'égard de sa petite sœur ou de son petit-frère nouveau-né, en réaction au détournement de l'affection fusionnelle de sa mère vers ce nouveau-né au détriment de lui-même).

D'autre part, cet interdit se produit comme interdit l'interdit idéal effectif que l'oppression sociale impose psychologiquement aux pulsions sexuelles érotiques imaginaires, et plus particulièrement, à la principale d'entre elles ; à savoir, le désir fantasmatique de la relation sexuelle incestueuse avec l'objet de l'attachement érotique primaire, la mère.

Ces deux formes d'interdits produisent le refoulement des pulsions sexuelles infantiles dans l'inconscient.

Pour autant ces pulsions ne disparaissent pas¹, et exigent continuellement de l'appareil psychique une satisfaction, que cet appareil est incapable de leur accorder immédiatement, sous le règne matériel et idéal de ce double interdit.

En compensation, quatre structures adjuvantes individuelles de substitution sont produites et reproduites individuellement *et* socialement pour les satisfaire :

- les formes pathologiques *normales*, c'est-à-dire socialement acceptées, de compromis entre le retour du refoulé et l'interdit (le rêve, le fantasme, les conduites névrotiques, etc.) ;
- la sublimation narcissique et (ou) identificatoire ;
- la sublimation amoureuse ;
- et, la sublimation par l'activité productive matérielle et idéale.

Il n'est pas possible ici de décrire et de définir l'ensemble de ces formes pathologiques normales de retour du refoulé, parce qu'elles sont très nombreuses diversifiées, et complexes. Pour en produire une définition rigoureuse un important travail complémentaire d'explication serait nécessaire, et cela, une fois encore, ne nous offrirait aucun élément suffisamment décisif pour notre esquisse d'une théorie des

¹ C'est là l'une des premières intuitions que Freud formule lorsqu'il affirme que l'inconscient est immortel, il en trouve la confirmation la plus convaincante par l'observation de la compulsion de répétition, qui sans se conformer aux exigences du principe de réalité, ne réalise pas celles du principe de plaisir. La compulsion de répétition est le symptôme des pulsions sexuelles refoulées, qui, ne se liquidant pas, se reproduisent par des conduites de substitution, provoquant une satisfaction partielle, non pas consciente, mais inconsciente (cf. *Au-delà du principe de plaisir* in *Essais de psychanalyse*, *op. cit.*, pp. 10-11). Elle est ensuite reprise dans quasiment tous ces textes. Par exemple, ici, dans *L'avenir d'une illusion* : « la seule chose à laquelle nous pouvons tenir fermement, c'est que dans la vie d'âme la conservation de ce qui est passé est la règle plutôt qu'une déconcertante exception » (*op. cit.*, p. 13).

systèmes de production culturels, et de leurs fonctions pour le système de production social.

L'un des éléments constitutifs de ces formes pathologiques normales du retour de refoulé, que Freud désignaient comme « rejets du refoulé », « rejets de l'inconscient », ou encore « manifestations de l'inconscient », méritent néanmoins que l'on s'y attarde.

Toute forme n'est que le produit d'un rapport de forces déterminées, qui se produisent et se reproduisent de la même manière déterminée. Dit autrement, toute forme n'est qu'un agencement métastable de forces.

Ce qui est particulièrement intéressant, dans cet agencement métastable de forces physiques et psychiques des manifestations pathologiques normales de l'inconscient, c'est qu'il lie les forces du retour du refoulé et les systèmes de forces déterminés et déterminants des « structures [culturelles] adjuvantes », produites par la société elle-même.

Un rêve, un fantasme diurne, une phobie, un trouble obsessionnel compulsif, une crise d'hystérie, une bouffée délirante, etc., ne sont pas des expressions brutes et anarchiques du retour du refoulé. Ils sont plutôt structurés d'une certaine manière sociale et psychique déterminée, acceptable par les membres d'un groupe donné, qui leur confère leur pouvoir de satisfaction substitutive ou partielle. D'une part, parce qu'ils satisfont les pulsions sexuelles inconscientes, d'autre part, parce que le système de production social autorise la production et la reproduction de ce retour de la pulsion sexuelle refoulée, lorsqu'elle est structurée de cette manière socialement déterminée.

Il est essentiel de comprendre ce dernier constat.

Freud ne l'a pas, bien entendu, exprimé aussi radicalement. Mais il se retrouve dans son idée centrale du « compromis de la pulsion », ou encore dans l'intuition lacanienne qui établit que l'inconscient se structure comme un langage.

Les pulsions sexuelles infantiles auto-érotiques, érotiques (ou incestueuses), et agressives (contre le père en particulier, et tous les objets qui s'opposent à la possession matérielle du corps de la mère en général) sont socialement interdites, puis retournées contre le moi-propre, qui les introjecte, et produit, par la même, cette sorte

de gendarme intérieur qu'est le surmoi. Ces pulsions sexuelles se détournent en grande partie de leurs buts et de leurs objets originels, réels et imaginaires, lors de la résolution du complexe d'Œdipe. Elles s'en détournent, principalement, par la sublimation narcissique et l'identification à l'objet qui interdit physiquement et symboliquement la possession du corps de la mère : le père. Mais ce détournement des pulsions sexuelles infantiles n'est jamais complet, de telle sorte que les pulsions sexuelles infantiles érotiques et agressives continuent à vivre, derrière la barrière énergétique du refoulement, dans l'inconscient. Comme toute pulsion, ces pulsions refoulées sont poussées à se décharger à l'extérieur de l'appareil psychique par une action adéquate. Mais cette action est rendue impossible par les systèmes sociaux de production de l'interdit sexuel. Une action socialement autorisée de satisfaction de la pulsion sexuelle est alors produite pour se substituer à cette première action adéquate interdite, et offrir une satisfaction substitutive et partielle de la pulsion.

Mais ce ne sont pas seulement l'interdit, le refoulement, ou l'autorisation, imposés aux buts et aux objets des pulsions, qui sont déterminés par les rapports de forces ou les systèmes de production sociaux¹. Ce sont aussi les objets et les buts de substitution eux-mêmes, ainsi que leurs structures matérielles et idéelles elles-mêmes.

Un rêve est composé, dans son élaboration primaire et secondaire, d'objets, de vécus, de scènes délirantes, etc., qui réorganisent des éléments réels produits par les forces, les moyens, les rapports, et les systèmes de production sociaux, pour offrir une satisfaction substitutive aux pulsions individuelles. Les éléments du décor, que la pratique de production onirique met en scène (tel ou tel lieu déterminé, tel ou tel objet matériel, telle ou telle situation relationnelle, etc.), et son élaboration psychique primaire et secondaire (le contenu latent et manifeste du rêve qui sont déterminés, *dans un langage*, comme récits oniriques) sont à la fois produits matériellement et idéellement par les systèmes de production sociaux et culturels.

De la même manière, pour les contenus représentés et la structure signifiante opérant, dans le fantasme diurne, les actes obsédants, les délires, etc.

¹ D'une certaine manière, c'est là que la théorie psychanalytique freudienne s'arrête avec son idée de compromis.

Ainsi, la pulsion refoulée qui franchit la barre du refoulement organise des représentations d'une manière déterminée socialement, à partir de données réelles, matérielles et idéelles, produites par le système social lui-même.

Cette première observation est valable pour l'ensemble des autres structures culturelles adjuvantes.

La sublimation narcissique et (ou) identificatoire (à la différence de ces premières formes pathologiques *normales* produisant un compromis entre le retour du refoulé et l'interdit social), modifie complètement l'objet et le but de la pulsion sexuelle infantile. Dans le premier cas, la pulsion sexuelle infantile se retourne sur le moi-propre. Dans le second, elle se détourne sur un objet d'identification secondaire (par exemple, le père, pour le jeune garçon, à la fin du complexe d'Œdipe). Cette pratique psychique se soumet, quant à elle, complètement à l'interdit social, et cherche à trouver son compte dans le cadre des nouvelles règles qui lui sont imposées de l'extérieur.

La théorie psychanalytique de Freud ne présente pas ces deux élaborations psychiques comme des processus de sublimation. Elle les interprète plutôt comme des évolutions internes nécessaires de l'élaboration du moi¹.

Au sens strict, la sublimation consiste à détourner la pulsion sexuelle infantile de son but primaire et idéal (l'inceste), et de le remplacer par un autre but non-sexuel à valeur sociale.

Même si le corps du moi-propre peut initialement être lui-même un objet et un but sexuel à part entière, l'élaboration narcissique détache progressivement le moi de sa relation primaire entre le moi-pulsion sexuelle et le moi-objet fantasmé sexuel.

L'élaboration narcissique secondaire remplace cette relation primaire par la relation entre la représentation symbolique du moi réel (*i.e.* social) et celle du moi imaginaire (*i.e.* socialement élaboré avec et dans le fantasme parental) : l'idéal du moi et le moi idéal. En ce sens le narcissisme secondaire, parce qu'il remplace le moi en

¹ Cf. Pour l'analyse du narcissisme non défini comme sublimation : *Pour introduire le narcissisme in Sigmund Freud, La vie sexuelle*, trad. J. Laplanche, Paris, Presses Universitaires de France, 1969. Pour l'analyse de l'identification non définie comme sublimation : *Métapsychologie, op. cit.*

tant qu'objet sexuel des pulsions auto-érotiques, par le moi en tant qu'objet social (le moi réel et l'idéal du moi social) d'une pulsion socialisée (le moi réel et social tel qu'il désire réaliser son moi idéal)¹, est à proprement parler une pratique psychique de sublimation.

Cela ne signifie, pas bien entendu, que le moi-pulsion sexuelle et le moi-objet fantasmé disparaissent complètement dans la sublimation du moi social qui se désire dans l'idéal du moi socialement élaboré.

De la même manière, dans tout processus psychique de sublimation l'étayage sexuel de la pulsion ne disparaît jamais complètement, et continue toujours à opérer de manière latente. Seuls ont effectivement changé le but et l'objet manifestes.

La même analyse vaut, dans son ensemble, pour le processus psychique de sublimation identificatoire au père en tant que père, pour le petit garçon, et à la mère en tant que mère, pour la petite fille. Il y a sublimation lorsque chacun d'eux, sur la base historique de leurs représentations de la mère ou du père en tant qu'objet de la pulsion sexuelle, s'identifient à eux comme des individus sociaux. La liquidation de la relation œdipienne n'est, en fin de compte, rien de plus que cela. Parce que l'enfant ne peut pas socialement engager en pratique une relation incestueuse hétérosexuelle ou homosexuelle avec la mère ou le père, il reconnaît sa mère comme la femme de son père et son père comme l'homme de sa mère, dont l'un et l'autre peuvent légitimement (*i.e.* socialement) jouir sexuellement du corps de l'autre.

Cette double élaboration psychique conjointe qui, une fois encore, est déterminée socialement et psychologiquement, constitue le pendant du processus de l'institution de la personne en sujet, tel qu'il est décrit par Althusser dans *Idéologie et appareils idéologiques d'État*.

Le narcissisme et l'identification que sont-ils d'autre que cette constitution forcée du corps-propre, et de l'appareil psychique individuel, en sujet social assujéti aux rapports de production ?

¹ Sigmund Freud, *Pour introduire le narcissisme*, *op. cit.*, pp. 31-32.

Les parents disent à l'enfant : « Tu ne peux aimer matériellement ni ta mère, ni ton père, alors aime toi toi-même, pour pouvoir devenir à ton tour comme eux, c'est-à-dire un être social productif et reproductif. Alors tu pourras jouir de ce qui t'est refusé aujourd'hui avec nous, demain avec une autre femme ou un autre homme, *ta* femme ou *ton* mari, grâce à laquelle ou auquel tu deviendras toi aussi une mère ou un père ».

Bien entendu, cette jouissance hypothétique, que projette l'enfant dans son fantasme de devenir un homme ou une femme pouvant légitimement (*i.e.* socialement) aimer sexuellement le corps d'une femme ou d'un homme ne se produira pas, tel qu'il la projette. Lacan ne dit rien d'autre lorsqu'il affirme « qu'il n'y a pas de rapports sexuels »¹, ni de jouissance sexuelle de l'autre, mais seulement jouissance de la représentation fantasmatique de l'autre. Cette représentation fantasmatique est *subjectivement* déterminée par la soumission de l'enfant à l'assignation parentale².

En lieu et place de cette aspiration originelle et impossible de la pulsion sexuelle infantile, ne demeure plus que l'espoir irréalisable d'une jouissance pleine et entière, et, c'est-là sa condition *sine qua non*, le désir de produire et de reproduire un couple. Ce désir se réalisera, quant à lui, dans la majeure partie des cas.

L'adhésion pulsionnelle du sujet, par son narcissisme et son identification, au système social d'interdits et d'assignation est alors acquise. D'une certaine manière, sans savoir encore à quoi cela l'engage, l'enfant désire devenir un père ou une mère, c'est-à-dire un producteur et un reproducteur des forces productives (les enfants), des rapports de production familiaux (le couple, la domestication et l'éducation de ses enfants, qui eux-mêmes l'obligeront à intégrer les rapports de production sociaux du travail pour subvenir à leurs besoins), et des moyens de production familiaux.

¹ « L'important n'est pas le rapport de ce que nous pourrions croire notre être avec ce qui jouit, mais qu'on n'en jouit pas sexuellement – il n'y a pas de rapport sexuel – ni n'en est-on joui. On ne jouit que de l'idée de l'Autre » (Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Seuil, « champs freudien », 2011, p. 112).

² « La jouissance [sexuelle n'est jamais] absolue. Elle ne l'est en aucun sens, d'abord parce que, comme telle, elle est vouée à ces différentes formes d'échec que constituent la castration, pour la jouissance masculine, la division, pour la féminine. D'autre part, [elle est toujours empêchée] par la copulation, pour autant que celle-ci est, disons, le mode usuel – ça changera – par où, dans l'espèce de l'être parlant, se fait la reproduction » (*ibid.*, p. 35).

Ici, comme dans tous les autres phénomènes sociaux et culturels, le système de production psychique individuel, l'Appareil Idéologique d'État de la famille, et le système de production culturel et idéologique, travaillent de concert pour transformer l'enfant désirant en sujet. Narcissiquement il s'imagine vouloir en son propre nom (*i.e.* en tant qu'individu qui se représente, dans son moi-idéal, en tant que sujet autodéterminé et désirant de manière autonome) devenir un sujet social assujetti et assujettissant (*i.e.* en tant que sujet adulte qui devient à son tour un père ou une mère).

La sublimation par l'activité productive matérielle et idéelle détourne complètement la pulsion sexuelle, et l'énergie vitale qu'elle structure, de ses buts et de ses objets infantiles originels (la mère, le père, les familiers, etc.), pour les remplacer par des buts et des objets adultes et sociaux. La pulsion sexuelle est alors mise au service des pratiques sociales qui permettent de réaliser ces nouveaux buts et ces nouveaux objets.

Sans rentrer dans le détail de ce processus qui détermine tout entier les processus de production des systèmes sociaux et culturels¹ (dont l'ensemble des exemples rapportés dans ce travail constituent à notre sens une illustration tout à fait suffisante), il faut remarquer qu'une fois encore le psychologique et le sociologique s'y codéterminent.

Le travail culturel est devenu toujours d'avantage le travail des hommes, il leur assigne des tâches toujours plus difficiles, les obligeant à des sublimations pulsionnelles [toujours plus élaborées]. Étant donné que l'être humain ne dispose pas de quantités illimitées d'énergie psychique, il lui faut venir à bout de ces tâches par une répartition appropriée de la libido. Ce qu'il consomme à des fins culturelles, c'est en grande partie à sa vie sexuelle qu'il les retire : le fait d'être constamment avec des hommes et d'être constamment en relation avec eux tend même à le rendre étranger de ses tâches sexuelles d'époux et de père [*i.e.* à sa propre sexualité]. [...] De la part de la culture, la tendance à restreindre la vie sexuelle n'est pas moins nette que l'autre consistant à étendre la sphère de la culture. [...] Mais ici les cultures ne vont pas toutes aussi loin ; la structure économique de la société influence le degré de liberté sexuelle restante. Nous savons déjà que sur ce point la culture se plie à la contrainte de la nécessité économique, étant donné qu'il lui faut retirer à la sexualité un grand montant de l'énergie psychique qu'elle consomme elle-même. La culture se conduit comme une tribu ou une couche de

¹ « La sublimation pulsionnelle est un trait particulièrement saillant du développement de la culture, elle permet que des activités psychiques supérieures, scientifiques, artistiques, idéologiques, se produisent et jouent dans la vie de la culture un rôle tellement significatif » (Sigmund Freud, *Malaise dans la culture*, *op. cit.*, §457, p. 40).

population qui en soumet une autre à son exploitation. L'angoisse devant le soulèvement des opprimés pousse à prendre des mesures de précaution rigoureuse. Notre culture européenne occidentale marque un point culminant de ce développement.¹

Oui, c'est bien Freud qui a écrit ce passage...

La culture, comprise ici en son sens le plus général de système de production social, retire aux hommes la majeure partie de leurs forces sexuelles pour la réorienter vers ses propres objets et ses propres buts culturels et sociaux : le travail matériel², intellectuel et artistique.

En contrepartie, les hommes jouissent des ces formes sociales et culturelles supérieures, qu'ils produisent et reproduisent par des pratiques de décodage, d'encodage, de codification et de recodification.

Il faut noter que Freud introduit dans ce passage, par une comparaison, la relation de détermination qu'entretiennent le développement économique et l'élaboration psychique individuelle et collective des pulsions sexuelles : « La culture se conduit comme une tribu ou une couche de population qui en soumet une autre à son exploitation. L'angoisse devant le soulèvement des opprimés pousse à prendre des mesures de précaution rigoureuse »³.

Mais, comme il le décrit dans la suite du texte cette relation de détermination historique n'est pas métaphorique, mais belle et bien réelle.

Le choix d'objet de l'individu sexuellement mature est réduit au sexe opposé, la plupart des satisfactions sexuelles extra-génitales sont interdites (*untersagt*) comme perversions. L'exigence d'une vie sexuelle d'une même nature pour tous, qui se révèle dans ces interdits (*Verbote*), se place au dessus des inégalités dans la constitution sexuelle, innée et acquise des humains, coupe un assez grand nombre de la jouissance sexuelle, et devient aussi la source d'une grave injustice. Le succès de ces mesures restrictives pourrait être maintenant que, chez ceux qui sont normaux, ceux qui n'en sont pas constitutionnellement empêchés, tout intérêt sexuel se déverse sans perte dans les canaux laissés ouverts. Mais ce qui reste libre de proscription, l'amour génital hétérosexuel, continue à subir le préjudice causé par les limitations de la légitimité et de

¹ *Ibid.*, pp. 46-47.

² Comme le dit si bien Reich : « Le processus de la libido (*i.e.* la pulsion sexuelle) dans le développement social [...] y intervient d'une façon décisive, la libido sublimée devenant, comme force de travail, force productive » (Wilhelm Reich, *Matérialisme dialectique, matérialisme historique et psychanalyse*, *op. cit.*, p. 27).

³ Sigmund Freud, *Malaise dans la culture*, *loc. cit.*

la monogamie. La culture actuelle fait nettement connaître qu'elle ne veut bien autoriser des relations sexuelles que sur la base d'une liaison d'un homme à une femme, contractée une fois pour toutes, indissoluble, qu'elle n'aime pas la sexualité comme source autonome de plaisir et qu'elle n'est disposée à tolérer que comme source, jusqu'ici irremplacée, de la multiplication des humains.[...] La vie sexuelle de l'homme [de nos sociétés] est gravement lésée, elle donne parfois l'impression d'une fonction en état de rétrogradation [...]. On est vraisemblablement en droit de supposer que sa significativité a sensiblement diminué comme source de sensation de bonheur, donc dans l'accomplissement de la finalité de notre vie.¹

Ce n'est donc pas seulement la sexualité infantile qui est socialement réprimée puis aliénée, mais aussi la sexualité adulte. Cette sexualité adulte aliénée est déterminée par des rapports de production sociaux historiquement déterminés. En effet, sans le démontrer et à titre d'hypothèse la plus plausible, nous dirons que cette aliénation sexuelle générale est la réciproque de l'aliénation sociale et économique générale, dont les systèmes de production sociaux et culturels assurent historiquement la production et la reproduction.

Quoi qu'il en soit, les systèmes de production sociaux, historiquement déterminés, par la médiation des systèmes de production culturels, inhibent les pulsions sexuelles et les détournent de leurs objets et de leurs buts propres pour les utiliser comme forces de travail. En contrepartie de leur inhibition sexuelle, les forces de travail reçoivent des structures culturelles adjuvantes, produites par et dans les systèmes de production culturels, pour satisfaire partiellement leur pulsions refoulées ou les sublimer. Elles n'y parviennent qu'à la condition pratique d'un investissement de leur énergie pulsionnelle, telle qu'elle se manifeste comme retour du refoulé, dans ces structures culturelles adjuvantes.

Ces dernières remarques précisent, sans les définir rigoureusement, les relations manifestent qu'entretiennent la psyché individuelle et les systèmes de productions culturels et sociaux d'une part, et la théorie psychanalytique de Freud et matérialiste historique de Marx, Engels et Althusser de l'autre.

La théorie psychanalytique de Freud, grâce à sa méthode – qui lui permet de découvrir les racines pulsionnelles de l'activité sociale de l'individu – et grâce à sa théorie dialectique des pulsions, éclaire dans le détail les répercussions psychiques dans

¹ *Ibid.*, pp. 47-48.

l'individu des forces productives, c'est-à-dire qu'elle explique la formation des idéologies "dans la tête humaine". Entre ces deux extrêmes : *la structure économique de la société* et *la superstructure idéologique*, dont la conception matérialiste de l'histoire a défini dans l'ensemble les relations causales, la conception psychanalytique de la psychologie de l'homme social insère une série de chaînons intermédiaires. Elle montre que la structure économique de la société ne se transforme pas directement, ou naturellement en idéologie dans la tête humaine, mais qu'elle le fait par des processus psychiques déterminés. [...] Les besoins matériels (dont les formes d'expression dépendent des conditions économiques) agissent, en les modifiant, sur les fonctions de l'énergie sexuelle, beaucoup plus plastique. [Réciproquement], les pulsions sexuelles, limitées dans leurs buts, transmettent sans cesse, sous forme de libido sublimée, de nouvelles forces productives dans le procès de travail social : en partie directement, sous la forme de force de travail, en partie indirectement, sous forme de résultats hautement développés de la sublimation sexuelle, tels que la religion, la morale en général, la morale sexuelle en particulier, la science, etc.¹

¹ Wilhelm Reich, *Matérialisme dialectique, matérialisme historique et psychanalyse*, op. cit., p. 38.

3.4 EN GUISE DE CONCLUSION

L'ensemble de ces analyses développées dans ce deuxième chapitre, par le dialogue avec, d'une part, les théories matérialistes historiques de Marx, d'Engels, d'Althusser, et, d'autre part, avec la théorie psychanalytique de Freud, permettent :

- de produire une esquisse synthétique de la définition des systèmes de production sociaux et culturels ;
- et de décrire la fonction de ce système culturel pour ce système de production social historiquement déterminé qu'est le *capitalisme occidental moderne et contemporain*.

Le système de production social organise cinq sous-systèmes, tous interdéterminés, pour produire et reproduire les relations de l'homme avec la Nature, des hommes entre eux, et des hommes avec leur nature pulsionnelle : les forces productives, les rapports de production, les moyens techniques de production, les produits eux-mêmes, et l'idéologie.

L'idéologie est le système de production culturelle, tel qu'il est déterminé par ces quatre sous-systèmes et les détermine réciproquement (et non pas en retour), en tant que système de codes-signifiés de chacun d'eux.

Dans le système des forces productives, telles qu'elles sont d'emblée déterminées par des rapports de production, l'idéologie se définit comme :

- un système d'interdit inhibant les pulsions sexuelles infantiles ou primitives (l'interdit de l'inceste, du meurtre, et du cannibalisme) ;
- un système de structures culturelles adjuvantes individuelles pathologiques, permettant de contrôler le retour des pulsions refoulées, en leur offrant des formes de satisfaction partielles, substitutives, et acceptables du point de vue des rapports de production ;
- un système de structures adjuvantes individuelles sublimatoires, permettant de détourner les pulsions sexuelles infantiles de leurs objets et de leurs buts primaires, pour les remplacer par des buts et des objets sociaux ;

- en somme, un système de codes-signifiés réglant la relation psychologique et matérielle de l'individu désirant pulsionnellement, qui, par des pratiques déterminées de décodage, d'encodage, et de recodification, est transformé en sujet-assujetti. C'est-à-dire en un individu qui croit qu'il désire en son nom propre se réaliser socialement dans les systèmes de production sociaux comme force productive. C'est ainsi que le petit enfant et l'adolescent croient désirer par eux-mêmes qu'ils se réaliseront pleinement lorsqu'à leur tour ils deviendront des pères ou des mères, qui font des enfants, les domestiquent et les éduquent dans l'Appareil Idéologique d'État familial, et se soumettent aux exigences des rapports de production pour subvenir à leurs besoins matériels et idéels.

Dans le système des rapports de production, telles qu'ils sont d'emblée déterminés par les forces productives, l'idéologie se définit comme :

- un système de structures culturelles adjuvantes collectives (les *Weltanschauung* animistes, magiques, religieuses, scientistes, relativistes, etc.). Ces structures collectives sont déterminées par les structures culturelles adjuvantes individuelles tout autant qu'elles les déterminent ;
- un système de systèmes codifiés d'usages, d'obligations, de règles, et de lois ;
- un système de systèmes codifiés et recodifiés de légitimation de l'exploitation économique et de la domination politique ;
- un système de systèmes, continuellement recodifiés, des luttes idéelles et matérielles pour la domination de l'Appareil Répressif et Idéologique d'État ;
- *en somme, un système de codes-signifiés qui assure la reproduction des rapports de production de l'exploitation économique et de la domination politique de l'homme par l'homme, par la légitimation idéale et collective ainsi que par les fonctions de compensation psychologiques individuelles que ce système produit et reproduit.*

Dans le système des moyens techniques de production, déterminés par les forces et les rapports de production, l'idéologie se définit comme :

- un système de systèmes codifiés des outils, de leurs usages, de leurs valeurs, etc. ;
- un système de systèmes codifiés imaginaires permettant la création de nouveaux moyens de production ;
- *en somme, un système de codes-signifiés assurant la reproduction, la production, et l'usage des moyens de productions.*

Dans le système de produits l'idéologie se définit comme système de codes-signifiés déterminant la valeur matérielle et idéale d'un produit en général, ou d'une marchandise en particulier.

Ces déterminations du système général des systèmes de codes signifiés qu'est le système de production culturel, et les fonctions que ce système a pour le système de production social, invitent à formuler l'hypothèse de la continuité entre le système naturel de codes génétiques et le système culturel de codes-signifiés¹.

Les caractères héréditaires de la *cellule* sont contenus dans les *chromosomes* qui sont eux-mêmes constitués par des *gènes*, lesquels contiennent en majeure partie de l'*ADN*. Ce sont ces molécules d'acide désoxyribonucléique qui représentent le Code des caractères héréditaires. Le code ne représente que quatre lettres : Adénine, Guanine, Thymine, Cytosine. Cet alphabet très restreint permet cependant [*la production et*] *la reproduction* d'un grand nombre de combinaisons vivantes.²

En synthèse, l'idéologie est le système de codes-signifiés, qui, par les pratiques déterminées d'encodage, de décodage, de codification et de décodification – qu'il détermine à se produire d'une même manière déterminée quel que soit l'individu qui les engage –, assure en tout premier lieu la reproduction des rapports de production

¹ C'est une hypothèse qui a déjà été formulée, entre autres, par Edgar Morin : « La culture, en tant que système génératif, constitue un [...] code culturel, c'est-à-dire une sorte d'équivalent sociologique de ce qu'est le code génétique pour les êtres vivants » (*Le paradigme perdu de la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973).

² Andrée Goudot-Perrot, *Cybernétique et biologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 15.

pulsionnels, économiques, politiques, culturels, etc., et ce quel que soit le système de production social considéré.

On retrouve ici un constat formulé par les matérialistes historiques et la théorie psychanalytique de Freud. Mais cette dernière remarque modifie profondément ce constat. Elle remplace, en effet, les *idées* de « la dernière instance » ou de la « détermination en retour » du psychologique sur le social ou inversement du social sur le psychologique, (telles qu'elles sont utilisées pour comprendre les mécanismes de la reproduction des rapports de production), par le fait objectif de leur *codétermination*.

Il faut ajouter que cette fonction de reproduction mémétique n'est pas la seule fonction sociale et individuelle du système de production culturelle idéologique.

Nous avons vu aussi que ce système de codes-signifiés a une fonction *créatrice*, lorsqu'il permet une appropriation imaginaire de la Nature se produisant avant son appropriation matérielle effective, qui structure projectivement de nouvelles manières pour le faire. De la même manière, il a cette fonction *créatrice*, lorsqu'il produit projectivement des représentations idéelles qui définissent la production révolutionnaire de nouveaux rapports de production possibles – le projet théorique communiste (Marx, Engels, ou Lénine) qui veut rompre avec la reproduction des rapports de production capitalistes pour en instituer de nouveaux, le projet théorique d'« érotisation » (Marcuse) des rapports sociaux qui désire abolir la reproduction des rapports de production répressifs, le projet théorique de la « dictature de la raison » (Freud) qui modifie profondément la reproduction des rapports de production psychiques déterminés comme refoulement pulsionnel/retour du refoulé, etc.

Pour terminer notre esquisse d'une définition du système de production culturelle et de sa fonction pour le système de production social, nous voudrions revenir brièvement sur cette détermination créative de l'idéologie.

Néanmoins, il faut signaler que nous n'esquisserons qu'un aperçu général et embryonnaire de cette détermination, parce qu'elle exige, à elle seule, pour être bien comprise et rigoureusement définie, un vaste travail de redéfinition :

- d'un certain nombre de concepts philosophiques centraux (entre autres, la vérité, l'imaginaire, la détermination et l'indétermination de l'Histoire, le possible, la fonction objective des sciences humaines et sociales) ;
- de la logique monopricipielle, causale, et non-contradictoire qui règle les pratiques de production discursives profanes et savantes dans les sociétés occidentales depuis l'antiquité, et plus particulièrement depuis la codification de la logique aristotélicienne ;
- et, de la théorie générale de l'Histoire humaine.

La section qui suit se propose d'esquisser les orientations générales de ce travail, et de présenter quelques-unes des articulations entre les hypothèses et les constats qui en constituent les fondements propédeutiques.

À la différence du discours qui a été produit jusqu'ici, le discours produit dans ce passage a pour seule et unique ambition de rendre compte d'un travail intellectuel à accomplir, et des moyens théoriques *possibles* pour y parvenir.

3.5 (HYPOTHÈSE) LE SYSTÈME DE PRODUCTION CULTUREL COMME SYSTÈME DE PRODUCTION IDÉOLOGIQUE CRÉANT DE NOUVEAUX RAPPORTS DE PRODUCTION IMAGINAIRES

Il est extrêmement intéressant de constater que deux des théoriciens qui ont créé des modèles révolutionnaires pour modifier radicalement les rapports de production (le projet communiste pour Marx et le projet psychanalytique pour Freud), aient été à ce point marqués par l'impérieuse nécessité historique de la reproduction des rapports de production. À tel point, d'ailleurs, que dans leurs systèmes théoriques l'antagonisme entre, pour Marx, la reproduction surdéterminée des rapports de production capitalistes et la production indéterminée¹ d'un nouveau système de rapports de production communistes, et, pour Freud, la reproduction surdéterminée des rapports de production de la répression sexuelle, du refoulement, de la névrose, etc., et la production indéterminée² d'un nouveau système de rapports de production psychanalytiques, semble signifier que la reproduction mémétique et la production révolutionnaire n'obéissent pas aux mêmes lois.

La reproduction mémétique des rapports de production, assurée par l'idéologie, semble obéir à des lois surdéterminées ; la production révolutionnaire des rapports de production, elle aussi assurée par l'idéologie, semble obéir à des lois à la fois déterminées et indéterminées.

Certes, pour Marx, cette rupture dans l'Histoire des rapports de production sociaux se légitime, explicitement, comme une nécessité historique et économique, structurellement intégrée dans les rapports de production capitalistes. De la même manière, pour Freud, cette rupture dans l'histoire des rapports de production pulsionnels et psychiques se légitime comme une nécessité individuelle et culturelle

¹ Malgré le ton prophétique de l'annonce de l'inéluctable avènement du communisme, Marx n'a jamais prédéfini un projet politique précis de la société communiste à venir. Seuls des éléments historiques généraux et déterminants ont été décrits pour légitimer la nécessité de ce passage, et présenter par quelles étapes il devrait passer.

² Cette foncière indétermination du rapport de production psychanalytique, qui émancipe le sujet aliéné par la répression sexuelle, est décrite d'une manière tout à fait éclairante dans *Analyse terminée, Analyse interminable* (in *Revue Française de Psychanalyse*, n°3, 1975, p. 473 et sqq.).

contenue dans l'exigence sociale de faire triompher les pulsions de Vie collectives (*Eros*) dans leur combat contre les pulsions de mort groupales (*Thanatos*).

Mais cette *nécessité*, de la rupture entre la reproduction mémétique des rapports de production et la production révolutionnaire de nouveaux rapports, n'en pas une à proprement parler. Le projet communiste annoncé par Marx ne s'est pas produit suivant une inéluctable nécessité historique. De la même manière, le projet d'une « dictature [psychanalytique] de la raison »¹ voulue par Freud ne s'est pas produit suivant une inéluctable nécessité psychologique.

Trois questions se posent alors.

1) Comment s'articulent :

- la surdétermination de la reproduction des rapports de production ;
- l'indétermination des nouveaux rapports de production qui seront produits suite à la rupture individuelle et (ou) collective avec la reproduction de ces rapports ;
- et, l'inéluctable nécessité (réelle ou théorique) de la rupture qui détermine le passage historique de la reproduction mémétique surdéterminée à la production révolutionnaire indéterminée ?

2) Si cette nécessité ne se manifeste pas historiquement comme telle, Marx et Freud se sont-ils trompés ?

3) Par extension, cela signifie-t-il que chacun de leurs deux discours théoriques sont faux ?

3.5.1 La catégorie de principe(s), et les idées d'Histoire surdéterminée et nécessaire, de dernière instance ou de détermination en retour sont idéalistes

Pour répondre à ces trois dernières questions il faut revenir sur ces idées de la dernière instance et de la détermination en retour, ainsi que sur leur corollaire logique qu'est la catégorie de principe.

¹ C'est-à-dire pour le dire de la manière la plus simple possible, une organisation sociale dans laquelle la plus grande majorité des appareils psychiques individuels accepteraient de se soumettre au principe de réalité, ainsi que d'inhiber, durablement et de la manière la plus complète possible, leur aspiration au principe de plaisir

L'ensemble de ces représentations s'intègre dans un même schème cognitif de compréhension de l'Histoire. Ce schème établit que tous les phénomènes historiques généraux et particuliers sont déterminés :

- 1) par des principes simples et statiques (Dieu, la Nature, l'élan vital, etc.) ou complexes (la relation dialectique entre le Yin et le Yang, la relation dialectique matérielle de l'homme avec la nature et des hommes entre eux, ou la relation dialectique idéale des hommes entre eux et avec leur nature pulsionnelle) ;
- 2) par les *effets* que produisent ces principes en tant que *causes* historiques déterminantes ;
- 3) par une chaîne causale chronologique, linéaire et monopricipielle simple. La meilleure expression de ce schème est le récit généalogique biblique de la *Genèse*. Il se retrouve, de manière toute aussi explicite, dans l'ensemble des récits généalogiques idéalistes et métaphysiques, par exemple dans la *Métaphysique* d'Aristote ;
- 4) ou, par une chaîne causale chronologique, dialectique et pluri-principielle complexe. Les deux théories de l'Histoire analysées dans ce travail, celle de Marx et Engels et celle de Freud, en sont de parfaites représentantes.

L'objectif de cette logique est de produire un récit qui réduit, de manière plus ou moins prononcée, la complexité de l'Histoire humaine en la ramenant à une chaîne causale linéaire ou dialectique, chronologique et surdéterminée.

Cette linéarité surdéterminée peut se concevoir, bien entendu, dans des formes conceptuelles plus ou moins élaborées. La ou les causes, qui peuvent être uniques et statiques (dans l'idéalisme religieux ou métaphysique) ou plurielles et dynamiques (dans le matérialisme dialectique ou dans la dialectique psychanalytique), peuvent entretenir des relations simples (terme à terme et sans effet en retour), ou complexes (antagoniques, dialectiques et avec des déterminations en retour).

Cette logique est toujours particulièrement opérante et efficace pour définir le passé révolu. Comme les phénomènes historiques se sont effectivement produits dans l'Histoire passée d'une certaine manière déterminée, et non pas autrement, il est possible de définir *a posteriori* leurs relations de déterminations selon un schème

théorique hyper-déterministe. Telles causes simples ou complexes, entretenant des relations simples ou complexes, ont produit selon des processus historiques simples ou complexes tels effets simples ou complexes. Ces effets, devenus causes, ont eux-mêmes produits d'autres effets simples ou complexes, et ainsi indéfiniment.

Il va sans dire qu'une telle compréhension de l'Histoire surdéterminée, qui semble obéir à des lois d'évolutions nécessaires, révèle toutes ses limites lorsqu'il s'agit de l'importer dans le présent réel et vivant d'un système de production social en général, ou dans le présent réel et vivant de l'individu en particulier.

Dans ce présent vivant, ce qui dans l'Histoire révolue « passait jusqu'ici pour ferme et assuré, semble chanceler »¹. En lieu et place de la surdétermination et de la nécessité historiques apparaissent une partielle indétermination et une contingence contemporaines. En lieu et place de phénomènes déjà produits qui sont compréhensibles, parce qu'ils semblent s'organiser suivant un ordre univoque et nécessaire, apparaissent des phénomènes en cours de production qui sont difficilement compréhensibles et imprédictibles, parce qu'ils semblent s'organiser selon un ordre/désordre équivoque.

De ce fait, il semble légitime de se demander si la compréhension surdéterminée de l'Histoire passée n'est pas l'expression d'un biais cognitif qui serait déterminé par une sorte "d'erreur de perspective" ? L'Histoire surdéterminée n'est-elle pas seulement la représentation *a posteriori* d'une succession de présents qui contenaient en eux une part d'indétermination qui nous est devenue invisible, parce qu'elle a été, si ce n'est "effacée", tout du moins "estompée", par la transformation de ces présents en présents-passés ?

L'hypothèse que nous formulons pour proposer une ébauche propédeutique de réponse à ces dernières questions est la suivante.

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Correspondance – Tome III*, trad. J. Carrère, Paris, Gallimard, 1967, p.283. Cet aveu qu'Hegel fit à sa sœur l'année de sa mort est tout à fait symptomatique de ce hiatus entre le passé révolu compréhensible comme chaîne causale, chronologique, nécessaire et surdéterminée, et le présent qui s'impose dans sa complexité partiellement imprévisible et « inquiétante ».

Il y a effectivement une détermination historique qui est la reproduction mémétique des forces, des moyens, des rapports et des systèmes de production. Ce fait semble parfaitement indiscutable. Cette reproduction mémétique est assurée principalement par la reproduction des rapports de production et donc par l'idéologie.

La reproduction des rapports de production a pour fonction de contrôler les antagonismes des relations dialectiques, idéelles et matérielles, des hommes avec la nature qu'ils transforment, des hommes entre eux tels qu'ils se transforment dans les systèmes de production sociaux et culturels, et de l'homme avec ses propres désirs pulsionnels et avec sa conscience qu'il transforme en les produisant.

Toute société humaine réelle, et par conséquent toute forme d'organisation sociale réelle particulière, vise *avant toute autre chose* à reproduire à *l'identique* ses structures organisationnelles. Cette reproduction à *l'identique* des rapports de production permet de maintenir son équilibre métastable à moindre frais, pour autant qu'elle n'a pas à en produire sans cesse de nouveaux.

Cette reproduction qui assure la pérennité et l'efficacité des systèmes de production sociaux produit du désordre (*i.e.* de nouveaux antagonismes) dans l'ensemble de ces trois relations. Ce désordre est l'indétermination historique qui se produit en même temps que l'ordre déterminé par la reproduction mémétique des rapports de production. L'élaboration individuelle et collective, matérielle et idéelle, de ce désordre social indéterminé, pour le transformer en ordre social déterminé, est l'une des tâches créative de l'idéologie. Elle peut prendre plusieurs noms : le projet communiste, le projet d'une civilisation érotisée, le projet d'une culture dominée par « la dictature de la raison », etc.

Cette élaboration est imaginaire, parce qu'elle ne produit pas une représentation de ce qui est réellement dans un système de production social historiquement déterminé (passé ou présent) mais de ce qui pourrait-être dans un système de production historiquement déterminé-indéterminé (présent et à venir).

En ce sens, le schème théorique qui représente l'Histoire humaine comme une chaîne causale chronologique, dialectique et pluri-principielle complexe, n'est pas complètement valide.

Pour ce qui est de l'Histoire révolue qui s'est produite en reproduisant les rapports de production, ce schème représente partiellement l'Histoire telle qu'elle s'est effectivement produite. Mais elle s'est aussi produite comme la négation matérielle et idéale d'options historiques possibles, qui n'ont pas été prises par les forces productives pour transformer le désordre que produisent les antagonismes sociaux.

Pour ce qui est de l'Histoire actuelle et à venir ce schème représente partiellement l'Histoire telle qu'elle se produit et se produira, en reproduisant ces rapports de production. Mais elle ne se produira pas seulement de manière surdéterminée en reproduisant tels quels les rapports de production contemporains, puisque de nouveaux agencements (aujourd'hui seulement désirés, imaginaires, théoriques et possibles) seront retenus au détriment d'autres qui seront niés, pour élaborer socialement le désordre que génère le travail de mise en ordre des antagonismes sociaux.

Le constat de cette négation des rapports idéels possibles, pour transformer en ordre social le désordre produit par le travail des antagonismes sociaux, est posé par Godelier d'une manière synthétique, et tout à fait éclairante.

La production et la reproduction mêmes des rapports de parenté reposent sur la négation de l'inceste. Belle preuve apportée à l'affirmation de Spinoza que toute détermination est une négation ; or tous les rapports sociaux sont dans le même cas, et ils ne peuvent se reproduire que si les individus et les groupes agissent en permanence sur eux-mêmes et sur leurs rapports aux autres pour interdire, refouler, exclure d'autres manières possibles de faire, d'autres formes possibles d'organisation de la société qui sont présentes dans la conscience sociale, mais apparaissent comme une menace de la reproduction de la société.¹

En fait, « autour » de chaque rapport social existe une série plus ou moins nombreuse et plus ou moins élaborée par la pensée, d'autres rapports sociaux qui sont avec lui dans des rapports de transformation logique et n'existent qu'idéellement. Ces rapports idéels se présentent par exemple soit comme l'image inversée du rapport réel, soit comme l'une de ses déformations possibles sous tel ou tel de ses aspects. C'est ainsi que dans une société matrilineaire où la norme, pour un homme, est de transmettre ses biens au fils de sa sœur, les gens n'ignorent pas qu'on pourrait faire autrement et les transmettre à son propre fils. Dans certaines circonstances conflictuelles cette idée habituellement exclue ne l'est plus. Elle devient une tentation à laquelle cèdent, un homme, puis un autre, puis un autre encore ; ils s'opposent sur ce point à la logique globale de leur système de parenté auquel, pour le reste, ils continuent d'adhérer. À la longue cette

¹ Maurice Godelier, *L'idéal et le matériel – Pensée, économies, sociétés*, op. cit., p. 226.

pratique peut subvertir en profondeur ce système qui, peu à peu, fait place à un système patrilinéaire ou à une formule mixte, la terre passant de père en fils alors que le pouvoir politique continue à se transmettre d'oncle à neveu utérin.¹

Se trouve ici sommairement présenté une réponse aux trois questions posées dans la section précédente (cf. *supra* 2.5, §4).

L'Histoire de la reproduction des rapports de production est *déterminée* :

- comme, d'une part, répétition active de l'affirmation de certaines formes déterminées des rapports de production, opérant matériellement et idéellement dans un système de production donné ;
- et simultanément, comme, d'autre part, négation active d'autres formes déterminées des rapports production possibles, opérant idéellement dans ce système.

Parce que n'elle ne fait apparaître de manière matérielle et prévalente que les rapports de production qui ont été affirmés et reproduits au détriment de ceux qui ont été niés, l'Histoire révolue peut être comprise comme *surdéterminée* et *nécessaire*. Mais c'est là une erreur de perspective induite par la position de l'observateur qui ne possède, ou ne considère, qu'une partie de cette Histoire. C'est-à-dire seulement l'Histoire de la reproduction matérielle des rapports de production qui se sont effectivement produits, à l'exclusion de l'Histoire de la production idéale des rapports de production possibles qui ont été simultanément niés.

Mais comme l'Histoire présente, et à venir, est toujours déterminée par ce double rapport antagonique, d'affirmation des rapports de production opérant matériellement, et de négation des rapports de production possibles opérant idéellement, cette surdétermination et cette nécessité sont partiellement démenties dans le présent.

Plus que cela, comme il n'est pas possible de prédéterminer *a priori*, et sur une longue période, quels sont effectivement les rapports de production matériels qui seront reproduits tels quels, ni ceux qui seront modifiés par les représentations

¹ *Ibid.*, p. 224.

imaginaires et idéelles, préexistantes ou novatrices, individuelles ou collectives, des rapports de production possibles, cette Histoire à venir est à la fois déterminée et indéterminée.

La seule chose qu'il est possible d'en dire c'est qu'elle est effectivement :

- déterminée, parce que la plus grande partie des rapports de production se reproduira ;
- et partiellement indéterminée, parce que les modifications matérielles de ces rapports se décideront collectivement, par des processus d'affirmation et de négation matériels et idéels, dans un présent historique qui n'est pas le nôtre.

En définitive, le schème explicatif, qui produit ces idées de la surdétermination et de la nécessité de l'Histoire, est invalide. L'observation de l'Histoire contemporaine qui montre cette invalidité, montre aussi l'invalidité des idées qui s'intègrent dans ce paradigme :

- la catégorie de principe ;
- l'idée de la dernière instance ;
- et, l'idée de la détermination en retour.

L'homme vivant du passé qui semble pouvoir être défini par des structures prévalentes déterminées et entretenant des relations de déterminations fixes, univoques, et ordonnées, laisse place à l'homme vivant du présent qui se produit, quant à lui, dans un jeu complexe, mouvant et équivoque de déterminations.

L'homme apparaît caractérisé par l'impossibilité de l'inscrire dans la perspective d'une seule série causale. L'être humain n'est pas déterminé, par exemple, par les seules conditions matérielles, physiques ou morales, de son existence. Il obéit en fait à une pluralité de déterminismes, qui, du fait même de leur multiplicité, se servent mutuellement d'échappatoires, permettant ainsi cette négociation [matérielle, idéelle, et concrète] entre des exigences opposées [...].¹

La vie humaine est, en effet, continuellement prise dans un ensemble d'antagonismes matériels et idéels :

¹ Georges Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines – Essai critique sur leurs origines et leur développement*, Paris, Les Belles Lettres, 1960, p. 489.

- le désir/l'interdit ;
- l'émancipation/la soumission ;
- la jouissance/la répression ;
- les forces productives/les rapports de production ;
- l'imaginaire social /le réel social ;
- le pathologique normal/la déviance ;
- l'immoralité/la morale ;
- en somme, le « principe de plaisir »/« le principe de réalité »¹ ;
- etc.

Ce jeu complexe d'une multitude de forces et de rapports de forces (à la fois, occasionnels et durables, complémentaires et antagoniques, idéels et matériels), qui détermine/indétermine l'individu historique vivant avec d'autres hommes, est produit par les systèmes de production sociaux eux-mêmes antagoniques et interdéterminés :

- le système de production économique matériel et (*ou*) libidinal ;
- le système de production psychique inconscient et (*ou*) conscient ;
- le système de production physique des besoins et (*ou*) des pulsions sexuelles ;
- le système de production idéologique de l'oppression et (*ou*) de l'émancipation politique ;
- le système de production idéologique de l'interdit et (*ou*) de la transgression de l'interdit ;

¹ Même si nous discutons la validité de cette idée de principe, pour tout ce qu'elle contient d'un point de vue logique et théorique (la surdétermination de l'Histoire passée, le caractère téléologique de l'avenir, la négation de l'indétermination) nous reprenons ce couple antagonique parce qu'il résume bien, à notre sens, les deux tendances prévalentes des forces antagoniques des couples précédents. À la différence du premier Freud, et en accord avec le Freud de la maturité, nous n'accordons aucune valeur normative *statique* ou même *ontologique* à ce "principe", parce qu'il est produit par et dans des rapports de productions sociaux historiquement déterminés. Il n'est alors que l'expression générale des exigences sociales qui imposent à l'appareil psychique de soumettre ses aspirations pulsionnelles à l'interdit. C'est-à-dire à l'exigence collective qui permet aux hommes de vivre ensemble. Après, que cet interdit soit jugé légitime ou illégitime, en fonction de la forme précise qu'il prend dans tel ou tel système de production social historique donné, est une autre question que l'on est en droit de se poser. Mais ce n'est pas alors la relation antagonique que ce "principe" entretient avec le "principe de plaisir" que l'on interroge, seulement la forme particulière qu'il prend à un moment donné de l'Histoire dans une société particulière.

- le système de production répressif des Appareils Répressifs d'État et (*ou*) les systèmes de production dépressifs des Appareils Dépressifs d'État (le Carnaval, les apéritifs géants, les *rave-party*) ;
- etc.

L'homme concret, celui d'hier et d'aujourd'hui, est donc un système de forces vivantes, antagoniques et pluri-déterminées par des systèmes sociaux et culturels, matériels et idéels, eux-mêmes vivants, antagoniques et pluri-déterminés. C'est là ce qu'indique ce "ou" dans la liste précédente¹.

Le dialogue que nous avons engagé, principalement, avec les théories de Marx, d'Engels, d'Althusser et de Freud le montre de manière tout à fait certaine.

Ces systèmes vivants antagoniques et pluri-déterminés, que sont les individus et les systèmes de production sociaux, n'entretiennent pas de relations hiérarchiques :

- ni quantitatives ou synchroniques. La psyché de l'homme n'a pas quantitativement plus d'importance que le système de production social, ou inversement. Les systèmes de production matériels n'ont pas quantitativement plus d'importance que les systèmes de production idéels, ou inversement ;
- ni qualitatives ou diachroniques. La psyché de l'homme ne précède pas le système de production social, ou inversement. Le système de production social ne précède pas le système pulsionnel individuel, ou inversement.

Ils sont par conséquent, non seulement pluri-déterminés et antagoniques, mais aussi codéterminés.

¹ Pour comprendre cette série d'antagonismes sociaux, exprimé ici par ce « ou », Edgar Morin formule l'hypothèse suivante, que nous avons déjà rapportée. Tout système de production social, en produisant de l'ordre pour assurer la production et la reproduction de ses forces, moyens, et rapports de production produit simultanément du désordre (cf. *La nature de la société, loc. cit.*). Ce constat semble tout à fait certain. Néanmoins, il n'a qu'une valeur descriptive. Nous le complétons par l'hypothèse suivante. Les systèmes de production sociaux produisent simultanément de l'ordre et du désordre parce qu'ils sont originellement déterminés par des antagonismes qu'ils ne liquident jamais, mais qu'ils ne font, en quelque sorte, que subdiviser indéfiniment en antagonismes historiques plus aisément contrôlables. Ces antagonismes subdivisés permettent d'assurer la production et la reproduction des moyens, des forces, et des rapports de production, c'est-à-dire aussi la production de produits permettant de satisfaire les besoins matériels et idéels de l'homme.

Si le psychique ne vient pas avant le physique, ni l'idéal avant le matériel, ni l'économie matérielle avant l'économie libidinale, ni le désir transgressif avant la morale, ni les rapports de production avant l'idéologie, et inversement ni l'idéologie avant les rapports de production, etc., l'idée de la dernière instance et la catégorie de principe sont bel et bien des productions idéalistes de l'esprit.

Ces productions idéalistes sont déterminées, entre autres, par trois phénomènes historiques conjoints.

Elles sont déterminées par la « linéarité du signifiant », pour reprendre l'expression de Saussure, c'est-à-dire par le fait que « le signifiant, [qui est] de nature auditive, se déroule dans le temps ».

Plus que cela, dans les propositions langagières les ensembles de signifiants se présentent obligatoirement les uns après les autres, selon une succession linéaire. Cette succession linéaire détermine, non seulement, la signification et la logique internes explicites de ces propositions, mais surtout une relation temporelle implicite entre le début et la fin de chacune d'elles.

Par opposition aux signifiants visuels (signaux maritimes, etc.) qui peuvent offrir des complications simultanées sur plusieurs dimensions, les signifiants acoustiques ne disposent que de la ligne du temps ; leurs éléments se présentent l'un après l'autre ; ils forment une chaîne. Ce caractère apparaît immédiatement dès qu'on les représente par l'écriture et qu'on substitue la ligne spatiale des signes graphiques à la succession du temps.¹

Cette idée de la « dernière instance » et cette catégorie de « principe » sont aussi déterminées par la production linéaire du discours écrit, qui redouble cette linéarité du signifiant et renforce cette relation temporelle implicite.

Une proposition déterminée et finie succède à une autre proposition déterminée et finie, et ainsi de suite jusqu'au point final du discours.

Le discours produit nécessairement des chaînes logiques et causales déterminées, qui, une fois encore, entretiennent automatiquement des relations de

¹ Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, op. cit., p. 103.

détermination temporelles implicites¹, et cela même en l'absence de marqueurs temporels spécifiques, tels que le temps du verbe, les adverbes de temps, ou les noms communs d'indication temporelles.

Ce qui est extrêmement intéressant ici, c'est que la production du langage écrit détermine, comme le montre Jack Goody dans *La raison graphique*, la manière dont l'homme se représente, décrit et écrit le monde.

Parce que le langage écrit, se produit matériellement comme une succession de signes finis qui entretiennent des relations de signification spatiales et temporelles déterminées, l'homme se représente les phénomènes qu'il décrit par ce langage dans des schèmes linéaires de causalité organisés temporellement.

Cette idée et cette catégorie idéalistes sont enfin déterminées par la logique et la *Métaphysique* aristotéliciennes, qui produisent la *codification* et la légitimation de ces déterminations causales linéaires et temporelles du langage, en les identifiant à la structure de l'Être lui-même. Cette confusion idéaliste entre les lois logiques du langage et les lois ontologiques de l'Être détermine une logique générale défectueuse, et incapable de penser les relations de codétermination, telles qu'elles opèrent objectivement dans les phénomènes vivants et complexes.

Les lois méthodologiques et ontologiques générales de la *Métaphysique* ne sont, en fait, que les lois logiques du langage, telles qu'elles sont abusivement rehaussées au niveau abstrait de l'Être.

L'« impossibilité des causes infinies et [la] nécessité de l'existence d'un premier principe »², qui en tant qu'unique « cause première et éternelle », déterminerait, dans le temps et dans l'espace, toutes les autres causes et les phénomènes qu'elles produisent, n'est pas un principe ontologique observable, vérifié, et vérifiable. Par contre, il est un principe logique indiscutable. Une proposition ne

¹ Les trois principaux types de structuration du discours oral ou écrit (la juxtaposition, la coordination, et la subordination) ne changent rien à ce fait matériel, qui est déjà, et de manière frappante, visible dans les premières formes de listes. Ces trois types permettent seulement de signifier de manière plus explicite et complexe ces relations temporelles de causalité.

² Aristote, *Métaphysique*, *op. cit.*, p. 62.

peut commencer que par un seul et unique signe, et un discours ne peut que commencer par une seule et unique proposition.

De la même manière, « pour les termes intermédiaires, en dehors desquels se trouve un dernier terme et un terme antérieur, le terme antérieur est nécessairement la cause des termes suivants »¹. Cette loi ontologique n'en est pas une, dans la mesure où les termes (telle ou telle relation, tel ou tel phénomène, etc.) peuvent effectivement entretenir des relations de détermination temporelles réciproques. Par contre, dans le raisonnement syllogistique cette loi est une loi logique indiscutable.

L'épistémologie de la *Métaphysique*, produite pour garantir la connaissance vraie de l'Être, est elle aussi déterminée par une confusion idéaliste avec les qualités du langage humain.

La connaissance la plus parfaite d'un objet est celle de son essence, et non pas celle de sa quantité ou de sa qualité, ou de son activité ou de sa passivité.²

Qu'est-ce que l'essence d'un objet, indépendamment de sa quantité ou de sa qualité et de son activité ou de sa passivité, si ce n'est le signifiant qui la désigne lui-même ? En effet, outre dans la représentation psychique du signifiant qui le désigne, un objet matériel réel n'existe pas indépendamment de ces déterminations matérielles réelles. L'essence n'est qu'un mot, et l'essence de l'objet n'est qu'une construction abstraite et idéaliste du langage qui se confond abusivement avec ce qu'il signifie.

La même remarque peut-être reproduite pour l'idée de substance.

Telles choses, en effet, sont dites des êtres parce qu'elles sont des substances, telles autres parce qu'elles sont des affections de la substance, telles autres parce qu'elles sont acheminement vers la substance, ou, au contraire, des corruptions de la substance [...].³

Si ce qui est n'est que forces physiques et rapports de forces physiques¹, la substance n'est alors elle aussi qu'un mot dénué de toute signification matérielle

¹ *Ibid.*, pp. 62-63.

² *Ibid.*, p. 76.

³ *Ibid.*, p. 111.

réelle, si ce n'est celle de la représentation idéale et idéaliste qui se produit par et dans le langage.

Pour terminer cette succincte critique de l'épistémologie aristotélicienne, ce dernier extrait est particulièrement représentatif de cette confusion idéaliste.

Un principe dont la possession est nécessaire pour comprendre n'importe quel être n'est pas une hypothèse, et ce qu'il faut nécessairement connaître pour connaître n'importe quoi, il faut aussi le posséder nécessairement déjà avant tout. Évidemment alors un tel principe est le plus certain de tous : quel est-il nous allons maintenant l'énoncer. Le voici : « il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps, au même sujet et sous le même rapport », sans préjudice d'autres déterminations qui pourraient être ajoutées, afin de parer à des difficultés logiques. [...] Si une opinion, qui est la contradictoire d'une autre opinion, est son contraire, il est évidemment impossible pour le même homme, de concevoir que la même chose est et n'est pas, car, si on se trompait sur ce point, on aurait des opinions contraires simultanées.²

La première proposition de l'extrait est on ne peut plus explicite. Le seul principe dont il est question ici c'est encore une fois le langage lui-même. La loi qui, dans la phrase suivante, définit ce principe qu'est le langage comme condition nécessaire de toute connaissance ne dit rien de plus que ceci : un signifiant ne possède *en principe* qu'une seule et unique signification³.

Pour le reste, dès que les propositions reviennent à la description d'un phénomène réel en introduisant, entre autres, l'exemple de « l'opinion » elles deviennent invalides. La psychanalyse a suffisamment montré que le contenu inconscient et conscient qu'une proposition individuelle signifie peut tout à fait exprimer des « opinions contraires simultanées ».

Il importe de relever les deux principales nuisances pratiques qu'induit cette confusion idéaliste entre les lois ontologiques de l'Être et les lois logiques du langage :

¹ Les forces physiques et les rapports de forces physiques déterminent dans le cerveau humain des rapports de forces eux aussi physiques, tels qu'ils sont déterminés psychiquement et idéellement.

² *Ibid.*, pp. 121-122.

³ Ce principe est repris de manière plus explicite encore quant à la confusion idéaliste qu'il produit à la suite du texte : « la pensée est impossible si l'on ne pense pas un objet, et, si elle possible, il faut appliquer un nom unique à l'objet de la pensée » (*ibid.*, p. 126).

- le principe de non-contradiction règlementant les rapports légitimes et normaux entre les différents discours, tel qu'il est dérivé de la prétendue impossibilité ontologique de produire des « opinions contraires simultanées ». Aristote définit ce principe de la manière suivante « les propositions opposées et contradictoires ne peuvent être vraies en même temps, d'un même sujet »¹. Ainsi si deux propositions se contredisent soit l'une est vraie au détriment de l'autre, soit les deux sont fausses. Cela est effectif pour toute *définition conventionnelle d'un objet matériel* déterminé, métastable, observable par tous, et d'une composition simple. Par exemple, un cercle n'est pas un carré, et un homme qui décrirait une forme matérielle circulaire en affirmant qu'elle est carrée produirait un jugement faux, alors que celui qui affirmerait qu'elle est circulaire produirait un jugement vrai. Cette vérité et cette fausseté sont objectivement décidables par l'observation de la conformité entre l'objet matériel et la définition qui le désigne. Mais cette loi devient invalide pour toute *définition pluri-conventionnelle d'un objet idéal* déterminé, métastable, abstrait et complexe. Par exemple, Dieu est « un principe d'explication de l'existence du monde comme un être personnel, *selon des modalités particulières aux croyances et aux religions* »², cela signifie donc en principe que « le seul Dieu de l'homme [n'est pas] l'homme lui-même »³. Ou encore, Dieu est « une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute-puissante, et par laquelle moi-même et toutes les choses qui sont, ont été créés et produites »⁴, cela signifie donc que le « Dieu du monde ce [n'] est [pas] le Plaisir » (Nerval), etc. Dans ces cas la définition de cet objet idéal, qu'est le

¹ *Ibid.*, p. 151.

² *Le grand robert de la langue française*, 2^{ème} édition dirigée par Alain Rey, Paris, Dictionnaires Le Robert-Vuef, 2001, Tome II, p. 1489. Nous soulignons.

³ « Le grand tournant de l'histoire sera le moment où l'homme prendra conscience que le seul Dieu de l'homme est l'homme lui-même. » (Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, Gallimard, « Tel », 1992).

⁴ René Descartes, *Méditations Métaphysiques*, (Troisième Méditation), in *Œuvres et lettres*, *op. cit.*, p. 294.

concept de Dieu, se confond avec le vécu endophasique individuel et collectif que, non seulement, elle exprime, mais surtout, qu'elle détermine en l'exprimant. La contradiction entre ces définitions ne dit rien de leur fausseté ou de leur vérité, puisque la définition et le vécu qu'elle désigne se confondent sans entretenir de relation objective avec une réalité matérielle qui permettrait de vérifier sa conformité avec ce vécu et cette définition. Dans ce cas la contradiction entre le croyant qui *sent* que Dieu existe et l'athée qui *ne sent* pas que Dieu existe ne renseigne que sur une seule et unique détermination : les divergences matérielles et idéelles effectives qui se produisent dans les représentations abstraites et invérifiables, individuelles ou collectives. Il n'y a pas de lois logiques ou ontologiques pour trancher ces divergences, seulement des rapports de forces rhétoriques, politiques, idéologiques etc., qui déterminent tendanciellement telles ou telles de ces définitions à dominer les autres à un moment déterminé de l'Histoire d'un groupe social donné. Si ce principe de non-contradiction est nuisible c'est principalement pour deux raisons, l'une pratique et l'autre politique. Il détermine, en effet, les pratiques de production discursives interindividuelles à ne pas tolérer la contradiction ou la plurivocité, alors qu'elles sont non seulement inévitables, mais surtout bénéfiques dans les systèmes de productions sociaux et culturels. De plus, il fait passer pour normaux et inévitables les rapports de forces rhétoriques, idéologiques, en somme politiques, qui dominent ces pratiques de production discursives interindividuelles, en leur conférant une forme de pseudo-légitimité logique. C'est ainsi que celui ou ceux qui produisent un discours contredisant les définitions idéelles dominantes sont d'emblée placés du côté du faux ou de l'erreur, selon un mécanisme pseudo-logique simple. Les définitions dominantes, parce qu'elles sont dominantes précisément, sont des Vérités. La contradiction de la Vérité est nécessairement fautive. Les définitions contradictoires émergentes sont donc elles-mêmes nécessairement fautes ;

- la compréhension téléologique du devenir historique induite par le schème surdéterministe développé dans la *Métaphysique*. Nous montrerons en quoi

cette compréhension est erronée, mais avant de poursuivre il importe de rappeler une fois encore la fonction idéologique et politique que cette compréhension remplit. Si l'Histoire est surdéterminée et se produit dans une direction précise avec un but précis, il est entendu que le présent se produit non seulement de la seule et unique manière possible (*i.e.* les forces et les rapports de production passé et présent sont nécessaires), mais surtout que chacun doit accepter ce présent tel qu'il est puisqu'il ne peut pas être autrement.

La *Métaphysique* est donc, en définitive, continuellement ponctuée de démonstrations qui établissent la validité des concepts et des lois ontologiques d'après des observations de la logique du langage lui-même ; logique, à laquelle ces concepts et ces lois sont abusivement identifiés.

Par exemple :

On ne peut pas ramener, à l'infini, la quiddité à une autre définition plus haute dans son expression. La définition prochaine est plus définition que celle qui suit ; or ce dont le premier terme n'existe pas, le suivant n'existe pas non plus.¹

Bien entendu, cette codification et cette légitimation des déterminations causales linéaires et temporelles du langage, par leur identification à la structure de l'Être lui-même, ne sont pas légitimes. L'Être ou, pour le dire plus justement sans avoir à recourir à cette idée générale et abstraite, l'ensemble des forces et des rapports de forces physiques tels qu'ils produisent des formes matérielles et idéelles, historiques et métastables, sont antagoniques et entretiennent des relations de codéterminations.

Si le langage veut décrire ces forces réelles, leurs rapports réels, et les formes réelles que ceux-ci produisent, il doit donc signifier lui aussi ces antagonismes et ces relations de codétermination.

Cela passe, entre autre, par l'abandon de ces idées *idéalistes* (*i.e.* projetant sur le réel, et au détriment de celui-ci, des qualités abstraites et idéalisées du langage qui sont dites ontologiques alors qu'elles ne sont, au mieux, que logiques) de l'essence, de

¹ Aristote, *Métaphysique*, *op. cit.*, p. 65.

la substance, de premiers principes, de principes, ou encore de la dernière instance et de détermination en retour, qui ne sont que des formes d'expression atténuées et dialectiques de l'idée de principe(s).

L'idée de principe ne peut être utilisée telle quelle dans la théorie matérialiste historique, puisque ce qui est au fondement des processus de production ontologiques, physiques, biologiques, humains, sociaux et culturels, c'est un ensemble d'antagonismes qui entretiennent des relations dynamiques et, plus particulièrement, dialectiques. Si l'on s'en tient à cela, l'idée de dernière instance est dénuée de toute signification, puisque il n'y a que des rapports de forces antagoniques et complémentaires, *de qualité égale*, qui se complexifient dans le temps suivant ces mouvements dialectiques. Pourquoi cette idée est-elle néanmoins utilisée dans cette théorie ? La réponse est simple. Elle est utilisée parce que théoriquement Marx et ses héritiers *dérivent* les idées, les représentations ou ce que les hommes disent et s'imaginent, de leurs rapports matériels réels. Cette dérivation n'est légitimée par aucun fait réel, si ce n'est par le désir proprement langagier de Marx de s'inscrire contre le langage idéaliste, et de remplacer les principes idéalistes par des "principes" matérialistes, pour décrire l'Histoire des systèmes de production humains. Mais ces "principes", ou cette « détermination en dernière instance » du matériel sur l'idéal, n'en est pas une. Les forces et les rapports de force humains sont d'emblée codéterminés matériellement, affectivement et idéellement.

Ces deux derniers constats (d'une part, de l'illégitimité d'une compréhension hyper-déterministe de l'Histoire qui ne décrit pas l'Histoire passée, présente et à venir telle qu'elle est réellement à la fois déterminée et indéterminée, et, d'autre part, de l'illégitimité d'une compréhension des processus historiques par les idées de la détermination en dernière instance et en retour) n'entretiennent pas seulement une relation logique. L'illégitimité de chacun d'eux est, en effet, déterminée par le même phénomène historique réel, à savoir l'Histoire elle-même, telle qu'elle est toujours déjà déterminée/indéterminée par le jeu des antagonismes physiques, biologiques, humains sociaux et culturels.

3.5.2 Esquisse propédeutique d'une théorie générale du mouvement déterminé/indéterminé de l'Histoire des systèmes de production sociaux et culturels

Pour comprendre cette dernière affirmation, qui ne sera pas rigoureusement démontrée mais seulement explicitée dans ce travail, il importe de revenir au dialogue que nous avons engagé *avec*, et *entre*, Marx et Freud.

Si l'on retire à leurs discours théoriques ces deux idées idéalistes de la détermination en dernière instance – de l'économique sociologique, pour l'un, et, de l'économique psychique, pour l'autre –, et de la détermination en retour – de l'idéologique vers l'économique sociologique, pour l'un, et, de la civilisation (Kultur) vers l'économique psychique, pour l'autre –, se découvre alors leur complémentarité réelle.

Les relations dialectiques entre ces trois relations dynamiques, α) la relation de l'homme à la Nature, β) de l'homme à sa nature, Ω) et des hommes entre eux, qui détermine tous les processus historiques de production de la société sont, en effet, pensées partiellement par chacun d'eux. Pour Marx, l'antagonisme fondamental qui détermine l'Histoire humaine se définit par la relation dialectique entre α) la relation de l'homme à la Nature, Ω) et des hommes entre eux. Le terme intermédiaire de la relation β) de l'homme à sa nature n'est pas traité dans sa théorie. Pour Freud, l'antagonisme fondamental qui détermine l'Histoire humaine se définit par la relation dialectique entre la relation Ω) des hommes entre eux et β) de l'homme à sa nature (pulsionnelle). Le premier terme de la relation α) de l'homme à la Nature n'est traité que très partiellement dans quelques passages de *L'avenir d'une illusion*, de *Totem et Tabou* et de *Malaise dans la culture*.

Il est possible de proposer une représentation topique, extrêmement simple, de ces trois relations dynamiques, antagoniques et dialectiques.

| | | |
|---|--|---|
| Relation de l'homme à sa nature (Dedans) | Relation des hommes entre eux (Dedans/Dehors) | Relation des hommes à la Nature (Dehors) |
|---|--|---|

En respectant cette représentation topique, il est du même coup possible de constater visuellement, et rationnellement, la complémentarité entre la théorie de Freud et de Marx.

| | | | |
|-------|--|---|--|
| Freud | Relation de l'homme à sa nature (Dedans) | Relation des hommes entre eux (Dedans/Dehors) | \emptyset^1 |
| Marx | \emptyset | Relation des hommes entre eux (Dedans/Dehors) | Relation des hommes à la Nature (Dehors) |

Ces trois relations déterminent trois antagonismes fondamentaux et proprement humains qui produisent, par leur travail, toute l'Histoire des systèmes de production sociaux et culturels.

Notre hypothèse pour expliquer le processus de production de cette Histoire est la suivante.

La première forme préhistorique de ces antagonismes produit une *quantité* de forces et de rapports de forces excédant la capacité matérielle et idéale des préhominidés à les transformer *qualitativement* en forces utiles et utilisées par leurs groupes présociaux. Cette quantité de forces et de rapports de forces inutilisables génère un désordre menaçant la production et la reproduction des ces trois relations. Ce désordre se manifeste dans les pratiques, matérielles et idéelles, engagées par les forces productives dans ces trois systèmes de relations antagoniques.

Tous les dispositifs sociaux et culturels qui sont produits au cours de l'Histoire par ces forces productives ont pour fonction d'élaborer collectivement des systèmes de médiations matériels et idéels entre chacune de ces relations antagoniques.

Par exemple, l'outil (la pierre taillée, l'arme, la charrue, etc.) produit une médiation entre le corps de l'homme, tel qu'il est d'emblée en relation antagonique avec d'autres hommes, et avec la Nature qu'il transforme.

¹ Ce symbole désigne l'impensé de chacune de ces deux théories.

L'outil pour produire l'outil produit à son tour une médiation entre le corps de l'homme, tel qu'il est d'emblée en relation antagonique avec d'autres hommes, et avec ces outils par lesquels il transforme la Nature. Et ainsi indéfiniment.

De la même manière, la représentation idéale (l'image endophasique, les représentations collectives, les idées, les mots, etc.) produit une médiation entre la psyché de l'homme, les hommes entre eux, et la Nature qu'ils transforment, qui entretiennent des relations complémentaires et antagoniques.

À son tour, le langage écrit produit une médiation entre ces représentations idéelles, la psyché de l'homme, les hommes entre eux, et la Nature qu'ils transforment. Et ainsi indéfiniment.

Ces dispositifs de médiations matériels et idéels, sociaux et culturels, ont une double fonction :

- *subdiviser* indéfiniment la quantité de forces et de rapports de forces inutilisées et incontrôlables pour la transformer qualitativement en quantités de forces et de rapports de forces utilisables et contrôlables. L'outil, par exemple, n'est qu'une infime partie de forces et de rapports de forces *matériels* agencés par un dispositif matériel métastable qui est utilisable et contrôlable. De la même manière, les représentations idéelles ne sont qu'une infime partie des forces et des rapports psychiques agencés dans un dispositif psychique métastable qui est utilisable et contrôlable ;
- produire et reproduire cette subdivision pour produire un système social et culturel qui transforme (*i.e.* contrôle et utilise) le maximum de forces et de rapports de forces naturels, suivant le principe économique de la dépense de forces minimales pour le contrôle et l'utilisation de forces maximales ;
- en définitive, pour subdiviser les forces et les rapports de forces antagoniques de telle sorte à les transformer qualitativement en antagonismes contrôlables par le système de production social.

Chacune de ces subdivisions est déterminée par un dispositif de médiation spécifique matériel ou idéal, et par les pratiques d'utilisation et de contrôle de ces dispositifs. Les pratiques d'utilisation et de contrôle de ces dispositifs éprouvent

matériellement la quantité de forces antagoniques qui opère dans les relations dont ce dispositif assure la médiation. Chacune des nouvelles subdivisions (ou dispositifs de médiation) est produite par cette pratique pour diminuer cette quantité de forces antagoniques.

Elle s'intercale entre les dispositifs de médiations antagoniques qui les précèdent, qui la détermine réciproquement à se produire en pratique.

Par exemple :

Relation des hommes entre eux/Relation de l'homme à sa nature ou à son ça

Relation des hommes entre eux/*Interdit matériel*/Relation de l'homme à sa nature ou à son ça

Relation des hommes entre eux/*Interdit/Répression idéelle*/Relation de l'homme à sa nature ou à son
ça

Relation des hommes entre eux/*Interdit/Répression /Refoulement*/Relation de l'homme à sa nature ou à
son ça

Relation des hommes entre eux/*Interdit/Répression /Refoulement/Surmoi*/Relation de l'homme à sa
nature ou à son ça

Relation des hommes entre eux/*Interdit/Répression /Refoulement/Surmoi/Identification*/Relation de
l'homme à sa nature ou à son ça

Relation des hommes entre eux/*Interdit/Répression /Refoulement/Surmoi/identification/Moi*/Relation
de l'homme à sa nature ou à son ça

Etc.

Ou encore :

Relation des hommes entre eux/moyens de production idéels et matériels/Relation de l'homme à la Nature

Division de la relation des hommes entre eux/division des produits du travail/division des moyens de production /Division de la relation matérielle et idéale de l'homme à la Nature

Relation des hommes entre eux/Rapports de production/Idéologie de la redistribution égalitaire des produits du travail/redistribution égalitaire des produits du travail/forces productives/division des moyens de production /Division de la relation de l'homme à la Nature

[Rupture]

Relation des hommes entre eux/Rapports de production/Idéologie de la redistribution inégalitaire des produits du travail/redistribution inégalitaire des produits du travail/forces productives/division des moyens de production /Division de la relation de l'homme à la Nature

Relation des hommes entre eux/Rapports de production de Classes/Idéologie de Classe/redistribution inégalitaire de Classe des produits du travail/forces productives/division de Classe des moyens de production /Division de la relation de l'homme à la Nature

Relation des hommes entre eux/Appareil d'État/Rapports de production de Classes/Appareil Idéologique d'État/Idéologie de Classe/redistribution inégalitaire de Classe des produits du travail/Appareil répressif d'État/forces productives/division de Classe des moyens de production /Division de la relation de l'homme à la Nature

Relation des hommes entre eux/Appareil d'État/Rapports de production de Classes/Appareil Idéologique d'État/Idéologie de Classe/propriété privée/redistribution inégalitaire de Classe des

produits du travail/Appareil répressif d'État/forces productives/division de Classe des moyens de production /Division de la relation de l'homme à la Nature

Etc.

Ce n'est-là qu'un aperçu très partiel des processus historiques de production de dispositifs de médiations sociaux et (ou) culturels, considérant que :

- cette division des forces productives se produit par une multiplication des professions intermédiaires et des professions spécialisées (qui ne sont pas présentées ici) ;
- ou encore, cette division des moyens de production se produit par une multiplication des outils de production (qui ne sont pas représentés ici) ;
- ou enfin, cette division de la relation à la Nature se produit par une multiplication des relations de transformation de la Nature (qui ne sont pas représentés ici).

Ce qui nous intéresse, c'est seulement d'indiquer un mouvement général.

Les systèmes de production sociaux et culturels déterminent l'organisation, ainsi que la production et la reproduction de l'organisation de ces dispositifs de médiations matériels et idéels.

Si l'idéologie remplit une fonction créative dans ce processus de production historique des systèmes de production sociaux et culturels c'est parce que la création de nouveaux dispositifs de médiations matériels et idéels n'est pas seulement déterminée matériellement. Le meilleur exemple, à notre sens, est ici une fois encore le projet communiste *imaginé* par Marx ou le projet psychanalytique *imaginé* par Freud. Ces nouveaux dispositifs de médiations entre les rapports de production et les forces productives pour le premier, et les forces productives et leurs psychés pour le second, ont été produits idéellement avant de l'être matériellement.

Ce passage de l'idéal au matériel, d'un dispositif de médiation social théorique à un dispositif de médiation social pratique, est déterminé historiquement par le choix matériel et idéal collectif de ces dispositifs au détriment d'autres. Le projet théorique

d'un système de production communiste a été, en effet, produit en pratique, par des hommes réels et concrets, qui ont retenus ce modèle d'organisation sociale au détriment d'autres options théoriques. De même pour le projet psychanalytique.

Il n'y a pas, dans ce cas, de causalité temporelle linéaire. Les révolutionnaires de 1917 ont pris le contrôle de l'Appareil d'État, après avoir effectué un choix théorique et idéologique, qu'ils ont généralisé et réalisé en pratique par le contrôle de cet Appareil. Les membres de l'Association Psychanalytique Internationale ont pris le contrôle d'un certain nombre d'Appareils Idéologiques d'État, après avoir effectué un choix théorique et idéologique, qu'ils ont généralisé et réalisé en pratique par le contrôle de ces Appareils. L'Histoire montre que ce contrôle, s'il s'est effectivement produit historiquement en pratique, n'était pas nécessaire mais contingent ; par l'échec de la première révolution de 1905, ou par la non-réception des thèses psychanalytiques, lors des premières années de leur exposition.

Ici, nulle surdétermination de l'Histoire, ni détermination en dernière instance de l'économique sur l'idéologique ou inversement, ni, d'ailleurs, de détermination en retour de l'un sur l'autre. Seulement une codétermination de l'Histoire déterminée/indéterminée de l'idéal et du matériel.

N'est-ce pas parce que précisément la matériel et l'idéal (ou le culturel) sont d'emblée codéterminés que l'Histoire n'est ni surdéterminée, ni nécessaire, ni téléologique ?

4 LE SYSTÈME DE PRODUCTION DE DISCOURS PHILOSOPHIQUES

Le système de production culturel ou idéologique est le système de codes-signifiés des systèmes de production sociaux, qui assure – par les pratiques déterminées d’encodage et de décodage, qu’il détermine à se produire d’une *même* manière déterminée chez la majorité des individus :

- 1) la reproduction mémétique des rapports de production pulsionnels, économiques, politiques, culturels, techniques, etc., et ce quel que soit le système de production social, historique et topique, considéré.

Réciproquement ce système de production culturel ou idéologique assure, par les pratiques déterminées/indéterminées d’encodage, de décodage, de codification et de recodification qu’il détermine à se produire d’une manière *différenciée* chez une minorité d’individus qui les engagent :

- 2) la production idéale, imaginaire et créatrice, de nouveaux rapports de productions *possibles*, qu’ils soient pulsionnels, économiques, politiques, culturels, ou techniques, etc., qui pourront être, ou ne pas être, collectivement retenus et expérimentés en pratique.

Il importe de préciser que, bien entendu, cette minorité d’individus, créant idéellement de nouveaux rapports de production possibles, est simultanément déterminée à produire et à reproduire à l’identique les rapports de production dominants du système de production social auquel ils appartiennent.

Il faut aussi relever que, réciproquement, la majorité des individus qui reproduisent collectivement de même opérations pratiques d’encodage et de décodage des systèmes de codes-signifiés socialement dominants, produisent individuellement, dans les espaces sociaux intimes et privés, un certain nombre de pratiques de codification (par exemple, les règles singulières de la famille telles qu’elles sont formulées par les parents) et de recodification (par exemples, les opinions

individuelles originales). À la différence des opérations pratiques de transformation du langage engagées par la minorité des forces culturelles productives, ces opérations engagées par la majorité des forces productives sont, dans la plupart des cas, destinées à s'exprimer seulement dans les relations intimes ou privées.

Pour assurer ces deux fonctions prioritaires, pour le système de production social, les forces productives du système de production culturel ou idéologique produisent, par des pratiques spécifiques, des dispositifs de médiation culturels. C'est-à-dire des systèmes de codes-signifiés¹, et plus précisément :

- des objets symboliques (mât-totémique, masques magiques, retables, statues et icônes religieuses, etc.) ;
- des œuvres d'arts (sculpture, tableaux, morceaux de musique, romans, pièces de théâtre, poèmes, etc.) ;
- des discours scientifiques (discours des sciences de la Nature et des sciences techniques) ;
- des discours sémantiques savants² (discours des Sciences humaines et sociales, des Arts, Lettres et Langues, et de la philosophie) ;
- et des discours idéologiques, juridiques, politiques et économiques.

Ces dispositifs de médiation culturels permettent de garantir la reproduction des moyens matériels, individuels et collectifs, d'élaboration, de contrôle et d'utilisation :

- des quantités de forces et de rapports de forces, antagoniques et matériels, de la Nature ;
- ainsi que celles, matérielles, pulsionnelles et idéelles, de l'ensemble des systèmes de production sociaux et culturels.

¹ Les systèmes de production culturels ne produisent spécifiquement que les systèmes de codes-signifiés des dispositifs de médiations culturels. Dans la plupart des cas, ce ne sont pas ces systèmes, ni les forces productives qui y travaillent, qui produisent les supports matériels et la diffusion matérielle de ces systèmes.

² Les discours sémantiques savants définissent théoriquement le *sens* des signifiants qu'ils décodent, encodent, et recodifient (cf. *infra* 3.1.1).

Le système de production philosophique, déterminé à la fois comme système de production social et culturel, assure à l'égard du système de production social les mêmes fonctions générales que les autres systèmes culturels.

Néanmoins, il assure ces deux fonctions sociales, d'une certaine manière déterminée, et c'est en cela qu'il est un système de production culturelle spécifique. C'est-à-dire un système qui se distingue, entre autres, des systèmes de production culturels des Arts, des Lettres, des Langues, des Sciences Humaines et Sociales, des Sciences de la Nature, du droit, du discours politique et économique, ou encore, des sciences techniques des moyens de production.

Aussi, parce que les systèmes de productions culturels assurent ces deux fonctions sociales par la production et la reproduction de dispositifs de médiations culturels, le système de production philosophique assure :

- la reproduction mémétique des rapports de production sociaux *et* culturels, par des dispositifs de médiations culturels spécifiques ;
- et, la production créatrice des rapports de production sociaux *et* culturels, par des dispositifs de médiations culturels spécifiques.

Ces dispositifs de médiation culturels spécifiques sont les systèmes de codes-signifiés spécifiquement philosophiques ; c'est-à-dire les discours philosophiques écrits et oraux eux-mêmes.

Ainsi, pour définir la spécificité du système de production philosophique, et sa fonction sociale spécifique pour le système de production culturelle ainsi que pour le système de production social, ce sont les discours philosophiques écrits et oraux qu'il faut définir.

Cette définition doit déterminer :

- ce qu'est qu'un discours philosophique, en tant que *produit* objectif, déterminé et fini. Il ne suffit pas, en effet, de savoir que c'est un système de codes-signifiés spécifique, encore faut-il établir quelles sont les déterminations discursives objectives qui produisent cette spécificité ;
- ce qui spécifie son mode de production pratique ;

- ce qui distingue ce produit de tous les autres produits du même type (*i.e.* les systèmes de codes signifiés discursifs artistiques, sémantiques savants, scientifiques, juridiques, économiques et politiques), et cela tant du point de vue des ses déterminations matérielles internes, que de celui des ses déterminations matérielles relationnelles ou externes. Ce n'est pas seulement, en effet, ce qu'il est en tant que produit qui le distingue de tous les autres produits des systèmes de production culturels, c'est aussi ce qu'il fait, et ce qu'il fait faire aux forces productives qui le consomment.

4.1 LE DISCOURS PHILOSOPHIQUE EN TANT QUE PRODUIT OBJECTIF, DÉTERMINÉ ET FINI

Pour établir la définition objective du *type* de produits spécifiques que produit le système de production philosophique, il ne suffit pas de dire que ce système produit des systèmes de codes-signifiés linguistiques philosophiques ou, pour le dire autrement, des discours philosophiques. Il faut aussi préciser quelles sont les déterminations objectives que l'ensemble de ces discours ont en commun. Celles-ci sont au nombre de treize : 1) le système de codes-signifiés *sémantiques* savant, 2) la reconnaissance de la plurivocité, 3) l'élaboration d'une stratégie discursive pour annuler la plurivocité et pour légitimer le désir de Vérité, 4) la prétention à l'univocité, 5) la refondation, 6) la néologie, 7) la situation rituelle, 8) la discrimination négative généralisée, 9) la systématisation, 10) la prescription normative, 11) l'universalisation, 12) la rhétorique philosophique, et 13) l'imaginaire social.

4.1.1 *Le système de codes-signifiés sémantiques savant*

Le discours philosophique n'est pas seulement un système de codes-signifiés linguistiques et idéologiques, mais aussi un système de codes-signifiés sémantiques.

La pratique de formulation sémantique produit le *sens* des signifiants d'un système de codes-signifiés, que ces signifiants renvoient à des réalités matérielles (les forces, les moyens, les rapports, et les produits d'un système de production donné, qu'il soit social ou culturel, ainsi que les forces et les rapports de forces physiques de la Nature) ou idéelles (les idées, les concepts, les représentations imaginaires, les récits, etc.).

Le sens désigne, ici, la synthèse signifiante :

- de la signification normative et sociale ou *idéologique*, déterminée par le système général de codes-signifiés du langage (tel qu'il se présente, entre autres, dans les dictionnaires) lui-même produit par les systèmes de production sociaux et culturels. C'est-à-dire, produit par des forces productives telles

qu'elles sont déterminées, d'une part, à collaborer dans des rapports de production historiques donnés et, d'autre part, à reproduire collectivement ces rapports de production par des pratiques mémétiques de décodage, d'encodage, et de codification des systèmes de codes-signifiés idéologiques ;

- *et*, de la signification anomique, individuelle ou collective, d'emblée codéterminée par des représentants du retour du refoulé (des images, des fantasmes, des représentations imaginaires) ou des représentations de vécus subjectifs, telle qu'elle détermine elle-même ces représentations de manière simultanée.

Cette pratique de formulation se produit dans toute expérience commune de la production du sens d'un contenu de conscience endophasique¹, tel que : la représentation intime d'un souvenir, le sentiment subjectif de la sollicitude, la définition propre d'un projet existentiel, la compréhension personnelle de la mort, ou encore la définition singulière d'un concept générique, etc.

Elle se produit aussi, à chaque fois, qu'un individu ou un groupe d'individus, donnent un sens singulier à tel ou tel signifiant capable de prendre une valeur sémantique : les représentations générales et abstraites qu'elles soient matérialistes ou idéalistes, les sentiments collectifs, les projets de groupes, les concepts, les idées, les catégories logiques, etc.

Ces signifiants ne désignent, donc, jamais² réciproquement des objets matériels et (ou) utilitaires simples (un marteau, un volet, un cageot, une huitre, des mûres³,

¹ Du grec *endon* « en dedans » et *phasis* « parole ». – *Psychologiquement* : endophasique signifie propre au langage intérieur.

² Si ce n'est dans l'usage poétique du langage (cf. note suivante).

³ Les trois derniers exemples sont pris à dessein, parce qu'ils sont définis sémantiquement par Ponge dans *Le parti pris des choses*. Ces exemples-limites, qui ne démentent pas l'observation proposée ici, montrent que le sens articule effectivement une signification normative et des signifiés anomiques et subjectifs (images, souvenirs, représentations endophasiques individuelles, etc.). Par exemple, pour les mûres « Aux buissons typographiques constitués par le poème sur une route qui ne mène ni hors des choses ni à l'esprit, certains fruits sont formés d'une agglomération de sphères qu'une goutte d'encre remplit. Noirs, roses et kakis ensemble sur la grappe, ils offrent plutôt le spectacle d'une famille rogue à ses âges divers, qu'une tentation très vive à la cueillette. Vue la disproportion des pépins à la pulpe les oiseaux les apprécient peu, si peu de choses au fond leur reste quand du bec à l'anus ils en sont traversés. Mais le poète au cours de sa promenade professionnelles

etc.), ni même des manifestations ou des phénomènes matériels et historiques simples (le corps et les parties du corps, les dates, les années, et, de manière générale, toutes les conventions normatives d'un système de production donné).

Nous dirons, en synthèse, qu'*il y a production de sens dès-lors qu'un singifiant n'a pas, et ne peut pas, prendre immédiatement de signification univoque, parce que ce qu'il désigne n'est pas un phénomène matériel ou idéal qui possède une réalité pleinement indépendante des investissements affectifs conscients et pulsionnels inconscients, individuels et (ou) collectifs.*

Il importe de remarquer que la plupart de ces phénomènes désignés sémantiquement ne peuvent pas être directement observés, ni être directement montrés. Ce qui peut l'être, au contraire, ce sont les manifestations matérielles particulières que ces phénomènes déterminent.

Le meilleur exemple pour illustrer ce constat est la différence entre la signification et le sens d'un symptôme d'un trouble psychique. Alors que la signification désigne la matérialité observable et objective du symptôme, telle qu'elle est définie par un diagnostic qui l'identifie à un système de signes lui-même déterminé par et dans un système de codes-signifiés nosologiques (par exemple, le *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux* – entre autres, le DSM-IV –)¹, le sens désigne quant à lui son étayage subjectif conscient et inconscient, tel qu'il est défini par la *parole* sémantique du malade et interprété par le clinicien d'après un système de codes-signifiés sémantiques (entre autres, la théorie psychanalytique de Freud et de ses héritiers, ou la théorie de la psychologie clinique de Lagache² et de ses héritiers).

en prend de la graine à raison : "Ainsi donc, se dit-il, réussissent en grand nombre les efforts d'une petite fleur fragile quoique par un rébarbatif enchevêtrement de ronces défendue. Sans beaucoup d'autres qualités, — *mûres*, parfaitement elles sont mûres — comme aussi ce poème est fait." » (Francis Ponge, *Les mûres* in *Le parti pris des choses – suivi de Proèmes*, Paris, Gallimard, « nrf – Poésie/Gallimard », 1967, p. 37).

¹ Allen Frances, Harold-A. Pincus, Michael B. First *et al.*, *DSM-IV-TR – manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux*, Paris, Masson, 2003.

² Daniel Lagache, *Psychologie clinique et méthode clinique*, in *Œuvres – Volume II*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979, pp. 159-177.

Pour définir le sens d'un signifiant toute pratique de formulation sémantique produit une proposition prédicative¹.

"Liberté de la volonté" – voilà le mot dont on désigne cet état de plaisir multiple de celui qui veut, de celui qui ordonne et simultanément se pose comme identique à celui qui exécute, – qui, en tant que tel, jouit de triompher des résistances, mais juge par-devers soi que c'est sa volonté elle-même qui a véritablement surmonté ces obstacles.²

Cette proposition est typiquement une proposition sémantique, parce qu'on y retrouve, à la fois, un contenu de conscience endophasique (le sentiment subjectif du libre arbitre), son signifiant ("liberté de la volonté"), et la proposition prédicative qui les définit sémantiquement.

Les pratiques de production du sens sont à la fois déterminées comme :

- une opération de décodage de la signification normative et sociale, ou *idéologique*, déterminée par les rapports de production, et de la signification anomique et subjective, ou affective, déterminée par la relation que le désir du sujet entretient avec cette signification elle-même ;
- et d'encodage de la synthèse de ces significations normatives (*i.e.* idéologiques), et anomiques (*i.e.* pulsionnelles et affectives), dans une proposition sémantique qui en produit le sens.

Les discours sémantiques sont des systèmes de codes-signifiés linguistiques composés de propositions sémantiques.

Les discours sémantiques profanes sont ceux qui sont produits par les forces productives des systèmes de production sociaux en général, dont la tâche productive spécialisée n'est pas de produire des discours sémantiques.

Les discours sémantiques savants sont ceux qui sont produits par des forces productives spécialisées, dont la fonction sociale est précisément de produire ce type déterminé de discours.

¹ La proposition prédicative est celle où l'on attribue une propriété P (le « prédicat ») à un sujet S par le moyen d'un verbe (la « copule ») : par exemple « S est P », « S désigne P », « S signifie P ».

² Friedrich Nietzsche, *Par delà bien et mal*, trad. Patrick Wotling, Paris, Flammarion, « GF Flammarion », 2000, p. 66.

Ces discours sont ceux que l'on retrouve dans les Sciences Humaines et Sociales (la psychanalyse, la sociologie, l'ethnologie, la psychologie, l'économie, la politologie, l'Histoire, la géographie, etc.), les Sciences de la Créations des Arts, Lettres et Langues en général, ainsi que dans l'Histoire de la philosophie en particulier. À la différence des discours sémantiques profanes qui codifient les opérations pratiques d'encodage et de décodage en reproduisant les significations normatives produites par les rapports de production sociaux, les discours sémantiques savants procèdent à ces opérations de codification en reproduisant ces significations et en en produisant de nouvelles. En ce sens, les discours sémantiques savants produisent non seulement des opérations pratiques d'encodage, de décodage et de codification, mais surtout de *recodification*.

La pratique philosophique de production discursive, qui définit le *sens* des signifiants sociaux et génère de nouveaux signifiants – les néologismes – produit donc des systèmes de codes-signifiés philosophiques, par des pratiques déterminées d'encodage, de décodage, de codification *et* de recodification *sémantiques*.

4.1.2 *La reconnaissance de la plurivocité*

Cette première détermination du discours philosophique (comme système de codes-signifiés sémantiques synthétisant des opérations pratiques de reproduction des systèmes de codes signifiés idéologiques et de production, ou de *création*, de nouveaux systèmes de codes signifiés subjectifs) est codéterminée par la détermination de la plurivocité.

En principe, l'univocité désigne d'un point de vue linguistique le fait que chaque signifiant devrait avoir une seule et unique signification, ou que chaque signifiant sémantique devrait avoir un seul et unique sens, désignés par une seule et unique proposition prédicative, et cela quelles que soient les circonstances. C'est-à-dire, quel que soit le sujet qui utilise ce signifiant et produit cette proposition, quel que soit le moment où il en a l'usage, ou encore, quel que soit le sujet auquel il s'adresse.

À l'inverse, la plurivocité apparaît à chaque fois qu'une *signification originale* est produite pour définir le sens d'un signifiant sémantique.

Ce phénomène se manifeste, dans le discours philosophique écrit, de cinq manières :

- comme polysémantisme d'un même signifiant ;
- comme originalité des logiques du sens ;
- comme dynamique réactive ;
- comme constat inaugural ;
- ou comme différence de critères de Vérité.

La manifestation la plus évidente de ce phénomène dans le discours philosophique est le polysémantisme. Le polysémantisme désigne le fait qu'un discours produit une signification originale pour définir le sens d'un signifiant sémantique déterminé, tel que : Dieu, l'être, la nature, le bien, l'amour, l'âme, le beau, la conscience, le travail, l'intolérable, la justice, le droit, l'individu, le sujet, la création, etc. Cette signification originale est produite par des propositions sémantiques déterminées qui, pour définir un même sujet, proposent un prédicat différent de celui qu'établissent, en général, les propositions (idéologiques dominantes) couramment employées par la majorité des forces productives d'un système de production social donné, ou de celui qu'établissent, en particulier, l'ensemble des autres discours sémantiques savants.

Par exemple, pour le signifiant "mort" :

La mort n'est rien pour nous, car tout bien et tout mal réside dans la sensation ; or, la mort est la privation complète de cette dernière¹.

La mort ne saurait aucunement être attendue, [...] car elle n'est autre chose que la révélation de l'absurdité de toute attente, fut-ce justement de *son* attente.²

¹ Épicure, « Lettre à Ménécée » in *Épicure et les épicuriens*, trad. J. Brun, Paris, Presses Universitaires de France, 1964, p. 126.

² Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 619.

La mort « joue un rôle remarquable dans la vie ; l'idée de la mort est le ressort des lois, la mère des religions, l'agent secret ou terriblement manifeste de la politique, l'excitant essentiel de la gloire et des grandes amours – l'origine d'une quantité de recherches et de méditations.¹

Ou encore pour le signifiant "liberté" :

La liberté est l'autonomie absolue [...] et le fondement de l'être.²

Est libre ce qui existe et agit par la seule nécessité de sa nature, et contraint, ce qui est déterminé par autre chose à exister et à agir selon une modalité précise.³

[La liberté c'est] le pouvoir qui appartient à l'homme de faire ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui.⁴

Chaque discours philosophique donne un sens original à chaque signifiant sémantique qu'il emploie. Mais il prétend réciproquement que le sens qu'il établit est univoque, parce qu'à la différence de tous les autres il est en principe le seul à être vrai.

Le polysémantisme n'apparaît donc pas lorsque l'on considère le discours en lui-même et indépendamment de tous les autres. Il se manifeste plutôt dans la description rapport objectif qu'un discours donné entretient avec l'ensemble des autres discours. Par conséquent, le polysémantisme philosophique n'est pas à proprement parler un fait intra-discursif, puisque son producteur affirme qu'il ne reconnaît qu'un seul et unique sens pour chaque signifiant sémantique qu'il emploie, mais au contraire un fait interdiscursif qui ne se manifeste que dans de la comparaison des divers discours philosophiques entre eux. *Il est possible de dire, en ce sens, que le polysémantisme est une des déterminations des rapports de production philosophiques.*

¹ Paul Valéry, « *La peur des morts* » in *Œuvres*, (T. 1), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1957, p. 958.

² Jean-Paul Sartre, *Situations*, (Vol. I), Paris, Gallimard, 1947, p. 334.

³ Baruch Spinoza, « *Lettre LVIII à Schuller* » in *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, p. 1251.

⁴ Karl Marx, *La question juive*, in *Pages choisies*, trad. M. Rubel, Paris, Rivière, p. 165.

Cette dernière remarque est essentielle, parce qu'elle définit l'une des déterminations les plus spécifiques de ce type de discours, qui la distingue de tous les autres discours sémantiques religieux, politiques, et savants.

Il importe de relever que, dans ce type de discours, ce n'est pas seulement quelques signifiants sémantiques qui sont polysémantiques mais bien plutôt la quasi-totalité d'entre eux.

La majorité de ces signifiants sont nécessairement le produit d'un sens usuel renié, d'un sens philosophique traditionnel refoulé, et enfin d'un sens subjectif et original revendiqué. Ce dernier étayage du sens subjectif se produit, sur les bases de ces deux premiers étayages usuels et philosophiques du sens, par leur *reprise* et leur dépassement.

La définition du signifiant "être", chez Heidegger, est tout à fait représentative de ce dernier constat. Ce signifiant est, tout d'abord, défini comme négation de la compréhension usuelle qui le pose en tant que « concept le plus général et le plus vide »¹. Il est ensuite défini, par Heidegger dans la *Lettre au révérend père Richardson*, dans la continuité de la signification produite par Aristote, et en rupture avec celles établies par les discours philosophiques appartenant à la tradition de la *metaphysica generalis*.

L'ontologie médiévale, surtout dans les courants thomistes et scotistes, a multiplié les discussions sur l'être *sans arriver à en clarifier les principes*. Et [...] finalement Hegel [...] *laisse tomber le problème* [...] de l'unité de l'être face à la multiplicité des catégories de la réalité. [...] Cet examen a rendu clair que, *toute réponse à la question de l'être fait défaut*.²

Il est enfin établi par une proposition prédicative sémantique originale revendiquant une nouvelle signification, c'est-à-dire un nouveau prédicat, qui refoule explicitement les compréhensions philosophiques traditionnelles de l'Être.

¹ Martin Heidegger, *Être et temps*, *op. cit.*, p. 25.

² Martin Heidegger, *Lettre au révérend père Richardson* in *Questions III et IV*, trad. Hervier, Paris, Gallimard, « Tel », 1976, p. 341.

Ereignis ne signifie pas une déclinaison nouvelle dans la suite des interprétations de l'être – déclinaison qui, au cas où elle tiendrait debout, représenterait une continuation de la métaphysique.¹

Tous les néologismes étant des signifiants polysémantiques, cette première manifestation du phénomène de la plurivocité est déterminée par la pratique de production discursive de la néologie, sur laquelle nous reviendrons².

La plus grande majorité des discours philosophiques pensent le réel historique, et donc *a fortiori* chaque phénomène déterminant l'Histoire réelle, en produisant des discours non-contradictaires qui suivent une continuité logique. L'exigence de système³ astreint le philosophe à produire chacun de ses nouveaux discours en accord avec ceux qu'il a produit auparavant, afin qu'ils contribuent – tous à leur manière – à développer une seule et même logique théorique, ou, pour le dire plus précisément, (puisque leur discours est sémantique), une seule et même logique du sens.

Cette logique du sens est traditionnellement déterminée par des principes simples ou complexes. Entre les discours des diverses traditions philosophiques, les signifiants désignant ces principes sont eux-mêmes plurivoques. Les discours ontologiques établissent ainsi l'Être comme Le Principe par excellence ; les discours théologiques, Dieu ; les discours philosophico-sociologiques, la société ; les discours matérialistes historiques, les antagonismes entre la relation matérielle de hommes entre eux et des hommes avec la Nature qu'ils transforment ; les discours psychanalytiques, l'inconscient ; les discours existentialistes, la liberté ; les discours nominalistes, le langage, etc.

Cette plurivocité ne se limite pas à cette divergence de principes, dans la mesure où les discours philosophiques appartenant à un même "courant de pensée" (tel que la mystique rhénane, le positivisme logique, l'ontologie phénoménologique, le matérialisme historique, etc.) produisent des propositions prédicatives différentes pour

¹ Martin Heidegger, *Temps et Être* in *Questions III et IV*, *op. cit.*, p. 221.

² Cf. *infra* 3.1.6.

³ Cf. *infra* 3.1.9.

définir les mêmes principes que ceux qu'ils partagent avec les autres discours philosophiques appartenant au même mouvement qu'eux.

Dans trois pensées existentialistes, telles que celles de Camus, de Sartre et de Gabriel Marcel, si c'est toujours la liberté humaine qui est établie comme principe, elle est néanmoins à chaque fois définie par des propositions prédicatives différentes. Ces propositions signifient elles-mêmes une conception originale des principales déterminations qui produisent ce principe. Camus affirme ainsi que la liberté est principalement déterminée par l'*absurde*, et par l'indépassable vanité de la vie qui se révèle dans le silence déraisonnable du monde. Sartre prétend au contraire qu'elle se définit par son rapport constitutif à la néantisation. Alors que Gabriel Marcel établit qu'elle se constitue originellement dans la participation à l'être divin. De la même manière, si c'est toujours Dieu qui est posé comme principe dans des pensées théologiques, telles que celles de Maître Eckhart, de Berkeley et de Kierkegaard, aucune d'elles n'affirment néanmoins les mêmes propositions pour définir ce principe. Maître Eckart présente un Dieu qui est parce qu'il connaît, autrement dit un Dieu dont le trait fondamental est le connaître (*intellegere*). Berkeley pense Dieu par et dans le présumé de l'immatérialisme, alors que Kierkegaard le définit tel qu'il advient dans l'existence concrète et libre du sujet.

Cette différence, de principes entre les traditions philosophiques, et de propositions prédicatives pour définir un même principe au sein d'un même mouvement philosophique (telles qu'elles expriment une conception singulière des principales déterminations qui caractérisent ce même principe), apparaît aussi dans les schèmes de hiérarchisation temporelle.

La plurivocité se manifeste par ailleurs dans le discours philosophique écrit comme dynamique réactive¹. Chaque discours philosophique exprime des jugements de discrimination négative, à l'égard des autres discours, qu'ils soient écrits ou parlés, philosophiques ou sociologiques, psychanalytiques ou simplement profanes, etc. Mais ce n'est jamais exactement le même jugement de discrimination qui est formulé. Dans

¹ Cf. *infra* 3.1.8.

un jugement de ce type, il s'agit de se distinguer des autres philosophes par la négation de la validité aléthique de leurs pratiques discursives. Ainsi, en fonction du discours philosophique considéré la définition de cet autre est toujours différente. Chez Kant, ces autres désignent tous les philosophes qui le précèdent, excepté lui-même. Chez Hegel, ces autres désignent tous les philosophes excepté lui-même, c'est-à-dire qu'il désigne aussi du même coup Kant. Chez Nietzsche, ces autres désignent chaque philosophe excepté lui-même, c'est-à-dire qu'il désigne aussi Kant et Hegel, etc.

La plurivocité se manifeste dans les constats inauguraux¹, produits par la majeure partie des discours philosophiques, du phénomène de la plurivocité, tel qu'il domine historiquement l'ensemble² des productions discursives sémantiques humaines.

Elle se manifeste, enfin, dans les logiques du sens aléthiques, c'est-à-dire dans les critères et les méthodes qui ont pour fonction de garantir la production d'un discours vrai, et réciproquement de liquider cette plurivocité.

Il y d'abord le *polysémantisme* qui détermine le signifiant "vérité" lui-même. Il peut être défini comme *intuition*, et plus précisément chez Spinoza comme « norme de soi-même et du faux »³, ou encore chez Malebranche comme évidence *tyrannique*.

On ne peut refuser la Vérité sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de la raison, c'est-à-dire sans ressentir qu'on fait mauvais usage de sa liberté en n'y consentant pas.⁴

Elle peut être aussi définie, dans la philosophie scolastique de Saint Thomas d'Aquin, comme adéquation et plus exactement comme *adaequatio rei et intellectus*. Elle peut être définie, par ailleurs, comme cohérence logique (Wittgenstein, Carnap, Blanché), comme valeur (Nietzsche), comme *alèthéia*, c'est-à-dire comme « non-

¹ Cf. *supra* 3.1.3.

² L'ensemble des productions humaines de discours sémantiques religieux, politiques, des sciences humaines et sociales, des sciences de la création artistiques et des langues, ou profanes sont eux aussi plurivoques. L'élaboration langagière de cette plurivocité constitue l'un des facteurs déterminants de ce qui distingue un type de discours sémantique de tous les autres (cf. *infra* 3.2).

³ Baruch Spinoza, *Éthique*, (II, 43, Scolie, « *Veritas normas sui et falsi est* »).

⁴ Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité – Tome 2*, (livre VI), Paris, Vrin, 1962, p. 159.

occultation »¹ (Heidegger), comme « un événement qui annonce ce qui sera, ou plutôt prépare notre action sur ce qui va être »² (Bergson), ou encore, comme « ce coup d'audace qui choisit l'incertitude objective avec la passion de l'infini »³ (Kierkegaard), etc.

Cette plurivocité caractérise, de la même manière, les méthodes pour produire cette Vérité : la méthode maïeutique et heuristique de Platon, la méthode sceptique des pyrrhoniens, la méthode introspective de Saint Augustin, la méthode du doute hyperbolique de Descartes, la méthode criticiste de Kant, la méthode extatique de Schelling, la méthode phénoménologique de Husserl, la méthode ontologique de Heidegger, la méthode du matérialisme dialectique de Marx et d'Engels, la méthode psychanalytique de Freud, etc.

Si, pour découvrir la vérité, Heidegger, par exemple, ne choisit pas la même méthode d'investigation que les philosophes du Cercle de Vienne, il est inévitable qu'il ne produise pas la même vérité qu'eux, et qu'il évalue différemment les discours vrais et les discours faux. C'est ainsi que les philosophes du Cercle de Vienne, et plus particulièrement Carnap⁴, considèrent, réciproquement, que la métaphysique heideggérienne n'est pas vraie (telle qu'elle est exprimée, entre autres, dans *Qu'est-ce que la métaphysique*⁵), et qu'elle est même, plus que cela, l'expression symptomatique d'une pensée erronée, illogique, verbeuse, obscure, dénuée de toute signification et vide de sens⁶.

¹ Martin Heidegger, *Alèthéia* in *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, « Tel », 1980, p. 313.

² Henri Bergson, *Vérité et réalité*, Paris, Flammarion, 1968, p. 15.

³ Søren Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. M. Petit, Paris, Gallimard, 1949, p. 134.

⁴ Cf. Rudolf Carnap, *Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage* in *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, dir. A. Soulez, Paris, P.U.F., « Philosophie d'aujourd'hui », Paris, 1985, pp. 153-179.

⁵ Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique* in *Questions I et II*, trad. Corbin et Munier Paris, Gallimard, « Tel », 1990, pp. 23-84.

⁶ Ce qui est extrêmement intéressant dans ce cas, comme le relève Antonia Soulez dans « *que reste-t-il* » de la philosophie après le dépassement de « toute la métaphysique » ? Carnap et Heidegger (in *Le Cercle de Vienne – Doctrines et controverses*, Paris, L'Harmattan, « Épistémologie et philosophie

4.1.3 L'élaboration d'une stratégie discursive explicite pour dépasser la plurivocité et pour légitimer le désir de Vérité

Cette reconnaissance philosophique de la plurivocité qui se manifeste matériellement, objectivement, et historiquement entre les discours philosophiques, les détermine à produire une stratégie discursive explicite pour :

- d'une part, nier et dépasser cette plurivocité ;
- et, d'autre part, légitimer réciproquement le désir philosophique de Vérité.

Même si ces stratégies sont à chaque fois produites d'une manière originale par les discours philosophiques, elles peuvent néanmoins toutes être ramenées à deux types de structures discursives.

L'orientation dogmatique et l'orientation sceptique désignent chacune de ces deux structures discursives (ou logiques du sens) qui déterminent ces stratégies.

L'orientation dogmatique a été adoptée par presque tous les discours philosophiques : entre autres, ceux d'Héraclite, de Platon, d'Aristote, de Saint Augustin, de Descartes, de Spinoza, de Hegel, de Schelling, de Marx, de Husserl, de Heidegger, de Sartre, etc.

La description de trois de ces discours permet de définir les déterminations qui structurent la logique du sens dogmatique.

Le discours philosophique, dont on a coutume d'attribuer la paternité à Héraclite d'Éphèse, est l'un des premiers à produire cette logique.

Ce discours commence par poser le constat du phénomène général de la plurivocité.

des sciences », pp. 149-168) c'est que la négation du sens des énoncés pseudo-logiques produits par Heidegger dans *Was ist Metaphysik* par la démarche vérificationniste et physicaliste engagée par Carnap est contradictoire. Elle remplace en effet un sens transcendant et métaphysique, déterminé par une « tonalité affective » (*Befindlichkeit, Stimmung*) par laquelle « on passe au-delà de l'existant dans son ensemble » (Heidegger, *Question I et II, op. cit.*, p. 67), par un sens immanent et physique déterminé matériellement comme l'expression subjective « d'une attitude devant la vie » (Carnap, cité par A. Soulez, *ibid.*, p. 157). Cette contradiction, où un fait similaire (la détermination affective, ou plus exactement pulsionnelle, qui codétermine toute pratique de production du sens) est dit de deux manières différentes, indique la limite et la continuité entre le sens et la signification : sans étayage affectif la signification n'a pas de sens...

Alors que le discours vrai est universel, les nombreux vivent en ayant une pensée comme une chose particulière.¹

Ce constat objectif est expliqué par l'hypothèse suivante. Les discours sémantiques sont plurivoques parce qu'ils expriment des jugements faux.

Les hommes ne pensent pas les choses telles qu'ils les rencontrent ni, en étant instruit, ne les connaissent mais il leur semble.²

Les hommes se sont trompés dans la connaissance des choses visibles, à peu près comme Homère qui fut le plus sage de tous les Grecs.³

Réciproquement, ce discours prétend qu'un discours sémantique Vrai peut être produit. Il aura les mêmes qualités que la Vérité. Il sera à la fois unique, univoque, et universellement valable.

Le discours héraclitéen affirme qu'il est lui-même ce discours Vrai.

Pour autant, il ne se présente pas comme l'expression de la pensée personnelle d'Héraclite, mais tout au contraire comme l'expression discursive impersonnelle de la Vérité.

Il est sage, que tous ceux qui ont écouté, *non moi mais le discours* conviennent que tout est un.⁴

Enfin, ce discours philosophique annonce qu'il doit immédiatement s'imposer à la raison de chaque individu, parce qu'il définit la Vérité que tous les hommes sages ne peuvent en principe que reconnaître et reprendre à leur propre compte dans le règne idéal et universel de la sagesse.

Une sage raison gouverne le tout à travers tout.¹

¹ Héraclite, *Fragments*, (Fragment 7), trad. Marcel Conche, Paris, Presses Universitaires de France, « Épiméthée », 1986, p. 57.

² *Ibid.*, (Fr. 5), p. 52.

³ *Ibid.*, (Fr. 28), p. 111.

⁴ *Ibid.*, (Fr. 1), p. 23. Nous soulignons.

La même logique est suivie dans le discours de Kant. Bien entendu, elle est exprimée par une langue, des propositions, et des signifiants, différents. Néanmoins, elle est structurée de la même manière. À cela s'ajoute qu'à la différence de celle qui est produite par Héraclite (qui s'intéresse indifféremment à tous les discours sémantiques), elle ne s'intéresse qu'au seul type des discours sémantiques philosophiques et *métaphysiques*.

Dans un premier temps, la plurivocité entre les divers discours de ce type est constatée.

Quant à mettre ces adeptes d'accord dans leurs assertions, [l'Histoire de la philosophie métaphysique] en est encore tellement éloignée qu'elle est plutôt une arène, qui semble très proprement destinée à exercer ses forces en des combats de parade, et où aucun champion n'a jamais su se rendre maître de la plus petite place et fonder sur sa victoire une possession durable.²

Ses effets néfastes sont recensés.

La raison humaine a cette destinée particulière [...] d'être accablée de questions qu'elle ne peut écarter ; car elles lui sont proposées par la nature de la raison elle-même, mais elle ne peut non plus y répondre.³

La métaphysique ne cesse de tâtonner dans le vide et de divaguer étourdiment.⁴

Dans un deuxième temps, cette plurivocité est comprise comme la conséquence d'une incapacité structurelle des discours sémantiques (précédant celui de Kant) à définir et à transmettre, la vérité.

Jusqu'ici la raison humaine a seulement fait fausse route.⁵

¹ *Ibid.*, (Fr. 64), p. 241.

² Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, pp. 44-45.

³ *Ibid.*, p. 30.

⁴ *Ibid.*, p. 54.

⁵ *Ibid.*, p. 45.

Dans un troisième temps, la possibilité de produire un discours vrai qui liquiderait cette plurivocité est affirmée¹.

Enfin, dans un dernier temps, Kant produit ce discours vrai.

Cette logique du sens a également structuré la stratégie discursive engagée par Auguste Comte pour liquider la plurivocité et légitimer sa prétention à produire une Vérité rigoureuse.

L'exemple rapporté ici, présente un passage dans lequel cette logique est produite pour résoudre le problème des divergences d'opinions qui ont cours dans le domaine de la psychologie philosophique.

Nous retrouvons, une fois encore, ce premier moment du constat de la plurivocité.

Depuis deux mille ans que les métaphysiciens cultivent ainsi la psychologie, ils n'ont pu encore convenir d'une seule proposition intelligible et solidement arrêtée. Ils sont, même aujourd'hui, partagés en une multitude d'écoles qui disputent sans cesse sur les premiers éléments de leur doctrine. *L'observation intérieure* engendre presque autant d'opinions divergentes qu'il y a d'individus croyant s'y livrer.²

Il est supposé, une fois de plus, que cette plurivocité détermine et aliène l'ensemble de ces discours psychologico-philosophiques parce qu'ils sont tous faux. Et si ces discours savants sont tous faux c'est, d'après Comte, parce qu'ils ont utilisé une méthode d'investigation, à savoir « la contemplation directe de l'esprit par lui-même », qui ne pouvait que les induire en erreur.

Comte propose pour y remédier une nouvelle méthode d'analyse psychologique qui sera en mesure :

De découvrir par l'usage bien combiné du raisonnement et de l'observation les lois effectives des phénomènes [psychologiques], c'est-à-dire leurs relations invariables de succession et de similitude.³

¹ *Ibid.*, p. 50.

² Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, Leçon I, Paris, Garnier, 1922, p. 69.

³ *Ibid.*, p. 63.

Dans un dernier temps, il produit lui-même son discours conformément à cette méthode.

Trois faits peuvent être remarqués suite à la présentation de ces trois exemples :

- cette logique du sens que nous avons qualifié de dogmatique se développe toujours en quatre temps. 1) Elle commence par constater que la plurivocité aliène les discours sémantiques profanes et (ou) savants. 2) Elle affirme que cette plurivocité apparaît entre ces diverses formes de discours sémantiques parce qu'ils sont tous faux¹. 3) Cette logique promet de régler le problème de cette plurivocité en délivrant la vérité aux hommes. 4) Elle prétend, dans un dernier temps, que le discours philosophique qui le produit est, à la fois, le dépositaire et le garant de cette vérité ;
- cette logique du sens est la même quel que soit le type de discours philosophique dogmatique, et quel que soit le champ discursif plurivoque qu'il considère. Ces trois discours présentent, en effet, une même structure logique pour liquider ce problème tel qu'il apparaît, respectivement, dans les discours sémantiques en général (Héraclite), dans les discours philosophiques métaphysiques (Kant), ou dans les discours de la psychologie philosophique en particulier (Comte) ;
- cette logique produit et légitime un radical renversement de valeurs. Quels que soient le lieu et l'époque considérés, le phénomène de la plurivocité régit et entrave la production des discours sémantiques qu'ils soient profanes ou savants. Par ailleurs, les discours philosophiques qui revendiquent la vérité, l'universalité, et l'univocité, finissent toujours par se montrer comme ce qu'ils sont. C'est-à-dire comme l'expression rationalisée d'une *pensée* codéterminée

¹ Le raisonnement qui détermine une telle affirmation est simple. La vérité est unique, univoque et universellement valable. Il n'y a donc qu'un seul discours qui peut, en principe, être vrai. À cela s'ajoute que la vérité doit s'imposer d'elle-même à tout esprit raisonnable. En ce sens, s'il avait effectivement existé un seul discours sémantique *vrai*, il aurait dû depuis bien longtemps s'imposer, au détriment de tous les autres, à tous les individus. Or tous les discours sémantiques ont connu le même destin. Ils sont tôt ou tard remis en question par d'autres. Aucun d'eux n'est donc effectivement valable d'un point de vue universel et transhistorique. Ce qui signifie, réciproquement, qu'aucun d'eux n'est jamais parvenu, ni à produire, ni à définir, ni à transmettre la Vérité.

par des systèmes de codes-signifiés relatifs et historiques, et des opinions affectives propres à un sujet. La compréhension que cette logique propose de ces deux phénomènes, que sont la plurivocité et la vérité d'un discours, est donc manifestement en contradiction avec les faits historiques. La plurivocité n'est pas un accident ; elle est nécessaire. La prétention à l'univocité ne précède pas un discours sémantique nécessaire, mais un discours historique et contingent.

L'Histoire des discours philosophiques en particulier, et des discours de l'ensemble des sciences humaines en général, montre que cette logique participe à la pérennisation du problème de la plurivocité. Elle légitime le désir de vérité vécu par des forces productives qui se persuadent d'être les seules à pouvoir produire et diffuser la Vérité. Comme, réciproquement, ces forces sont intimement persuadées d'avoir raison, elles se permettent à leur tour de contredire les discours produits par les forces productives qui les ont précédées. De la même manière, suivant cette même logique, ces discours se trouvent à leur tour discutés par les discours qui les suivent et ainsi indéfiniment, de telle sorte que chaque nouvelle prétention à la Vérité augmente la plurivocité, au lieu de la liquider comme elle prétend le faire.

La logique du sens qui caractérise l'orientation sceptique comprend, quant à elle, le phénomène de la plurivocité comme intrinsèquement et indépassablement lié aux discours sémantiques profanes et savants en général, ainsi qu'aux discours philosophiques en particulier.

Cette orientation sceptique n'a été suivie que par une toute petite minorité des discours philosophiques. Les seuls discours à avoir emprunté la logique du sens sceptique sont ceux produits par Pyrrhon et ses disciples, ou par Nietzsche et ses héritiers.

La description de deux de ces discours permet de définir cette logique.

Le discours produit par Pyrrhon est certainement l'un des tous premiers à avoir élaboré cette logique pour résoudre le problème de la plurivocité. Elle a ensuite été reprise et appliquée dans les discours de ses disciples, par exemple par Sextus Empiricus dans les *Esquisses pyrrhoniennes*.

De la même manière que la logique du sens dogmatique, la logique du sens sceptique commence par établir le constat du phénomène de la plurivocité.

Certains ont déclaré qu'ils avaient découvert le vrai, d'autres ont nié qu'il puisse être saisi, d'autres cherchent encore. Ainsi pensent l'avoir trouvé ce que l'on appelle dogmatiques, au sens propre, par exemple les partisans d'Aristote et d'Épicure, les stoïciens et quelques autres ; ont soutenu qu'il concerne les choses insaisissables les partisans de Clitomaque et de Carnéade et les autres académiciens ; continuent de chercher les sceptiques ». Elle se poursuit encore par un recensement des divers effets néfastes que cette plurivocité induit. Il n'est pas possible, par exemple, de décider à quel philosophe il faut accorder sa confiance, car comme il l'affirme « le platonicien, dira, [...] « à Platon », l'épicurien « à Épicure », et de même pour les autres, et comme ils sont ainsi dans des dissensions indécidables, ils nous ramèneront ainsi à la suspension de l'assentiment -l'ἐποχή-¹.

Pour ce qui est de l'étape suivante, elle se démarque radicalement de la logique du sens dogmatique. Au lieu de supposer que tous les discours sémantiques se contredisent parce qu'ils sont faux, elle explique leur discordance par l'incapacité du langage à dire ce que sont les contenus de conscience endophasiques, ainsi que par l'impuissance de la raison à les penser. C'est là ce que s'efforcent de démontrer les livres II et III des *Esquisses* en dénonçant l'insuffisance de toutes les structures logiques (le syllogisme -II, 14-, l'induction -II, 15-, les définitions -II, 16-, les divisions -II, 17-) et de tous les concepts (la Cause -III, 4-, le repos -III, 17-, le lieu -III, 18-, le temps -III, 19).

Cette logique suppose ensuite qu'il est important de produire un discours sémantique pour prévenir et protéger les hommes contre les propos mensongers que les autres philosophes ont produits au cours de l'Histoire.

Ce discours *thérapeutique* est, enfin, produit.

La même logique est suivie dans le discours de Nietzsche.

Le constat de la plurivocité est sans cesse renouvelé, et traverse son discours de part en part. Il est toujours déjà présent lorsqu'il s'agit d'art, de volonté, et de puissance, et se retrouve comme il se doit à chaque fois qu'il est question de vérité.

¹ Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. P. Pellegrin, Paris, Seuil, « Points Essais », 1997, p. 103. Voir aussi II, 5 [37].

Prendre la vérité au sérieux ! Que de choses différentes les hommes entendent par ces mots !¹

Les effets de cette plurivocité sont recensés.

Cette plurivocité est expliquée par une incapacité du langage à dire ce qui est.

Tout événement nous est au fond inexplicable : nous pouvons seulement constater à chaque fois le décor où se donne le drame proprement dit.²

Elle est comprise comme le signe d'une impuissance de la raison à saisir cet au-delà que vise le langage. L'idée de la vérité se trouve du même coup dénoncée.

La vérité est une multitude mouvante de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes, bref, une somme de relations humaines qui ont été poétiquement et rhétoriquement haussées, transposées, ornées, et qui après un long usage, semblent à un peuple, fermes, coloniales et contraignantes : les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont.³

Le discours nietzschéen prévient les hommes contre tous les mensonges que le langage courant et les philosophes n'ont eus de cesse de leur faire par le passé.

Ces deux exemples permettent d'établir trois constats :

- La logique du sens sceptique ne se donne même pas la peine de distinguer qualitativement les types de discours sémantiques qui sont aliénés par le phénomène de la plurivocité. Pour elle ils sont tous indifféremment l'expression de pensées qui échouent à dire ce qui est, et qui se trompent sur leur propre compte en croyant pouvoir dire la vérité ;
- cette logique se développe en trois temps. 1°) La plurivocité est d'abord constatée. 2°) Elle est ensuite pensée comme étant l'effet d'une incapacité structurelle du langage à définir et à penser la réalité historique. 3°) Le discours sémantique, qui développe cette logique, s'assigne pour fonction *thérapeutique*

¹ Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, (§88), trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, « GF Flammarion », 1997, p. 138.

² Friedrich Nietzsche, *Le livre du philosophe*, trad. A. Kremer-Marietti, Paris, Flammarion, « GF Flammarion », 1991, p. 136.

³ *Ibid.*, p. 123.

- d'annoncer aux hommes cette incapacité du langage, et de les prévenir contre les mensonges que tous les discours sémantiques savants (entre autres les discours philosophiques) n'ont eus de cesse de leur faire au cours de l'Histoire ;
- cette logique reconnaît le caractère nécessaire de la plurivocité, mais elle est pessimiste, si ce n'est nihiliste, parce qu'elle dénie au langage le pouvoir de définir et de penser le sens de ce qui est.

Ce qui est difficile à accepter concernant son utilisation, c'est qu'elle rentre elle-même en contradiction avec le discours par lequel elle est affirmée. Ainsi Sextus Empiricus établit, par exemple, qu'il existe un Dieu indémontrable¹ alors qu'il a précédemment dénié tous les faits et toutes les idées de ce type². De la même manière Nietzsche reconnaît implicitement un pouvoir à son propre langage, à savoir celui de définir des idées, que réciproquement il refuse à tout langage.

En fait cette logique du sens est intenable *jusqu'au bout* par le discours philosophique. Car il est toujours traversé (consciemment ou inconsciemment) par le désir et la conviction d'établir des propositions vraies, ou, tout au moins, des propositions conformes aux faits qu'elles désignent et au sens qu'elles expriment. Il est toujours animé par cette foi affective en un langage capable de dire quelque chose de réel à propos du réel lui-même. Nietzsche, quoi qu'il en dise, est mû par cette foi, tout comme le sceptique de manière générale. Car dénoncer des jugements, en les présentant comme nécessairement faux, c'est encore et toujours prétendre dire la vérité sur ces jugements eux-mêmes³. C'est dire une vérité qui nie certes, mais une vérité néanmoins. Pour pouvoir assumer cette logique jusqu'au bout il faudrait abandonner la foi en le langage et en la raison. Il faudrait même, plus que cela, faire vœu de silence tant auprès des autres qu'à l'intérieur de soi-même, et s'y tenir...

¹ Sextus Empiricus, *Esquisses Pyrrhoniennes*, *op. cit.*, III, 3, [2].

² *Ibid.*, I, 11, [21].

³ A ce propos l'attitude discursive adoptée par Nietzsche dans le 94^{ème} paragraphe de *La volonté de puissance* est tout à fait éclairante.

Or le langage qui rend entre autres choses possible la pratique de formulation sémantique est trop important pour le philosophe (parce que c'est-là son moyen de production) pour qu'il puisse ainsi se condamner à s'en défier.

4.1.4 La prétention à l'univocité

La prétention à l'univocité est la détermination par laquelle le discours philosophique prétend liquider le phénomène de la plurivocité, tel qu'il opère dans l'Histoire de la philosophie, et qu'il est reconnu par l'ensemble des forces productives de ce système de production social et culturel. Cette prétention joue un rôle absolument essentiel dans l'architecture générale de ce type de discours, parce qu'elle constitue le fondement psychoaffectif qui détermine l'ensemble des pratiques de production discursives du philosophe, et articule logiquement l'ensemble des déterminations de son discours.

La prétention à l'univocité se caractérise par un postulat théorique abstrait et idéaliste, ainsi que par la prétention et la prescription que ce postulat légitime. Ce postulat théorique établit qu'il est possible, effectivement, d'exprimer en acte un discours sémantique univoque. Réciproquement, cette prétention, toujours produite et revendiquée par le discours philosophique *en son nom propre*, assure qu'il est lui-même, *à la différence de tous les autres*, un discours univoque. Ce discours univoque doit, en droit, être reconnu comme tel par l'ensemble des forces productives des systèmes de production sociaux.

Cette prétention, exprimée explicitement par l'ensemble des discours philosophiques, est non-réaliste. C'est-à-dire qu'elle est non-réalisable en théorie tout autant que non-réalisée en pratique.

Ce premier constat historique objectif s'explique par le fait que les discours philosophiques, produits par des forces productives déterminées dans des rapports de production déterminés d'un système de production déterminé, ne produit qu'une univocité *intra-discursive* qui est d'emblée codéterminée comme plurivocité *extra-discursive*.

Cette plurivocité qui détermine les rapports de production sémantiques d'un discours philosophique se prétendant univoque avec d'autres discours philosophiques différents, voire contradictoires, se prétendant eux-aussi univoques, n'est pas accidentelle mais nécessaire. Elle est déterminée par le système de production de discours philosophiques, dont la fonction pour le système de production culturel en particulier et social en général est de produire des discours sémantiques savants plurivoques. C'est-à-dire des discours qui créent à chaque fois de nouveaux rapports de production idéels ou théoriques possibles qui seront, ou ne seront pas, expérimentés en pratiques par des forces productives plus ou moins nombreuses.

Un discours univoque est un discours qui réalise la qualité discursive imaginaire de l'univocité.

L'univocité est un principe logique suivant lequel, chaque fonction grammaticale doit s'exprimer par un seul signe, et chaque signe exprimer une seule fonction.¹

Le discours philosophique entretient à la fois un rapport intrinsèque avec lui-même tel qu'il est dans sa propre économie interne, et à la fois un rapport extrinsèque avec ce qui est extérieur à lui-même dans l'économie externe : la réalité historique des forces, des rapports, des moyens et des systèmes de production sociaux et culturels. Les rapports intrinsèques du langage sont linguistiques, alors que ses rapports extrinsèques sont sémiotiques pratiques. En ce sens, l'univocité elle-même se définit d'une part linguistiquement, et d'autre part sémiotiquement. Si d'un point de vue linguistique cette univocité se produit effectivement *dans* le discours philosophique (les signifiant gardent, pour la plupart d'entre eux, une seule et même signification), d'un point de vue sémiotique pratique elle ne se produit pas matériellement *par* le discours philosophique *dans* les systèmes de production sociaux et culturels (les significations et les propositions sémantiques produites dans le discours philosophique sont divergentes et contradictoires avec celles produites par les autres discours sémantiques profanes, savants, religieux, politiques ou économiques).

¹ Jacques Vendryes, *Le langage, introduction linguistique à l'histoire*, Paris, Albin Michel, « Bibliothèque de synthèse historique », 1934, II, V.

La prétention à l'univocité entretient un lien très étroit avec le désir philosophique de vérité. La vérité est traditionnellement définie comme unique, objective, nécessaire, indivisible, universelle et intemporelle. Ces déterminations sont aussi celles de l'univocité qui est, elle aussi en principe, atomique, valable pour tous, et transhistorique.

Néanmoins vérité et univocité ne signifient pas exactement la même chose, dans la mesure où la vérité est une qualité du langage descriptif, alors que l'univocité est une qualité du langage prescriptif. La vérité désigne l'adéquation *théorique* entre ce qui est et ce qui en est dit ; l'univocité désigne plutôt l'adéquation *pratique* entre ce qui est dit et la manière dont il faut le dire pour respecter cette adéquation.

Chaque producteur de discours philosophiques prétend qu'il a réussi – lui à la différence de tous les autres, comme en témoigne la répétition de la plurivocité dans l'Histoire de la philosophie, en particulier, et des discours sémantiques savants, en général – à découvrir la Vérité et à exprimer un discours univoque. Ce discours univoque devrait être repris tel quel par les forces productives des systèmes de production sociaux contemporains et à venir.

Le philosophe n'ignore pas néanmoins que d'autres producteurs de discours philosophiques ont, avant lui, affirmés exactement la même chose. Il n'ignore pas non plus que, malgré cela, ces autres producteurs ont produit des discours, des propositions et des signifiants sémantiques différents de ceux qu'il emploie lui-même pour définir les forces, les rapports, les moyens et les systèmes de production sociaux et culturels. Il a conscience que ce fait, concret et objectif, est philosophiquement problématique, parce qu'il dément la validité et la viabilité du postulat abstrait et idéaliste de l'univocité. Mais ce démenti n'entraîne pas l'abandon de ce postulat. Il détermine au contraire sa répétition, ainsi que celle de la prétention à l'univocité et du désir philosophique de vérité, qui continuent tous à légitimer, chacun à leur manière, les pratiques discursives d'universalisation, de discrimination négative généralisée et de

prescriptions idéologiques imaginaires et émergentes (*i.e.* les prescriptions aléthiques, épistémiques, déontiques, et intersubjectives)¹.

4.1.5 La refondation

Ces trois déterminations du discours philosophique – la plurivocité, le désir philosophique de vérité et la prétention à l'univocité – déterminent un geste discursif de rupture, théorique et pratique, du discours philosophique à l'égard des discours philosophiques qui le précèdent ou lui sont contemporains. Ce geste discursif de rupture – la refondation –, qui est déjà contenu dans ces trois premières déterminations, s'accompagne généralement d'un geste antagonique et complémentaire, la situation rituelle².

Cette refondation est caractérisée tout à la fois par :

- une activité de refonte théorique ;
- une réforme méthodologique ;
- la production d'un discours sémantique philosophique singulier et distinct des autres discours philosophiques³ ;
- et la prétention présentée par ce discours de remplacer tous les autres.

Chaque discours philosophique écrit produit un certain nombre de *nouveaux* principes théoriques, tel que le concept d'« idéologie » ou de « classe » chez Marx, celui de « dialectique » chez Hegel, de « limite » (*grenze*) et de « noumène » chez Kant, ou encore de « substance » chez Spinoza.

Ces principes nouveaux, contrairement à ce que l'on pourrait croire, sont toujours les produits plus ou moins élaborés de matériaux conceptuels traditionnels préexistants. Le concept de « classe » et de luttes des classes, par exemple, existe déjà avant que Marx ne l'utilise et le réforme.

¹ Cf. *infra* 3.1.10.

² Cf. *infra* 3.1.7.

³ Cette production originale s'accompagne de la redéfinition des signifiants philosophiques traditionnels et par la création de nouveaux signifiants : respectivement, les néologismes significationnels et formels. (Cf. *infra* 3.1.6).

Maintenant, en ce qui me concerne, ce n'est pas à moi que revient le mérite d'avoir découvert l'existence des classes dans la société moderne, pas plus que la lutte qu'elles s'y livrent. Des historiens bourgeois avaient exposé bien avant moi l'évolution historique de cette lutte des classes et des économistes bourgeois en avaient décrit l'anatomie économique. Ce que j'ai apporté de nouveau, c'est :

1. de démontrer que l'existence des classes n'est liée qu'à des phases historiques déterminées du développement de la production ;
2. que la lutte des classes mène nécessairement à la dictature du prolétariat ;
3. que cette dictature elle-même ne représente qu'une transition vers l'abolition de toutes les classes et vers une société sans classes.¹

Ce qui détermine la nouveauté de ces concepts c'est plutôt les liens théoriques et langagiers inédit qu'ils instituent entre deux concepts traditionnels. La dialectique telle qu'elle est pensée par Hegel², par exemple, n'est rien de plus que le produit d'une mise en relation du concept logique traditionnel de dialectique, avec celui de l'ontologie.

De la même manière ce qu'il y a de foncièrement neuf dans la compréhension heideggérienne de la technique c'est la relation qu'il institue pour expliquer cette dernière, telle qu'elle se produit dans l'horizon de l'être³ lui-même défini par le système de codes-signifiés de son discours philosophique.

C'est cette opération intellectuelle, qui consiste à instituer une relation *inédite* entre deux concepts traditionnels, que désigne le terme de réorganisation théorique.

Si l'on suppose que tout concept signifie de manière réaliste ou renversée une et ou des déterminations des rapports de productions idéels et matériels des systèmes de production sociaux et (ou) culturels, voire ces rapports eux-mêmes, la fonction sociale de cette réorganisation théorique devient évidente : elle produit idéellement de

¹ Cf. Karl Marx, Lettre à Joseph Weydemeyer du 5 mars 1852 in *Études philosophiques*, Paris, Éditions sociales, 1961, p. 151.

² *I.e.* « Ce moment à la fois synthétique et analytique du *jugement*, en vertu duquel le général initial se définit lui-même comme étant l'autre de lui-même, peut-être appelé dialectique » (*Science de la logique*, t. IV, éd. Aubier, Paris, 1969, p. 557).

³ Martin Heidegger, *La question de la technique* in *Essais et conférences*, éd. Gallimard, coll. « Tel », trad. J. Préau, p. 45.

nouvelles déterminations possibles de ces rapports de production, voire de nouveaux rapports de production.

La nouveauté des principes théoriques qu'établit un discours donné tient seulement aux réorganisations théoriques que ce discours produit, et son caractère proprement *révolutionnaire* est seulement déterminé par l'intérêt social de ses réorganisations les plus remarquables et les plus inattendues.

Si ces réorganisations théoriques sont toujours constituées de matériaux idéels préexistants (*i.e.* tel ou tel signifiant prédéfini dans tel ou tel système de codes-signifiés linguistiques), les pratiques méthodologiques (ou épistémiques) que produit un discours philosophiques sont, quant à elles, radicalement novatrices et en rupture avec celles qui sont consignées dans la tradition philosophique¹.

Il y a la nouveauté de la méthode maïeutique et heuristique de Platon, celle de la méthode sceptique des pyrrhoniens, ou celle de la méthode introspective de Saint Augustin. Il y a aussi la nouveauté radicale de la méthode du doute hyperbolique de Descartes, ou celle de la méthode criticiste de Kant. Et il y a encore la nouveauté surprenante de la méthode extatique de Schelling, la nouveauté de la méthode phénoménologique de Husserl, ou celle de la méthode ontologique de Heidegger, etc.

Cette rupture s'opère à la fois par :

- un travail de sape des fondements des anciennes méthodes, comme celui qu'exécutent, entre autres, Sextus Empiricus dans les *Esquisses pyrrhoniennes*, Kant dans les *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Marx dans *Les Thèses sur Feuerbach*, Carnap dans *Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage*, etc. ;
- et, la définition d'une nouvelle conduite méthodologique de recherche de la vérité.

Le développement de ces réorganisations théoriques, et de ces réformes méthodologiques, produit de nouveaux signifiants, de nouveaux concepts, de nouvelles

¹ Il est très étonnant que Freud, qui est l'un des seuls penseurs à avoir constitué un principe théorique *radicalement* nouveau (l'inconscient), ait dû utiliser pour le découvrir une méthode aussi archaïque que l'hypnose (cf. *Un cas de guérison hypnotique avec des remarques sur l'apparition de symptômes sur l'apparition de la "contre-volonté"*).

théories, de nouvelles logiques du sens, qui tous à leur manière participent à fonder un nouveau système philosophique de codes-signifiés linguistiques réinterprétant intégralement la réalité historique.

Le discours philosophique, qui refonde un système de pensée, c'est-à-dire qui fonde de nouveau une *weltanschauung* en rénovant d'anciens concepts (qui ont eux aussi servi en leur temps à fonder des empires de sens), prétend supplanter tous les systèmes de pensée précédents. Il compte donc refonder aussi, par cet empire, le royaume de la vérité lui-même – ce royaume utopique dont le philosophe se rêve à la fois le seul maître, le seul héraut, le seul mainteneur, et dont il est le seul et unique protecteur.

4.1.6 La néologie

Cette dernière détermination de la refondation détermine la production de néologismes.

Il suffit d'ouvrir un quelconque livre de philosophie, et de considérer sans vraiment y porter attention, une page au hasard, un paragraphe, ou ne serait-ce même qu'une ligne parmi d'autres, pour constater que ce qui est écrit est composé d'un nombre important de mots, que non seulement la plus grande majorité des forces productives des systèmes de production sociaux n'ont pas l'habitude de rencontrer, mais surtout qu'elles ne connaissent pas.

Ces mots peuvent être des néologismes formels (tels que « l'ethnogenie » ou « L'ésemplasia » (*Ineinsbildung*) de Schelling, le « da-sein » heideggérien, etc.)¹. C'est-à-dire des mots nouvellement créés pour signifier des nouvelles significations.

¹ Entre autres exemples, dans ces deux propositions de Husserl : « La perception à ce se-relier par ceci qu'elle est apparition (pour parler *phansiquement* apparaître) de quelque chose », « La perception a un élément *phénoménologico-temporel* » (*Leçons sur la théorie de la signification*, trad. J. English. Paris, Vrin, « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 1995, p. 223), il s'agit de cet adverbe « *phansiquement* » et de cet adjectif « *phénoménologico-temporel* ». Ou encore dans cette définition de Kant : « le noumène [...] signifie [...] seulement la pensée de quelque chose en général où je fais abstraction de toute forme de l'intuition sensible » (*Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 226.) il s'agit bien entendu de ce nom commun-là, « noumène ».

Ces mots peuvent être aussi des mots rares appartenant depuis longtemps à la tradition philosophique¹. Empruntés à d'autres discours philosophiques écrits, ils sont généralement conservés dans leur langue originale (le grec, le latin, l'allemand, etc.). Il est d'ailleurs assez fréquent, au grand désarroi des lecteurs peu familiers du discours philosophique, que ces mots soient présentés dans le texte, sans aucune traduction correspondante.

Ces mots peuvent être enfin des titres d'ouvrages, ou des noms propres inconnus², établissant des réseaux de références implicites, dont l'intimité est une fois encore refusée au lecteur "profane".

Les manifestations récurrentes de cet ensemble de mots (les néologismes formels, les mots rares proprement philosophiques, les titres d'ouvrages, et les noms propres inconnus) indiquent une détermination supplémentaire qui se retrouve dans chacun de ces discours : la situation rituelle³.

Le recours quasi systématique du discours philosophique écrit à des néologismes, est lié au rapport très particulier que le philosophe entretient avec le langage usuel, et donc du même coup avec les systèmes de codes-signifiés linguistiques *communément* employés par les forces productives dans les systèmes de production sociaux.

¹ Entre autres exemples, dans cette proposition de Gilles Deleuze (*Différence et répétition*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 2000, pp. 186-187) : [...] pour l'imagination y a-t-il un *imaginendum*, un φανταστέον, qui soit aussi bien à la limite l'impossible à imaginer ? – pour le langage – y a-t-il un *loquendum*, silence en même temps ? », il s'agit de ces trois signifiants grecs et latins. Ou dans cette définition de Jean Hyppolite: « En appréhendant la mort, l'homme devient cette abstraction suprême qu'était l'intériorité de la nature, son néant, ce détachement de tout être-là » ; « L'être-pour-soi ne peut pas ne pas s'objectiver, il est toujours là dans le monde et l'individu est ce qu'est son monde » (*Logique et existence*, Paris, P.U.F., 1953, p. 283 et *sqq.*), il s'agit au contraire de ces réseaux de significations (l'intériorité de la nature, l'objectivation de l'être-pour-soi) hérités de la pensée hégélienne.

² Ce peut être, entre autres exemples, ces deux titres d'ouvrages dans les deux paragraphes suivants extraits de la *Somme logique* de Guillaume d'Ockham : « Pour définir le terme dans le premier livre I des *Premiers analytiques* [...] ; De même que Boèce dans son commentaire du *Peri hermeneias* [...] » (Première Partie, trad., J. Biard, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1985, pp. 4-5). Ce peut être encore ces trois noms propres que l'on rencontre dans ce passage de *Vérité et méthode* de Gadamer : « Parler comme Sedlmayr, à la suite de Baader et en se réclamant de Bollnow, [...] ce n'est pas non plus aller au delà d'une opposition dialectique » (trad. P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, Paris, Éditions du seuil, « L'ordre philosophique », 1996, p. 139).

³ Cf. *infra* 3.1.7.

Peut-être le philosophe utilise-t-il parfois des néologismes par complaisance et (ou) par affectation, mais c'est le plus souvent par nécessité qu'il les crée.

Le discours philosophique se propose généralement de définir des pratiques matérielles et idéelles communes (l'expérience du langage, de l'émotion esthétique, de l'angoisse de la mort, du sentiment de liberté ou d'obligation, de la vie inconsciente, du rapport intime à notre histoire, au divin, à l'infini, à l'éternel, à la vacuité, au ridicule, à notre pensée, à la technique, au travail, à l'autre, à la haine, à l'amour, etc.). *Mais réciproquement les logiques du sens produites par ce discours, se rapportent à ces pratiques – communes à l'ensemble des forces productives d'un système de production social donné – d'une manière toute différente de celle que ces forces productives ont communément l'habitude de produire et de reproduire.*

L'Allégorie de la caverne, présentée dans *La République*¹ de Platon, est l'une des manifestations du discours philosophique, dans laquelle ce mécanisme est le plus nettement visible. La logique du sens que cette allégorie présente parle du monde visible tel qu'il est communément perçu par les hommes. Mais elle affirme réciproquement que le philosophe ne voit pas ce monde tel qu'on le perçoit communément. Elle dit, en effet, qu'il a découvert que ce monde visible n'est qu'un monde d'illusions et de croyances erronées. Elle explique alors que grâce à l'expérience inaugurale de l'étonnement², le philosophe s'est affranchi de cette manière commune et imparfaite de voir le monde visible. Elle dit aussi, qu'en s'affranchissant de cette vision erronée et partielle du monde, le philosophe a eu accès à un monde supérieur (le « monde intelligible ») qui explique, et même justifie, ce premier monde visible.

¹ Platon, *La République*, (Tome II, Livre VII, 514a-517c), trad. E. Chambry, Paris, Les belles lettres, « Les grandes œuvres de la littérature classique », 1948, pp. 120-127.

² S'étonner, dont Platon disait (*Théétète*, 155d) que c'est « par dessus tout l'affect du philosophe [...] » revient *théoriquement* à s'arracher de notre mode habituel de représentation pour découvrir qu'il ne va pas de soi. C'est cela qui permet ensuite de le concevoir comme imparfait, et donc comme devant être réformé dans les plus brefs délais.

De la même manière, si l'on peut lire dans la *Rhétorique* d'Aristote que « la dialectique¹ [...] porte sur des questions qui sont à certain égard de la compétence commune à tous les hommes et ne requièrent aucune science spéciale »², on trouve néanmoins écrit dans la *Métaphysique* « que les premiers philosophes se livrèrent à la philosophie [en] poursuivant le savoir seulement en vue de la seule connaissance, et non à des fins utilitaires »³. La logique du sens de la première affirmation revendique qu'elle va parler d'une expérience commune. Mais la logique du sens de la seconde, prévient d'emblée que la manière qui sera employée pour décrire cette expérience sera toute différente de celle qu'on emploie communément pour le faire. Elle affirme, en effet, qu'elle va décrire cette expérience commune telle qu'elle apparaît du point de vue de celui qui veut connaître seulement pour connaître, et non pas du point de vue de celui qui recherche un savoir intéressé par ses possibles applications pratiques ; ce qui est là le mode de production de savoirs dominants des forces productives des systèmes de production sociaux.

Il faut remarquer que cette logique du sens qui prétend expliquer des pratiques communes, en rompant avec les logiques du sens (c'est-à-dire aussi des signifiants et des significations déterminées par les systèmes de codes-signifiés idéologiques dominants) que les forces productives ont coutume d'utiliser pour les expliquer, se retrouve dans chaque manifestation du discours philosophique écrit⁴.

¹ Il la définit (*Topiques*, Livre I, chap. 1, 100a) d'ailleurs comme l'art de raisonner à partir d'opinions généralement acceptées (« εὔλογος »).

² Aristote, *Rhétorique*, trad. M. Dufour, Paris, Gallimard, « Tel », 1991, (Livre I, 1354a), p. 16.

³ Aristote, *Métaphysique* A, 2 (982b 16-20).

⁴ Cf. C'est bien ce dont témoigne la rupture de Descartes avec les jugements communs dans la première partie du *Discours de la méthode* : « le plus grand profit que j'en retirais était que voyant plusieurs choses qui, bien qu'elles nous semblent fort extravagantes et ridicules, ne laissent pas d'être communément reçues et approuvées par d'autres grands peuples, j'apprenais à ne rien croire trop fermement de ce qui m'avait été persuadé que par l'exemple et par la coutume : et peu à peu je me libérais d'erreurs qui peuvent offusquer notre lumière naturelle, et nous rendre moins capable d'entendre raison. » (*op. cit.*, p.100). C'est encore ce que montre la rupture de Saint Augustin avec les croyances populaires dans *Les Confessions* : « malheur à toi fleuve de la coutume. [...] Et pourtant, ô fleuve infernal, on précipite dans tes eaux les fils des hommes, on paye pour qu'ils apprennent ces fables. Je n'accuse pas les mots, sortes de vases précieux et choisis, mais le vin d'erreur qui nous y étais versé par des maîtres ivres » (trad. J. Trabucco, Paris, Flammarion, « GF Flammarion », 1964, pp. 31-32.).

Ainsi retrouve-t-on cette même logique du sens dans *Être et temps*. Celle-ci prétend d'écrire l'expérience *commune*, ou « ontique »¹, de la « quotidienneté moyenne »². Mais au lieu de s'y rapporter *ontiquement*, et de manière « inauthentique », cette logique affirme réciproquement qu'elle va comprendre cette expérience par et dans une analyse *ontologique*. Et cette logique va encore plus loin, puisqu'elle prétend que c'est seulement cette analyse ontologique, qui est en *rupture radicale* avec la manière que cette expérience *ontique* a de se comprendre elle-même et de se rapporter à son monde environnant, qui peut espérer être en mesure d'expliquer cette expérience *ontique*.

À ce propos, Heidegger explique son usage très particulier du langage, par cette *nécessité* de décrire toute expérience *commune*, autrement dit toute expérience « ontique », d'une manière toute différente de celle qu'on a *communément* coutume d'utiliser pour cela. Lui, ce qu'il veut, c'est la comprendre ontologiquement.

Ainsi affirme-t-il, dans le 39^{ème} paragraphe d'*Être et Temps* :

Ce que l'expression aura de rude et de "disgracieux" dans les analyses qui vont suivre peut appeler la remarque suivante : une chose est de rendre compte narrativement de l'*étant*, une autre de saisir l'*étant* dans son *être*. Pour cette tâche-là, ce ne sont pas seulement les mots qui la plupart du temps manquent mais surtout la "grammaire".³

Pour décrire et définir cette expérience existentielle commune, à laquelle il se rapporte d'une manière toute différente de celle que les forces productives adoptent communément, il va donc employer des signifiants qui renvoient implicitement à ceux que ces forces productives ont coutume d'utiliser pour se rapporter à cette expérience, mais qui néanmoins signifient et marquent d'emblée par leur forme, ou leur nouvel usage, cette différence de rapport.

Comme l'a relevé Pierre Bourdieu :

¹ Cf. Première section « L'analyse fondamentale préparatoire du Dasein », et plus précisément les paragraphes 27, 34 et 51.

² Martin Heidegger, *Être et Temps*, *op. cit.*, p. 42.

³ *Ibid.*, p. 66.

Martin Heidegger procède en instituant un réseau de mots morphologiquement interconnectés à l'intérieur duquel un mot ordinaire, à la fois identique et transfiguré, reçoit une nouvelle identité : il appelle ainsi une lecture philologique et polyphonique, propre à évoquer et révoquer à la fois le sens ordinaire, à le suggérer tout en le refoulant [...] dans l'ordre de la compréhension [ontique] vulgaire et vulgairement "anthropologique".¹

Bien que, dans la communauté des philosophes, Heidegger doit certainement être le seul à avoir revendiqué l'emploi de ce procédé discursif, chacun de ses membres en fait usage.

Le discours philosophique ne peut plus utiliser les systèmes de codes-signifiés linguistiques communs (*i.e.* idéologiques dominants) :

- parce que, non seulement, il prétend se rapporter aux pratiques de production communes d'une manière toute différente de celle à laquelle les forces productives ont communément l'habitude de recourir ;
- mais surtout, parce que c'est précisément ce langage commun lui-même, qui est le moyen privilégié par lequel on se rapporte communément à ces pratiques de production communes, qui est censé tromper les forces productives dans leurs opérations de décodage et d'encodage sémantiques.

Pour rompre avec cette manière commune, de comprendre les pratiques matérielles et idéelles des forces productives, et pour rendre en même temps manifeste à son lectorat cet acte de rupture, le philosophe réforme son usage de la langue. Il procède alors à une *recodification* systématique des systèmes de codes-signifiés linguistiques qu'il utilise, qui tout en révoquant explicitement les systèmes de codes-signifiés linguistiques communs doit pouvoir les évoquer implicitement. Sans cela, en effet, le philosophe ne pourrait être compris par ses lecteurs. Car ses lecteurs, en tant que forces productives sociales qui utilisent les systèmes de codes-signifiés idéologiques dominants ne peuvent comprendre un nouveau langage s'il ne fait pas implicitement, au moins, référence à ce système linguistique.

¹ Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Les Éditions de Minuit, « Le sens commun », 1988, p. 89.

C'est cette pratique discursive de recodification de signes linguistes que désigne le terme de néologie. La néologie se signale dans le discours philosophique par le recours à des néologismes formels (de nouveaux signifiants) ou significationnels (un signifiant existant défini par une nouvelle signification). Il est entendu que les néologismes significationnels, qui donnent une nouvelle signification à un mot déjà existant sont plus difficiles à repérer.

La néologie est aussi employée lorsque des termes rares appartenant de longue date à la tradition philosophique, à savoir des néologismes existant depuis bien longtemps, sont convoqués. Dans ce cas-là, comme ces signifiants prétendent eux aussi expliquer une pratique de production matérielle ou idéale commune pour les forces productives sociales, d'une manière toute différente de celle à laquelle elles ont communément coutume de recourir dans leurs expériences de décodage et d'encodage sémantiques, il est compréhensible que ces signifiants néologiques traditionnels soient employés par les philosophes. Car c'est bien là l'une des principales fonctions que chaque philosophe donne à sa propre pratique de production discursive : recodifier les signifiants communs (*i.e.* idéologiques dominants) qui signifient des pratiques de production communes d'une nouvelle manière possible.

4.1.7 *La situation rituelle*

L'emploi de signifiants philosophiques rares (de nouveaux néologismes formels ou significationnels, des néologismes appartenant à la tradition discursive philosophique, des concepts en langue d'origine, etc.), est avec l'emploi de titres d'ouvrages et des noms propres inconnus aux non-initiés, constitutif de cette septième détermination, dont nous avons déjà parlé : la situation rituelle.

Ces trois formes de signifiants (noms propres inconnus, termes rares, titres d'ouvrages) sont toujours déjà présents dans la tradition philosophique avant même qu'un philosophe ne se mette à les reproduire dans son propre discours philosophique.

La tradition philosophique, écrite mais aussi orale, universitaire mais aussi scolastique, est garante de la signification conventionnelle de ces signifiants qui se

définissent dans des systèmes de codes-signifiés linguistiques *hétérogènes*. Il n'est jamais innocent pour un philosophe d'en faire usage. En les employant il fait nécessairement référence à cette tradition-là. Il se situe d'une certaine manière déterminée et identifiable par rapport à elle, et, surtout, il se situe de cette manière déterminée en elle. En effet, en fonction des systèmes de codes-signifiés linguistiques auxquels il emprunte tel ou tel signifiant, il s'inscrit de manière explicite dans la continuité respectueuse, et (ou) iconoclaste, d'une tradition philosophique déterminée.

Ainsi, d'une part, l'auteur d'un discours philosophique peut reconnaître cette tradition et décider de s'inscrire en elle.

Lorsque Heidegger emploie, dans les *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, les concepts proprement philosophiques qu'Aristote a produits ou a lui-même empruntés à la tradition de la philosophie antique, il se situe manifestement par rapport à la tradition philosophique. Il montre, par là, à quel point il lui reconnaît le pouvoir de l'aider dans l'élaboration de sa propre pensée philosophique et de son propre discours sémantique.

Pour un présent dont la conscience historique est précisément un élément constitutif, une telle appropriation préoccupée de l'histoire [de la philosophie] signifie comprendre, c'est-à-dire non pas simplement prendre connaissance de, sur le mode de la constatation, mais répéter originellement ce qui est compris au sens de la situation la plus propre et en vue de celle-ci.¹

C'est exactement la même chose qui se produit, lorsque Platon convoque dans ses dialogues heuristiques divers interlocuteurs, qui rapportent tous une thèse différente appartenant à la tradition philosophique. Par ses dialogues, il met chacune de ces thèses à l'épreuve, de telle sorte qu'il peut ensuite déterminer laquelle est la plus valable (*i.e.* généralement, celle de Socrate). Il se montre donc manifestement convaincu qu'il est nécessaire de recourir à cette tradition pour établir sa propre pensée.

¹ Martin Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, trad. J.-F. Courtine, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1992, p. 18.

C'est encore cette même conviction qui guide Husserl dans *Les méditations cartésiennes*, ou Spinoza dans *De la philosophie de Descartes*. En fondant leur propre discours sur les concepts et les idées d'un penseur qui les a précédé (ici, Descartes), ils témoignent de la confiance qu'ils accordent aux penseurs et aux idées appartenant à cette tradition. C'est encore et toujours cette conviction-là qui accompagne de manière générale chaque philosophe qui emprunte, à cette tradition, des concepts¹ ou des attitudes investigationnelles².

Par ces emprunts, l'auteur d'un discours philosophique écrit peut aussi, d'autre part, discriminer la tradition philosophique, tout en se (re)présentant comme étant en rupture avec elle.

En établissant une distinction entre « philosophie positive », ou « historique », et « philosophie négative », ou « rationnelle »³, Schelling s'établit dans une position de rupture à l'égard de cette tradition. Pour entamer cette rupture il engage une analyse réductrice⁴ des concepts et des logiques du sens qui y ont été consignées jusqu'alors. Il les emprunte donc, mais seulement pour les dénoncer. Malgré tout, il ne les abandonne jamais. Il continue, toujours et encore, à supposer que pour définir sa propre pensée il lui est nécessaire de recourir aux matériaux conceptuels de cette tradition. Dans ce cas, les emprunts de mots rares, de titres d'ouvrages, ou encore de noms propres inconnus,

¹ Par exemple pour Gilles Deleuze, voir les emprunts conceptuels au kantisme dans *Différence et répétition* à la page 187 de l'édition citée, ou pour Hans Gadamer ceux qui sont faits à la phénoménologie de Husserl dans *Vérité et méthode* à la page 472 de l'édition citée.

² Cf. dans *Introduction à la philosophie de la mythologie*, la reprise, et la poursuite du geste fichtéen par Schelling pour comprendre Le Moi absolu : « [Considérons] ce mot de Fichte : Ce dont l'essence et l'être consistent simplement dans le fait de se oser soi-même, c'est le *Moi* ; dès lors qu'il se pose *lui-même*, il *est*, et, dès lors qu'il *est*, il *se pose lui-même* » (trad. du G.D.R. Schellingiana, dir. J.-F. Courtine et J.-F. Marquet, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1998, p. 466), dans *Les médiations cartésiennes* cette reprise et cette systématisation du doute méthodique par Husserl, ou dans la *Phénoménologie de la perception* cette poursuite du geste phénoménologique husserlien engagée par Maurice Merleau-Ponty.

³ Voir à ce propos, la 8^{ème} leçon de l'*Introduction à la philosophie* (trad. M.-C. Chailiol-Gillet et P. David, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1996, pp. 45-49).

⁴ En effet, à partir du moment où il s'affranchit des conduites d'investigation philosophiques de ses premiers tuteurs (Spinoza et Fichte) il ne rend plus compte de leurs conduites *en les expliquant* à partir d'elles-mêmes, mais leur reproche des insuffisances (méthodiques et théoriques) qu'il découvre lors de confrontations nécessairement partiales et sélectives avec son propre discours.

sont effectués non plus dans une logique de filiation à l'égard de cette tradition, mais au contraire dans un effort d'émancipation. C'est exactement la même attitude qu'adopte Kant dans la *Critique de la raison pure* à l'égard de l'empirisme de Hume, ou Husserl dans ses *Méditations* à l'égard de la radicalité du doute cartésien.

Le plus souvent d'ailleurs ces deux attitudes (la reconnaissance et la discrimination) sont co-présentes l'une à l'autre, parce que chaque philosophe ne reconnaît jamais la valeur des emprunts linguistiques et théoriques qu'il fait à cette tradition philosophique que jusqu'à un certain moment déterminé. C'est-à-dire jusqu'au moment précis où il s'émancipe de cette tradition, en parvenant enfin à exprimer ce qu'il recherchait de proprement sien par la médiation de ces emprunts.

La compréhension que propose Husserl du concept d'intentionnalité est tout à fait représentative¹ de cette conduite discursive qui part de la filiation pour aboutir à l'émancipation. Ce concept est emprunté par Franz Brentano à la philosophie scolastique. Il signifie alors, dans son système de pensée, que chaque conscience est en elle-même un rapport à un objet immanent qu'elle contient. Husserl reconnaît à de nombreuses reprises la dette qu'il a l'égard de ce concept tel qu'il est défini par Brentano, mais il ne manque jamais non plus de signaler qu'il a rompu avec la compréhension insatisfaisante que ce dernier en a proposée.

Cet extrait montre ce rapport ambivalent (entre le sentiment de reconnaissance et de dette d'une part, et le désir de discrimination et de rupture de l'autre) qu'il entretient avec ce concept.

Toutefois, si grands que soient le respect et la gratitude que je porte à la mémoire de mon maître génial, et si importante que me paraisse la découverte que représente la transformation du concept scolastique d'intentionnalité en un concept descriptif fondamental de la psychologie, qui seule a rendu possible la phénoménologie, il y a lieu cependant de faire déjà une distinction essentielle entre la psychologie pure, au sens où

¹ Cf. John English, « Pourquoi et comment Husserl en est venu à critiquer Brentano », in *Études Phénoménologiques*, n°27-28, 1998, p. 51-88.

je l'entends, contenue implicitement dans la phénoménologie transcendantale, et la psychologie de Brentano.¹

Dans un discours philosophique la fonction de ces emprunts de mots rares, de noms communs, ou de titres d'ouvrages appartenant de longue date à la tradition philosophique, évolue. Un discours philosophique donné peut en effet s'en servir pour reconnaître cette tradition, ou même s'affilier à l'un de ses auteurs. Mais il peut aussi les convoquer pour se démarquer de cette tradition, voire rompre avec elle. Ces emprunts situent donc aussi un discours philosophique au sein de cette tradition elle-même. C'est-à-dire qu'ils permettent, en quelque sorte, de localiser ce discours dans la *cartographie* spécifique à cette tradition.

Ainsi, malgré l'intention explicite² de se tenir à l'écart de cette tradition et surtout de ne pas s'y situer, du fait même qu'il emploie dans le *Tractatus logico-philosophicus* ces termes rares³, Wittgenstein se retrouve d'emblée situé⁴ dans celle-ci comme un acteur de la philosophie du langage, et plus précisément de la philosophie analytique.

Ce sont ces mêmes réseaux de références qui permettent aux lecteurs de confirmer l'identification, institutionnellement établie, de tel ou tel auteur avec un mouvement de pensée donné (la scolastique, l'empirisme, l'idéalisme, la phénoménologie, etc.).

Grâce à ces mots-là, il n'est pas nécessaire de connaître les enjeux et les modes de résolutions d'un courant de pensée pour être d'emblée en mesure de reconnaître que

¹ Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et philosophie phénoménologique pure*, (t. III), « Postface à mes idées directrices », trad. A. L. Helkel, Paris, Presses Universitaires de France, « Épiméthée », 1993, p. 201.

² Il exprime cette intention-là en ces termes « Jusqu'à quel point mes efforts coïncident avec ceux d'autres philosophes, je n'en veux pas juger. [...] Je ne donne pas non plus de sources, car il m'est indifférent que ce que j'ai pensé un autre l'ait pensé avant moi » (*Tractatus logico-philosophicus*, trad. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, « Tel », 1993, p. 31).

³ Cf. une proposition comme : « ceci s'éclaire immédiatement si au lieu de « F(F(u)) » nous écrivons « $(\exists \varphi) : F(\varphi u) . \varphi u = Fu$ ». Ainsi se trouve éliminé le paradoxe de Russel. » (*Ibid.*, p. 48)

⁴ Cette définition de la place occupée par tel ou tel auteur, dans la tradition philosophique est surtout bénéfique aux lecteurs. Il leur est bien plus simple de comprendre l'enjeu d'une pensée, lorsqu'elle est située dans cette "cartographie" conventionnelle.

tel ou tel discours appartient à tel ou tel courant, car certains de ces mots sont déjà culturellement connotés. Lorsqu'on entend parler de « surmoi » on pense toujours et immédiatement au courant psychanalytique, de la même manière lorsqu'il est question de l'idée d'« entéléchie » on la rattache toujours et immédiatement à la tradition aristotélicienne, etc.

4.1.8 La discrimination négative généralisée

La discrimination négative sémantique généralisée est l'une des déterminations les plus spécifiques au discours philosophique. Elle est codéterminée par le désir philosophique de vérité et la prétention *exclusive* à l'univocité, tout autant qu'elle est déterminante pour eux. Cette discrimination négative se produit par deux conduites discursives complémentaires :

- le dénigrement explicite des pratiques de production de discours sémantiques (philosophiques ou non) engagées par l'ensemble des forces productives, dont le philosophe prétend se distinguer parce que ces discours sont erronés alors que le sien est vrai ;
- et, réciproquement, la revendication d'une pratique de production d'un discours sémantique philosophique différent de tous les autres.

Les pratiques de production discursives philosophiques dénigrées, telles qu'elles sont consignées dans l'Histoire du système de production de discours philosophiques, peuvent être celles :

- d'un autre philosophe en particulier, comme le montre par exemple la Préface de la cinquième partie de *L'Éthique* – « De la puissance de l'entendement ou de la liberté humaine »,

Vraiment je ne puis assez m'étonner que ce philosophe [Descartes], qui s'était fermement résolu à ne rien déduire que de principes connus en eux-mêmes, et à ne rien affirmer qu'il ne perçût clairement et distinctement, et qui avait si souvent reproché aux

Scolastiques de vouloir expliquer des choses obscures par des qualités occultes, soutienne une hypothèse plus occulte que toutes les qualités occultes.¹ ;

- d'un mouvement de pensée réunissant plusieurs philosophes comme le font, par exemple, Marx et Engels dans la seconde partie de *L'Idéologie allemande* ;
- de tous les philosophes comme le fait Nietzsche dans *Le livre du philosophe* ou Freud dans ses *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*,

La philosophie ne s'oppose pas à la science ; se comportant elle-même comme une science, elle en emprunte aussi parfois les méthodes, mais s'en éloigne en se cramponnant à des chimères, en prétendant offrir un tableau cohérent et sans lacunes de l'univers, prétention dont tout nouveau progrès de la connaissance nous permet de constater l'inanité. Au point de vue de la méthode, la philosophie s'égare en surestimant la valeur cognitive de nos opérations logiques et en admettant la réalité d'autres sources de la connaissance, telle que, par exemple, l'intuition. Assez souvent, l'on approuve la boutade du poète (Henri Heine) qui a dit en parlant du philosophe : « Avec ses bonnets de nuit et des lambeaux de sa robe de chambre, il bouche les trous de l'édifice universel. » Mais la philosophie n'exerce aucune influence sur la masse et n'intéresse qu'un nombre infime de personnes, même parmi celles qui forment le petit clan des intellectuels. Pour les autres, elle reste lettre morte.² ;

Ces pratiques de production discursives sémantiques, dénigrées et dénoncées, peuvent aussi être celles :

- des forces productives d'un système de production culturel non-philosophique déterminé, comme dans cette affirmation de Husserl,

L'erreur fondamentale de la psychologie moderne, et qui lui interdit d'être psychologie au sens véritable, pleinement scientifique, est de n'avoir ni reconnu, ni élaboré cette méthode phénoménologique.³ ;

- des forces productives de tous les systèmes de production culturels scientifiques et savants à la fois, comme dans cette proposition de Heidegger,

¹ Baruch Spinoza, *L'Éthique*, op. cit., pp. 562-565.

² Sigmund Freud, *Sur une Weltanschauung* in *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, op. cit., pp. 214-215.

³ Edmund Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. M.-B. De Launay, Paris, Presses Universitaires de France, « Épiméthée », 1989, p. 79.

À la question du genre d'être de l'étant que nous sommes nous-mêmes, il n'y a aucune réponse claire à trouver [...] dans l'anthropologie, la psychologie, la biologie [...], etc.¹ ;

- voire de toutes les forces productives de tous les systèmes de production sociaux et culturels, comme le fait Spinoza lorsqu'il dénigre « le premier genre de connaissance », ou Krisnamurti lorsqu'il dénonce « la vanité de la perpétuelle recherche du but de la vie »².

Le discours philosophique accompagne ces diverses formes de dénigrement, d'une revendication de distinction entre l'auteur de ce discours, et l'ensemble des forces productives de discours qui adoptent les pratiques de production discursives que ce discours dénonce. C'est pour cela qu'il est tout à fait justifié d'affirmer que ce type de discours pratique la discrimination négative. C'est-à-dire la distinction d'avec l'altérité par la négation de sa pratique de production discursive sémantique.

Les propositions dans lesquelles se manifeste cette pratique discursive de discrimination négative sont, dans la majorité des cas, bien plus agréables à lire que celles qui rapportent une description scrupuleuse, ou un raisonnement intègre évitant d'y recourir. Il y a un malin plaisir à lire les jugements ostensiblement caricaturaux de Nietzsche sur la gent philosophique. Il y a aussi une obscure délectation à partager les considérations volontairement réductrices de Freud ou de Carnap sur les pratiques de production discursives philosophiques, de telle sorte qu'il est possible de reconnaître à cette pratique de discrimination une certaine fonction opérante d'un point de vue strictement rhétorique.

4.1.9 La systématisation

L'ensemble des précédentes déterminations entretiennent un lien absolument constitutif avec le phénomène de la plurivocité qu'elles contribuent toutes à élaborer pour assurer son dépassement et (ou) sa liquidation par la production d'un discours

¹ Martin Heidegger, *Être et Temps*, op. cit., p. 82.

² Krisnamurti, *La révolution du silence*, trad. Carlo Suarès, Paris, Stock, « Livre de poche », 1970, p. 190.

sémantique savant – et plus précisément philosophique – vrai, univoque, et s'affranchissant du son règne. Bien entendu, les pratiques de production discursives philosophiques, qui produisent et reproduisent ces déterminations (de la reconnaissance de la plurivocité, des stratégies pour la liquider, de la prétention à l'univocité, de la refondation, de la néologie, de la situation rituelle et de la discrimination négative généralisée), participent elles aussi à renforcer la domination de ce phénomène de la plurivocité sur les systèmes de codes-signifiés sémantiques, dans la mesure où elles produisent indéfiniment de nouveaux discours plurivoques. La fonction de ces pratiques pour le système de production culturel en particulier et social en général ne se définit pas aisément, tant est radicale la contradiction entre :

- ce qu'elles prétendent explicitement produire (*i.e.* un discours philosophique vrai, univoque, et distinct des discours produits par les forces productives philosophiques, culturelles et sociales)
- et ce qu'elles produisent réellement (*i.e.* un discours philosophique qui se prétend vrai et univoque, mais qui ne parvient en fin de compte qu'à renforcer la plurivocité).

Néanmoins, malgré cette puissante contradiction, il ne fait aucun doute que ces pratiques ont une fonction sociale précise dans la reproduction des rapports de production matériels et idéels, ainsi que dans la production de nouveaux rapports de production idéels possibles. C'est-là ce dont témoignent, à notre sens¹, d'une part, la reproduction historique de ces pratiques par les forces productives de discours philosophiques et, d'autre part, leur acception, voire leur reprise, par les forces productives des systèmes de production culturels en particulier et sociaux en général².

¹ Nous supposons que ce qui se reproduit nécessairement dans l'Histoire des systèmes de production sociaux et culturels a toujours réciproquement une fonction nécessaire pour la reproduction de ces systèmes.

² Nous formulons une hypothèse quant à la double fonction de l'ensemble de ces pratiques qui constituent des déterminations distinctives du discours philosophique dans la section 3.3.7.

L'ensemble de ces pratiques qui constituent des déterminations distinctives¹ du discours philosophique, codéterminent une pratique discursive proprement philosophique : la systématisation.

Cette détermination est, à la différence de toutes celles qui ont été présentées jusqu'alors, celle qui distingue le plus ce type de discours de tous les autres discours sémantiques savants des Sciences Humaines et Sociales ou des Sciences de la Créations Artistiques, et des discours scientifiques des Sciences de la Nature. Sa fonction sociale est extrêmement aisée à définir comme nous le montrerons.

Cette détermination a abondamment été définie par l'ensemble des discours philosophiques. Mais il faut remarquer que, dans notre travail de description de ce produit qu'est le discours philosophique, ces définitions constituent plus des entraves que des aides théoriques, parce que ces discours ne définissent pas cette détermination :

- telle qu'elle opère concrètement en eux, comme effort toujours inachevé et inachevable de production d'un système globalisant et fini – *i.e.* comme pratique de systématisation ;
- mais plutôt conformément à une représentation philosophique courante, imaginaire, abstraite, et idéaliste – *i.e.* l'idée d'un système global et clos qui exprime une représentation fantasmée que le philosophe produit de ses productions textuelles à venir, présentes et passées.

Cette idée, idéaliste et abstraite, de système exprime toujours deux objectifs que le discours philosophique a coutume de se fixer, mais qu'il n'est pas en mesure de réaliser *concrètement* :

- le premier objectif, est de parvenir à produire un discours d'une unité parfaite et ce tant d'un point de vu formel que logique ;
- le second est de réussir à retranscrire, par cet ajoutement logique et formel d'un discours parfaitement unifié, l'ajoutement de la totalité du réel (ou quels que soient les autres signifiants qu'un philosophe produit pour la désigner – Dieu, la

¹ Cf. *infra* 3.3.

Nature, la Substance, l'Être, l'Histoire, etc.) dans toutes ses dimensions qu'elles soient ontologiques, logiques, sociales, psychologiques, ou éthiques, etc.

Pour comprendre ce que signifie philosophiquement cette idée de système, il est nécessaire de définir ces trois principaux présupposés :

- (un présupposé théorique ontologique) l'Être, ou l'ensemble de ce qui est réel, se définit lui-même comme système en tant que « connexion (*Zusammenhang*) organique du Tout Vivant »¹ ;
- (un présupposé théorique ontique) la pratique de production sémantique (*i.e.* la pensée, en tant que partie qui peut comprendre l'Être comme ce qu'il est), partage avec l'Être dont elle est, une détermination commune, qu'Heidegger désignait par le concept d'ajointement (*Gefüge*). Cette détermination commune lui permet de produire des systèmes de codes-signifiés linguistiques qui signifient ontologiquement le système de l'Être lui-même. Dit autrement, en comprenant l'ajointement qui opère dans l'Être et qui détermine son ajointement à l'Être, cette pratique qu'est la pensée philosophique peut signifier l'ajointement de l'Être en produisant cet ajointement discursif qu'est le système philosophique ;
- (un présupposé pratique) la pratique de production sémantique philosophique produit des systèmes de codes-signifiés sémantiques systématiques qui ne sont « pas autre chose que la disposition logique des différentes parties de l'art et des sciences, dans un ordre où elles se soutiennent toutes mutuellement, pour désigner la totalité [...] »².

L'œuvre de Kant serait donc un système (si tant est qu'un système puisse effectivement être produit), parce qu'elle produit un ensemble de propositions prédicatives sémantiques, toutes réciproquement interconnectés les unes avec les autres dans un système de codes-signifiés linguistique, homogène et globalisant, qui

¹ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *System der Weltalter*, Klostermann, Francfort, 1990, p. 48.

² Condillac, *Traité des systèmes*, Fayard, « corpus des œuvres philosophiques en langue française », Paris, 1991, n.d.

croit, de ce fait, parvenir à signifier l'architecture (ou le système) de la raison pure. La même remarque est valable pour les œuvres philosophiques d'Aristote, de Spinoza, de Hegel, de Marx, de Freud, etc.

Mais le projet de production d'un système philosophique échoue toujours.

Non seulement, un discours philosophique écrit ne parvient jamais à respecter l'ensemble des règles de la logiques et méthodologiques qu'il s'impose¹, et échoue donc à réaliser la projection d'un système de codes-signifiés linguistiques parfaitement homogène et achevé. Cela semble d'ailleurs inévitable dans la mesure où il est tout à fait impossible pour le philosophe d'entretenir un rapport de maîtrise avec l'ensemble des discours qu'il produit au cours de sa vie.

Mais surtout cette tentative de signifier l'ajointement de l'étant en son entier (*i.e.* le système de l'Être, ou quel que soit son nom) est vouée à ne pouvoir jamais se réaliser, pour autant qu'elle exige une excessive simplification de la diversité indéfinie, mouvante, complexe, et infinie de ce qui est². Dit autrement, les pratiques de production discursives, quelles qu'elles soient, ne sont tout simplement pas en mesure de dire tout ce qui est.

Cette dernière remarque est toute aussi valable pour un système philosophique qui se limiterait, non plus à définir le système de l'Être, mais de la société, de la culture, de la science, de la philosophie, ou de l'Homme.

¹ Cf. les contradictions épistémiques qui apparaissent entre les engagements que prend Kant dans *La préface à la seconde édition de la critique de la raison pure* et son incapacité à penser hors des présupposés déistes, qui le déterminent en fin de compte à affirmer la nécessité de croire en l'existence de Dieu pour réaliser son exigence de système. Le même conflit se retrouve dans le discours philosophique de Descartes. Alors que dans le *Discours de la méthode* il pose cette exigence « de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire d'éviter la précipitation et la prévention » (*loc. cit.*) il produit néanmoins dans les *Méditations métaphysiques* cette définition héritée de la tradition scolastique et intégralement présupposée : « Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante [...] » (*loc. cit.*).

² Cf. la critique radicale qu'opère Schelling à l'égard de la représentation spinoziste de Dieu. La définition de Dieu produite par Spinoza inclut Tout ce qui Est excepté ce que Dieu est lui-même, c'est-à-dire avant toute autre chose « un Sujet absolu ». Le même problème d'un réductionnisme systématique qui empêche la production d'un véritable système se manifeste par l'impensé de la détermination psychologique dans le matérialisme historique orthodoxe, ou encore par la négligence des rapports économiques de production dans la théorie psychanalytique de Freud.

La réalité humaine [*i.e.* de l'homme tel qu'il se produit historiquement et des produits historiques qu'il produit] est inépuisable, et l'illusion maîtresse serait de croire qu'un jour, proche ou lointain, la science de l'homme pourrait parvenir à son achèvement. Achever la science, ce serait aussi achever l'homme. Tel est le paradoxe des systèmes des philosophies de l'Histoire, de Kant à Hegel, à Cournot ou à Marx, qui prétendent définir un état final de l'humanité, où, ayant atteint ses fins, elle demeurerait à jamais immobile, figée dans la pose que lui dicterait la raison. Une telle conception est absurde parce qu'elle méconnaît la spécificité propre de l'ordre humain [...] dont la totalité multiple et indéfinie échappe à toute tentative de réduction rationnelle totalitaire [*i.e.* à tous systèmes théoriques].¹

L'idée de système ne s'est jamais réalisée matériellement dans aucun discours philosophique. Malgré tout, bien des philosophes ont revendiqué le fait d'être parvenu à produire un système théorique concret, et nombre d'entre eux ont vécu de manière obsessionnelle le désir de pouvoir en produire un. C'est pour cela qu'en plus d'être une projection irréalisable, la représentation imaginaire que le philosophe produit de son propre discours comme un système théorique est hypostatique.

Si au terme de système nous préférons celui de « systématisation », c'est parce qu'il rend compte d'une pratique discursive réelle proprement philosophique, qui est motivée par cette représentation imaginaire et idéaliste, non réalisable en théorie et non réalisée en pratique.

La systématisation désigne cette pratique discursive *réelle* qui consiste à produire :

- une continuité – toujours partielle – entre les différentes propositions prédicatives d'un discours philosophique, et entre les discours philosophiques produits par un même auteur ;
- un effort pratique de constitution d'un seul et même système philosophique de codes-signifiés linguistiques qui signifie – dans la mesure du possible – de manière synthétique et organique l'ensemble des systèmes de codes-signifiés produits et reproduits par les systèmes de production sociaux en général et culturels en particuliers. (*Cette dernière observation est capitale, parce qu'elle établit le fait que le matériau de base du travail du philosophe n'est pas le*

¹ Georges Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines – Essai critique sur leurs origines et leur développement*, op. cit., p. 488.

*ystème matériel et idéal social, mais les systèmes idéels de codes-signifiés de ce système). Cet effort peut être défini de la manière suivante en reformulant la première définition que propose Aristote du philosophe dans la *Métaphysique*.*

Nous concevons d'abord le philosophe comme cherchant à posséder la totalité des savoirs, dans la mesure du possible, mais sans avoir la science spécialisée ou disciplinaire de chaque objet en particulier.¹

Cet effort est l'un des apports essentiels de la pratique de production philosophique aux systèmes de production sociaux, parce qu'il permet, à partir des systèmes de codes-signifiés historiquement produits par l'homme, de produire une représentation rationnelle générale et synthétique, bien qu'imparfaite, des forces, des rapports, des moyens, et des systèmes de production sociaux, tout autant que des forces et des rapports de forces physiques de la Nature tels qu'ils sont transformés matériellement et idéellement par ces systèmes. Cet apport transdisciplinaire est d'une grande utilité pour les Sciences Humaines et sociales, les sciences des Arts, Lettres et Langues, tout autant que pour les Sciences de la Nature. Comme nous le verrons d'ailleurs², c'est principalement cet effort et la pratique de production d'un imaginaire social qu'il détermine qui définissent tous deux la fonction sociale de la pratique de production de discours philosophiques.

Pour terminer la définition de cette détermination du discours philosophique qu'est l'effort de la systématisation, il importe de revenir sur le caractère toujours partiel de cette continuité entre les diverses propositions prédicatives d'un discours philosophique et entre les différents discours philosophiques produits par un même auteur.

Toute pensée personnelle et *a fortiori* toute pensée philosophique individuelle, est nécessairement discontinue. Elle affirme des logiques du sens changeantes et

¹ La citation originale, déjà présentée dans ce travail est la suivante : « Nous concevons le philosophe comme possédant la totalité du savoir, dans la mesure du possible, mais sans avoir la science de chaque objet particulier » (*Métaphysique*, (Livre A, 982a), *op. cit.*, p. 6).

² Cf. *infra* 3.2.3, 3.2.5 et 4.

contradictoires. Les systèmes implicites de croyances qui les sous-tendent évoluent. Le silence les interrompt et à les détourne sans cesse d'elles-mêmes. Le discours philosophique essaie généralement de masquer ce travail de la discontinuité dans la pensée, au risque de devoir abandonner sa prétention à la vérité qui est, quant à elle et en principe, non seulement continue, nécessaire et surtout non-contradictoire.

Pour ce faire, chaque discours philosophique produit par un auteur déterminé témoigne d'un effort constant pour se resituer à l'égard de l'ensemble des autres discours que cet auteur a produit par le passé. Cet effort essaie donc de minimiser, voire de gommer rhétoriquement, les différences qui peuvent apparaître entre les divers discours produits par cet auteur et d'établir, par là même, une continuité discursive apparente.

C'est là ce que fait par exemple Nietzsche dans le *Crépuscule des idoles* lorsqu'il confirme sa « première inversion de toutes les valeurs »¹ engagée dans *La naissance de la tragédie*. C'est encore là ce que met en œuvre Heidegger dans *Temps et être* ou *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, lorsqu'il affirme que par ces textes il achève, et même révèle, le discours commencé dans *Être et Temps*.

Cette pratique discursive n'a de cesse de répéter combien chacun des discours passés constitue un événement positif dans la progression d'une pensée vers la vérité. L'ensemble des discours passés, produits par un même auteur, sont en effet présentés comme le passage nécessaire qui a permis au(x) discours présent(s) de cet auteur de révéler une vérité plus complète encore que celle qui était contenue en germe dans ces premiers discours.

Alors que dans sa *Lettre sur l'humanisme* Heidegger parle explicitement « d'échec » (*Versagen* et *Sheitern*) à propos de l'inachèvement de *Être et temps* qui trahit selon lui « son incapacité à traduire de manière suffisante ce renversement », et d'un véritable « tournant » ou « retournement » (*Kehre* ou *Umkehr*) de sa pensée après cet événement-là, il affirme néanmoins qu' « en [ce renversement] seulement la pensée qui se cherchait atteint à la région dimensionnelle à partir de laquelle *Sein und Zeit* est

¹ Friedrich Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, trad. J.-C. Hémerly, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1974, p. 102.

expérimenté. »¹. Et comme il le démontre dans sa *Lettre à Richardson* aucun de ces deux moments (la période de *Sein und Zeit*, et celle qui suit ce tournant) ne doit se renier l'un par rapport à l'autre, parce qu'il lui a fallu, dit-il, écrire *Zeit und Sein* pour découvrir qu'il avait à renverser les termes de son problème philosophique central pour pouvoir y répondre.

Ce travail discursif-là a pour fonction d'assurer que la pensée philosophique (à laquelle contribuent l'ensemble des discours produits par un auteur), se constitue comme un tout organique. C'est-à-dire comme un système dont la valeur constitutive, positive, et nécessaire, de chaque instant passager (chaque proposition, chaque paragraphe, chaque chapitre et chaque discours, achevés et consignés dans un livre) est reconnue pour l'économie d'ensemble, et ce, bien entendu, même si certaines logiques du sens produites par le passé peuvent entrer en contradiction avec des logiques du sens présentes.

Cet effort de systématisation montre que cette force productive de discours sémantiques qu'est le philosophe ne *veut* ni se dédire, ni avoir à renier ce qu'elle a dit par le passé. Elle veut, au contraire, que coïncident la vérité présente et la vérité passée de la pensée qu'elle produit. Mais comme cela n'est pas matériellement possible, elle crée cette représentation imaginaire d'une continuité idéale de sa pensée qu'elle s'efforce coûte que coûte de réaliser par la coïncidence *dans* son langage maîtrisé, et *par* ce langage maîtrisé, de ce qu'elle prétend être vrai aujourd'hui avec ce qu'elle croyait être vrai hier.

Malgré l'inévitable échec de cette tâche, c'est néanmoins dans cet effort constant de constitution d'un discours systématisé (unifié) et systématisant (générant une unité générale et transdisciplinaire des systèmes de codes-signifiés sociaux et culturels) que réside l'apport le plus important de la pratique de production de discours philosophiques aux systèmes de production sociaux et culturels.

¹ Martin Heidegger, *Lettres sur l'humanisme* in *Questions III & IV*, trad. J. Beaufret, Paris, Gallimard, « Tel », p. 85.

4.1.10 *La prescription normative*

L'ensemble des déterminations décrites précédemment s'articulent avec cette détermination que les forces productives philosophiques instituent généralement comme la fonction générale explicite, à la fois théorique et pratique, des discours philosophiques qu'elles produisent : la prescription normative.

Cette prescription normative s'adresse aux forces productives sociales destinataires de ce discours, et se présente sous quatre formes distinctes et complémentaires :

- la prescription normative aléthique – le système de codes-signifiés linguistiques du discours philosophique, parce qu'il est *vrai* dans son ensemble, doit être reproduit par les pratiques de décodage et d'encodage des forces productives des systèmes de production sociaux, et par les pratiques de décodage, d'encodage, de codification et de recodification des forces productives des systèmes de production culturels savants et scientifiques ;
- la prescription normative épistémique – le système de codes-signifiés linguistiques de la *méthode* de production de connaissance, établi par ce discours, doit être reproduit par ces forces productives, parce qu'elle est la seule valable pour garantir la production et la reproduction d'un discours sémantique profane ou savant vrai ;
- la prescription normative déontique – les systèmes de codes signifiés linguistiques de l'éthique en particulier et des pratiques productives correctes quelles qu'elles soient en général, définis par ce discours, doivent être reproduits par ces forces productives dans leurs propres pratiques quotidiennes, parce qu'ils sont les seuls corrects (*i.e.* conformes à la vérité) ;
- la prescription normative intersubjective, ou rhétorique, qui s'adresse directement au lecteur pour lui dire ce qu'il doit faire et comment il doit le faire pour respecter l'ensemble de ces trois précédentes prescriptions.

Nous avons déjà rencontré la prescription normative aléthique lors de la description de la prétention à l'univocité et la prescription normative épistémique lors

de la description des méthodes philosophiques qui garantissent en principe, elles à l'exclusion de toutes les autres, la production d'un discours sémantique vrai. Reste à présenter les prescriptions normatives déontiques individuelles ou collectives, et leurs modalités rhétoriques d'expression : les prescriptions normatives intersubjectives.

Que son projet soit de :

Repousser le dogmatisme quelque peu arrogant de ceux qui n'ont jamais pénétré dans la région du doute libérateur et de garder vivace notre sens de l'étonnement en nous montrant les choses familières sous un aspect non familier¹ ;

Nous apprendre à ne craindre point à mourir² ;

Comprendre non seulement pourquoi le monde existe, mais aussi pourquoi il est plein de tant de misères³ ;

Unir la raison et l'existence⁴ ;

S'élever simplement au dessus de tout savoir qui procéderait simplement de soi-même [pour produire une science de l'éternelle liberté du Sujet Absolu]⁵, etc.

Il ne faut pas s'y tromper c'est l'ensemble de ces prescriptions normatives, précédemment décrites, qui constituent la fonction générale et générique des discours philosophiques, et non le projet théorique ou pratique singulier qu'un philosophe exprime explicitement dans son discours.

Pour définir cette détermination de la prescription l'analyse de ces cinq dernières citations suffit.

¹ Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, chapitre 15, Londres, Oxford University Press, (trad. F. Grateloup).

² Michel de Montaigne, *Essais* in *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, p. 80.

³ Arthur Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau et R. Roos, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, p. 306.

⁴ Mikel Dufrenne et Paul Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Le Seuil, 1947, p. 25.

⁵ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Leçons d'Erlangen* in *Œuvres Métaphysiques*, trad. J.-F. Courtine & E. Martineau, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1980, p. 289.

Elles établissent, d'abord, une relation entre une pratique descriptive et une pratique prescriptive. D'une part, ce sont toutes des définitions qui décrivent la fonction, ou l'une des fonctions, de la pratique philosophique. D'autre part, dans la mesure où chacune d'elles est convaincue qu'elle est une définition univoque que l'ensemble des forces productives sociales se doivent de reprendre à leur compte, chacune d'elles prescrit la fonction que les forces productives, quelles qu'elles soient, doivent reconnaître au discours philosophique.

Ensuite, ces propositions établissent toutes d'une manière singulière une même relation entre une prescription sémantique et une prescription pratique. Bien entendu, la fonction du discours philosophique n'est pas qu'une affaire de mots théoriques et abstraits, c'est aussi et surtout une affaire de pratiques sémantiques qui établissent ce que ces mots doivent faire faire aux forces productives qui les utilisent.

Cela est déjà visible, dans la seule pratique philosophique, lorsque Wittgenstein affirme que la tâche de la philosophie est de « rendre claires, et nettement délimitées, des propositions qui autrement sont, pour ainsi dire troubles et confuses »¹. Il ne va pas produire en actes une même pratique de production de discours philosophiques que Descartes qui considère, quant à lui, que la philosophie doit « chercher les premières causes et les vrais principes, dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu'on est capable de savoir »². Dit autrement, dès leur production, ces définitions ne disent pas seulement quel sens il faut donner d'un point de vue sémantique à la fonction de la philosophie, mais aussi quel sens il faut donner d'un point de vue pratique à l'action de philosopher.

Une double relation se présente ici entre une pratique sémantique descriptive et une pratique sémantique prescriptive d'une part, et une prescription sémantique théorique et une prescription sémantique pratique de l'autre. Cette double relation qui se retrouve dans l'ensemble des propositions des discours philosophiques articule les

¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., p.57.

² René Descartes, *Principes de la philosophie*, (Préface).

relations internes et organiques du discours philosophique avec les relations externes et sociales que ce discours prétend déterminer.

Si le discours philosophique est un produit proprement idéologique c'est parce qu'il utilise les systèmes de codes-signifiés linguistiques qu'il produit pour *faire penser* les forces productives d'une certaine manière déterminée (par ses prescriptions sémantiques théoriques) et pour les *faire agir* dans leurs pratiques quotidiennes conformément à cette pensée déterminée (par ses prescriptions sémantiques pratiques). Que cette relation de détermination causale entre la pensée philosophique, ce qu'elle fait penser aux forces productives sociales et ce qu'elle leur fait faire, soit socialement à la fois opérante et inopérante est un autre problème.

Pour illustrer ces remarques précédentes, nous éviterons de décrire des discours moraux ou politiques, tant il est évident que ceux-ci prétendent immédiatement déterminer idéologiquement les pratiques des forces productives des systèmes de production sociaux. Il n'y a aucun intérêt à rappeler, de manière quasi-tautologique, que les systèmes de codes-signifiés linguistiques produits dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* de Kant ou dans le *Prince* de Machiavel sont des prescriptions idéologiques et déontiques. Il est tout aussi inintéressant, et non-instructif, de montrer la pertinence de ces remarques par l'analyse des descriptions *partisanes* que Valéry produit pour définir l'Histoire comme « le produit le plus dangereux que la chimie de l'intellect ait élaboré, qui n'enseigne absolument rien [...] et justifie tout »¹, ou celles qu'établit André Breton dans le *Manifeste du surréalisme* pour disqualifier la logique rationnelle, « limitée, et secondaire »², dans la mesure où le travail de la prescription épistémique et déontique se manifeste immédiatement dans ces deux cas. Ces deux propositions exigent, en effet, l'abandon définitif de la production par les forces productives culturelles d'une théorie de l'Histoire pour l'une, et de la logique rationnelle pour l'autre.

¹ Paul Valéry, *De L'histoire* in *Œuvres*, (t. II), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1960, p. 935.

² André Breton, *Manifeste du surréalisme*, Paris, Gallimard, 1963, p. 18.

Nous choisissons plutôt, pour leur apparente neutralité, la description produite par Blondel de l'histoire individuelle qui, selon lui, ne réside pas dans « notre seule mémoire proprement personnelle » et dont « la consistance, la continuité, et l'objectivité » sont en fait garanties par « l'intervention de facteurs sociaux »¹, ou celle de la logique naturelle produite par Bergson².

Dans le cas de Blondel, la double articulation description/prescription et prescription théorique/prescription pratique s'indique assez rapidement à la lecture, lorsqu'il enjoint explicitement les pratiques de recherche dans les domaines de la mémoire de s'orienter dans la direction que sa description indique.

Dans le cas de Bergson, cela se révèle un peu plus complexe³. Cette description a pour fonction, dans l'économie de *L'Évolution créatrice*, de démontrer cette conception ontologique qui fait coïncider l'intelligence humaine avec la nature elle-même⁴. Et ce n'est qu'à la lecture des *Deux sources de la morale et de la religion*, qui fut rédigé après, que les prescriptions éthiques accompagnant cette dernière description se révèlent. Ce rappel de l'union ontologique de ce qui est propre à l'homme (l'esprit) avec la matérialité de la création est alors institué comme une conduite de vie à part entière⁵.

Le discours philosophique prétend donc établir pour l'ensemble des forces productives d'un système de production social historique, comment il faut penser le sens d'un signifiant, et comment il faut vivre l'expérience que ce signifiant désigne. Il établit, autrement dit, des prescriptions éthiques, à la fois intra-textuelles (comment faut-il comprendre un signifiant par et dans le texte philosophique) et à la fois

¹ Charles Blondel, *Introduction à la psychologie collective*, Paris, Armand Colin, 1964, p. 123.

² Henri Bergson, *L'Évolution Créatrice*, Presses Universitaires de France, « Quadrige », Paris, 2001, pp. 212-221.

³ Il y a cette même prescription dans les dernières pages de *L'Évolution Créatrice* mais elle est chez lui tout à fait secondaire. La prescription qui lui importe vraiment, et à laquelle se subordonne tous ses acquis théoriques, se manifeste plus tard dans son œuvre.

⁴ *Ibid.*, p. 366.

⁵ Cf. Dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, la définition de la conduite mystique dans « Création et amour », et d'une éthique *positive* dans « retour possible à la vie simple ».

extratextuelles (comment faut-il vivre hors du texte cette expérience pratique que le signifiant désigne).

Le discours philosophique a ceci de particulier qu'il ne produit pas seulement un certain type prédéfini de prescriptions déontiques extratextuelles.

Certes, à l'instar des autres discours des sciences humaines, il peut établir des prescriptions déontiques d'un certain type. Ce peut être des prescriptions :

- morales, comme ici dans cette affirmation de Kant.

Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen¹ ;

- épistémologiques, tel que c'est le cas par exemple dans la succession de paragraphes, présentant les « paradoxes qui utilisent le concept de classe », qui précède dans l'*Introduction à la logistique* de Reichenbach cette affirmation.

C'est exclusivement dans cette direction que nous venons d'indiquer qu'il faut rechercher la solution du problème des paradoxes² ;

- ou telle ou telle autre prescription spécifique.

Mais, dans la mesure où, pour reprendre notre reformulation d'Aristote le philosophe s'efforce de posséder la totalité des savoirs, dans la mesure du possible, mais cela sans avoir la science disciplinaire de chaque objet particulier, l'activité descriptive du discours philosophique concerne un ensemble extrêmement diversifié et étendu de manifestations ou de phénomènes matériels et idéels des forces, des moyens, des rapports et des systèmes de production sociaux. Aussi, le discours philosophique produit autant de propositions sémantiques descriptives que de propositions sémantiques prescriptives à la fois théoriques et pratiques. Ainsi, ce n'est pas seulement un type déterminé de prescriptions théoriques et pratiques qu'il produit,

¹ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, op. cit., p.150.

² Hans Reichenbach, *Introduction à la logistique*, trad. H. Savonnet, Hermann, 1939, pp. 53 et sqq.

mais un système étendu de prescriptions qui correspond à l'étendue de ses descriptions.

La fonction qui est attribuée au discours philosophique écrit est donc en définitive de « dire, commander, et légiférer ce qui doit être »¹ produit par les pratiques des systèmes de forces productives sociales et culturelles et par chacune de ces forces, prises individuellement, dans ses propres pratiques.

4.1.11 *L'universalisation*

Cette dernière détermination de la prescription normative généralisée, qui s'articule avec celle de la systématisation, est codéterminée par la pratique de l'universalisation. Cette pratique est elle-même déterminée par la représentation que le philosophe se fait de son propre discours en tant que discours univoque et vrai, et par la manière dont il veut le présenter rhétoriquement à son lectorat.

Ce rapport-là se produit de trois manières distinctes dans ce type de discours :

- par un glissement de la prétention du discours. Alors que celui-ci affirme initialement qu'il ne décrit que des observations subjectives, il revendique au cours de son développement que, grâce au travail qu'il a progressivement effectué sur lui-même, il produit des définitions objectives et nécessaires. Il prétend alors décrire ce qui est tel qu'il est objectivement, et tel qu'en principe il doit être perçu par l'ensemble des forces productives présentes et à venir des systèmes de production sociaux ;
- par le changement de l'auditoire auquel ce discours prétend s'adresser. Si, dans le premier temps de constitution propédeutique de son discours, le philosophe peut avouer qu'il ne s'adresse qu'à un cercle très restreint de lecteurs initiés, il prétend par la suite adresser son discours à un « auditoire universel »².

¹ Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, trad. Bianquis, Paris, 10/18, 1962, p. 148.

² Chaïm Perelman & Lucie Oblrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 1988, pp. 40-46.

Nous en appelons par-dessus les têtes irréfléchies de la compagnie présente, à la grande compagnie des personnes réfléchies où qu'elles puissent être dans l'espace ou dans le temps¹

- par la modification du style. Ayant atteint cet ordre objectif et générique et ayant en principe une valeur universelle, le discours philosophique s'efforce d'éliminer toutes traces textuelles qui rappellent au lecteur le caractère subjectif des affirmations qui lui sont présentées.

Ce glissement de la prétention du discours, et ce changement d'auditoire, sont bien visibles dans le *Traité de la réforme de l'entendement* de Spinoza.

Quand l'expérience m'eut appris que tous les événements ordinaires de la vie sont vains et futiles, voyant que tout ce qui était pour moi cause ou objet de crainte ne contenait rien de bon ni de mauvais en soi, mais dans la seule mesure où l'âme en était émue, je me décidai en fin de compte à rechercher s'il n'existait pas un bien véritable et qui pût se communiquer, quelque chose enfin dont la découverte et l'acquisition me procurerait pour l'éternité la jouissance d'une joie suprême et incessante.²

Initialement ce discours rapporte des expériences subjectives de l'auteur, telles qu'elles lui apparaissent subjectivement.

Quand l'expérience m'eut appris que [...] tout ce qui était *pour moi* cause ou objet de crainte [...].

Par ailleurs, la recherche qu'il veut engager pour découvrir « ce bien véritable dont l'acquisition [lui] procurerait pour l'éternité la jouissance d'une joie suprême et incessante », lui est destiné avant tout à lui-même. C'est lui qui décide de l'engager, et c'est encore lui qui doit en retirer les bénéfices. Néanmoins ce passage indique déjà le caractère ambivalent du destinataire auquel Spinoza prétend adresser son discours. Il cherche en effet, à titre personnel, un bien véritable, mais aussi un bien qui peut « se communiquer ». Cette posture-là préfigure l'évolution de son discours. Progressivement, au cours de l'évolution de ce *Traité*, le destinataire du discours n'est plus Spinoza en tant que simple particulier, mais l'homme en général. La disparition

¹ John Niemeyer Findlay, « Morality by convention » in *Mind*, Vol. 33, n° 210, 1944, p. 160.

² Baruch Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement* in *Œuvres complètes*, op. cit., p.102.

progressive du pronom « Je », remplacé par le pronom « nous », ou « on » est à ce titre particulièrement éloquente. À cela s'ajoute que très vite ce discours ne traite plus de ce qui apparaît tel qu'il apparaît à la subjectivité de Spinoza, mais de ce qui se produit objectivement. Enfin, son discours subjectif, qui était initialement une invitation, présente alors une somme de prescriptions. Il ne parle plus du réel tel qu'il peut être perçu, mais tel qu'il doit être compris. C'est ce qu'indiquent, tout au moins, ces formes de prescriptions implicites ou explicites :

- Voici les conditions nécessaires à la définition d'une chose créée [...] ;
- Il ne nous sera donc jamais permis, de conclure quelque chose à partir d'abstractions [...] ;
- Nous ne pouvons mettre en doute les idées vraies [...] ;
- etc.¹

Enfin, dans l'*Éthique*, le discours de Spinoza s'est complètement dissolu dans l'ordre du générique, de l'objectif et de l'universel. Son propre soi est éjecté de toutes les logiques du sens qu'il exprime. Les rares fois où il en est encore question, c'est lorsqu'il présente une partie (« Je passe enfin à cette autre partie de l'*Éthique* où il est question [...] »), ou les progressions de son raisonnement, et lorsqu'il établit une définition (« par Dieu j'entends un être absolument infini »).

Le même glissement, d'un ordre subjectif à un ordre objectif, et d'un destinataire privilégié subjectif (le soi) à un destinataire générique (l'auditoire universel), s'opère de la même manière dans *La Critique de la raison pure*. Kant est encore attentif à sa pratique subjective de recherche philosophique dans la première et la seconde préface. C'est là ce que montre son emploi récurrent du pronom "je". Néanmoins il s'engage progressivement dans une analyse générique, dans laquelle il n'est plus question de son propre moi comme une entité singulière. À tel point d'ailleurs que lorsqu'il lui arrive encore de faire usage du pronom "je", ce n'est plus

¹ Baruch Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, loc. cit.

pour marquer la valeur subjective de ses affirmations, ou l'utilité personnelle qu'il reconnaît à son propre discours, mais au contraire pour parler seulement d'un "Je" générique dont son propre "je" n'est qu'un représentant parmi d'autres.

À partir du moment où, dans un discours philosophique, le "je" personnel et *concret* de celui qui écrit, qui affirme, et qui pense, croie s'être dissolu dans Le Je générique, ce "Je" *abstrait* par excellence, nombre de revendications changent.

Tout d'abord, ce discours prétend ne plus être l'expression des croyances propres au "je" personnel de l'auteur, mais au contraire de la raison universelle que chaque homme a en commun.

Du même coup il est aussi supposé que chaque proposition produite n'a plus une valeur seulement subjective, mais aussi universelle. Il est dit, en effet, que chacune d'elles se délivre « comme un jugement nécessairement valable pour chacun », parce que « valable pour la raison de tout homme »¹.

C'est là ce qui explique le changement de l'auditoire auquel ce discours prétend s'adresser. Ces propositions, étant « valables pour la raison de tout homme », elles s'adressent réciproquement à la raison de chacun, c'est-à-dire à cet auditoire abstrait² qu'est l'auditoire universel³.

¹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues & B. Pacaud, Paris, Alcan, 1927, p. 635.

² L'usage de pronoms impersonnels, tels que le « nous » ou le « on », confirme à quel point le discours philosophique écrit se déporte par cette revendication-là dans un ordre *abstrait*. Dans *Les méditations cartésiennes*, par exemple, le pronom « nous » désigne d'abord Husserl et l'assemblée à laquelle son discours s'adresse, par exemple, « Ce chemin, nous l'allons parcourir ensemble » (*Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 24). Mais très vite ce pronom renvoie implicitement, comme l'indiquent les quatre derniers paragraphes de ce texte, à la communauté des hommes toute entière, dans laquelle Husserl n'est plus qu'un simple guide.

³ Comme le remarquent Chaïm Perelman & Lucie Olbrechts-Tyteca dans le *Traité de l'argumentation*, « les philosophes prétendent toujours s'adresser à un pareil auditoire, non parce qu'ils espèrent obtenir le consentement effectif de tous les hommes – ils savent très bien que seule une petite minorité d'entre eux aura jamais l'occasion de lire leurs écrits – mais parce qu'ils croient que tous ceux qui comprendront leurs raisons ne pourront qu'adhérer à leur conclusion. » (*op. cit.*, p. 41). Une telle supposition est elle aussi abstraite, parce qu'ils n'ignorent pas que *dans les faits* il n'y a seulement qu'un nombre très restreint des individus de cette minorité qui adhéreront effectivement à leurs conclusions.

Ces revendications (accès à un ordre générique et objectif, destination du discours à un auditoire universel) expriment l'extase spéculative que l'auteur vit *par* et *dans* son discours, qui prétend à l'universalité.

Ce n'est qu'après avoir vécu cette forme d'*extase* toute particulière que Héraclite peut affirmer : « il est sage que ceux qui ont écouté non moi mais le discours (*logos*) conviennent que tout est un ». Il ne pense plus alors parler à partir de lui-même, et il pense encore moins parler de lui-même. Il se figure plutôt qu'il est devenu le langage de la raison elle-même...

Enfin, cette extase spéculative, s'accompagne dans le discours philosophique *d'importantes modifications stylistiques*.

Il y a d'abord, comme cela a déjà été relevé, l'usage des pronoms qui évoluent en fonction de la progression de l'œuvre. Le discours initialement écrit à la première personne du singulier évolue insidieusement vers un usage quasi exclusif du pronom personnel indéfini "on", ou de la première personne du pluriel "nous"¹.

Ces deux pronoms (le nous et le on) éludent toute la difficulté que l'auteur pourrait éprouver à se représenter lui-même dans cet ordre générique, parce qu'ils désignent à la fois d'autres personnes (le "tu", le "il/elle", le "vous" ou le "ils/elles") et le locuteur (le "je"). Cet usage offre donc à l'auteur, par son équivocité, l'avantage de lui permettre de s'inscrire dans cet ordre générique, sans être réciproquement forcé de faire abstraction de ce qu'il est lui-même en tant qu'individu.

Cette modification stylistique concerne aussi l'usage de certains adjectifs comme « tout », « tous », « chacun », l'usage de certains adverbes tels que « universellement », « communément », « absolument », et l'usage de certains noms communs génériques : « l'Homme », « l'Esprit », la « Raison », etc.

¹ Voir à ce propos, le lent abandon de la mise en scène du « je » personnel de Freud progressivement subsumé, au cours de la rédaction de son œuvre, sous le « on », le « nous », et le « Moi ». Alors que ce « je » est encore présent, par exemple, dans *Sur le rêve* où il est même établi *en rupture* avec le « nous », comme le montrent après, l'analyse de la première partie placée sous son égide, les premières phrases de la seconde : « à ma grande surprise, je découvris un jour [...]. J'arrivais à de nouvelles conclusions concernant le rêve [...]. » (*Sur le rêve*, trad. C. Heim, Gallimard, « Folio essais », 1993, p. 49), il est délaissé au profit de ces pronoms (le « nous », le « on », le « Moi ») dans les œuvres de maturité telle que *Métapsychologie*, entre autres.

Tous ceux-ci participent, à leur mesure, à signifier que la proposition dans laquelle ils apparaissent désigne un fait générique. Ils participent aussi à gommer la valeur et les fondements subjectifs des propositions affirmées. Rien n'est plus entaché par la présence du particulier. On ne parle plus de cet homme-là tel qu'il apparaît à ce sujet-là qui produit un discours philosophique déterminé en tant que force productive déterminé d'un système de production déterminé. On parle maintenant de L'Homme, c'est-à-dire de L'Homme *abstrait* tel qu'il serait *abstraitement* en lui-même, affranchi de ces déterminations psychologiques, sociales et historiques. On parle de cet Homme générique, dont chaque homme particulier n'est qu'un représentant imparfait.

Ce qui est extrêmement intéressant dans cette pratique discursive de négation de la subjectivité de la force productive du discours philosophique c'est qu'elle s'accompagne d'une négation de la subjectivité psychologiquement, socialement et historiquement déterminée des forces productives qu'elle prétend décrire et déterminer par ses prescriptions sémantiques théoriques et pratiques. Bien entendu, cette négation n'est jamais complète dans le discours philosophique pour autant que, quel que soit l'effort discursif qui est produit pour réaliser cette négation, c'est toujours un sujet historiquement déterminé (le philosophe) qui parle de sujets historiquement déterminés (les sujets sociaux). Une fois encore, la reproduction de cette négation parce qu'elle est non seulement produite dans l'ensemble des discours philosophiques historiquement déterminés d'Héraclite à Husserl, en passant par Marx ou Freud, remplit une fonction sociale déterminé dans la reproduction des rapports de production et dans la production de nouvelles formes idéelles possibles de ces rapports.

En considérant les propositions suivantes :

Notre époque est celle où pour la première fois dans les temps historiques [...] l'homme est devenu complètement un véritable problème pour lui-même.¹ ;

Mais exister vraiment, c'est-à-dire imprégner de conscience son existence que l'on domine pour ainsi dire de la distance de l'éternité, tout en étant précisément en elle encore dans le devenir : en vérité la tâche est ardue.¹ ;

¹ Max Scheler, *L'homme et l'histoire*, trad. M. Dupuy, Paris, Aubier, 1955, p. 14.

Rien de grand ne s'est accompli dans le monde sans passion.² ;

Il apparaît que les modifications discursives et stylistiques relevées précédemment ne sont pas les seules qui se produisent dans un discours universalisant. C'est plutôt l'intégralité des propositions sémantiques produites par un discours de ce type qui sont informées par un travail rhétorique de déguisement de la subjectivité de celui qui écrit en objectivité de l'écriture.

L'universalisation désigne, en définitive, à la fois, la prétention d'un discours à l'universalité, son désir de s'adresser à un auditoire universel, et la production d'un style qui gomme sa valeur et ses fondements subjectifs. Elle est concomitante d'un sentiment subjectif idéaliste ici désigné par les termes d' « extase spéculative ». Lorsque l'auteur d'un discours philosophique écrit éprouve ce sentiment, à la fois très intense et à la fois très étrange, il oublie qu'il parle seulement en tant que simple particulier. Il s'oublie et il s'imagine dépositaire et prophète d'une raison générique dont son discours est l'expression.

C'est sur ce point-là d'ailleurs que le discours philosophique écrit se *distingue* de ces autres formes de discours sémantiques que sont le journal intime et la confession. Dans des textes comme *Le curiste*³ d'Hermann Hesse, *Mars*⁴ de Fritz Zorn, ou *Les confessions* de Rousseau, l'auteur définit, par une pratique "dérivation", cet ordre générique à partir de sa propre expérience intime qu'il n'a de cesse de rappeler. Autrement dit, il définit cet ordre générique de manière inductive. Il dit, en

¹ Søren Kierkegaard, *Post-scriptum non scientifique et définitif aux miettes philosophiques*, trad. P. Petit, Paris, Gallimard, 1941, p. 201 et sq.

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*, trad. Gibelin, Paris, Vrin, p. 33.

³ Son écriture en effet s'engage toujours par la présentation d'un événement intime, et il arrive ensuite qu'à partir de là il se déporte vers des propos plus généraux, voire même dans certains cas génériques.

⁴ Si le discours consigné dans cet ouvrage narre surtout les événements qui ont fait la vie de Fritz Zorn, il n'en demeure pas moins que ce discours prétend nous introduire à un ordre générique, comme c'est le cas dans cette affirmation : « Toutefois là où mon récit dépasse ce qui est purement individuel, c'est que mon cas n'est pas un cas isolé » (*Mars*, trad. G. Lambrichs, Paris, Gallimard, « Folio », 1979, p. 59).

quelque manière : voyez ce que j'ai moi-même vécu, et voilà donc ce tout autre dans de mêmes circonstances peut vivre.

Dans un discours philosophique, c'est l'exact contraire qui se produit. L'auteur définit l'expérience intime, la sienne et celle des autres, et par extension les pratiques communes, en les déduisant de cet ordre générique lui-même.

4.1.12 *La rhétorique philosophique*

L'ensemble des déterminations présentées jusqu'alors signalent une contradiction entre ce que le discours philosophique prétend produire et ce qu'il produit réellement. La rhétorique philosophique détermine des pratiques discursives qui permettent *d'estomper* cette contradiction, qu'il est impossible de liquider tant que le discours philosophique maintient ses prétentions idéalistes et irréalisables.

Il importe avant de définir cette détermination de rappeler deux faits essentiels :

- la rhétorique ne permet jamais, à elle seule, de définir une pratique de production discursive, dans la mesure où elle n'est qu'un ensemble de *moyens* discursifs subordonnés à projet de production sémantique déterminé. Il n'y a, comme nous le montrerons qu'un seul et unique concept qui permet de synthétiser la *dynamique* vivante de la pratique de production d'un discours philosophique, le concept de dispositif¹ ;
- la rhétorique thématise les rapports de production réels et imaginaires que la force productive, qui produit un discours philosophique, entretient avec le système de production philosophique, les systèmes de production culturels, et, de manière générale, les systèmes de production sociaux. En effet, la rhétorique est l'intégration dans le discours philosophique de la reproduction des rapports de production discursifs philosophiques, tout autant qu'un outil pour promouvoir la reproduction des rapports de production sémantiques que produit ce discours.

¹ Cf. *infra* 4.

La rhétorique désigne cet « ensemble de règles dont la mise en œuvre permet de convaincre [...] le lecteur du caractère indubitable d'un discours donné »¹.

En ce sens, il est déjà question de rhétorique lorsqu'un auteur masque le caractère subjectif de son propre discours, en le ré-informant par un minutieux travail stylistique. Puisque c'est précisément par cette action-là qu'il essaie de convaincre son lectorat que son discours est vrai, univoque et universellement valable.

Mais, dans le discours philosophique, l'usage de la rhétorique ne se limite pas à cela, il se manifeste aussi, entre autres :

- dans les logiques du sens simili-nécessaires,
- dans les logiques du sens esthétisantes,
- dans la production d'arguments d'autorité²,
- dans les propositions déontologiques,
- dans la promesse d'une aventure intellectuelle extraordinaire,
- et dans la *mise en scène* d'un geste de rupture.

Il est fréquent de rencontrer dans les discours philosophiques des mouvements de pensée qui condensent une succession très serrée de propositions, toutes parfaitement articulées d'un point de vue logique. Si ces mouvements de pensée peuvent être de longueurs assez inégales, ils provoquent néanmoins chez le lecteur, à chaque première lecture, le vif sentiment d'une nécessité implacable.

¹ Roland Barthes, *l'Ancienne rhétorique in Communication*, 16 (1970), p.173.

² Dans l'antiquité les principaux penseurs de la rhétorique (Aristote, Cicéron et Quintilien) ont défini ses procédés par des « lieux ». Ceux-ci sont des structures discursives *préétablies* que chaque orateur peut « remplir » par les faits particuliers correspondant à sa démonstration. C'est cette détermination de pré-établissement de la rhétorique qui indique la première le fait que la rhétorique n'est que la thématization explicite des rapports de production réels et imaginaires qui opèrent dans le système de production philosophique. Néanmoins, ce n'est pas ici ces structures-là auxquelles nous nous intéresseront en priorité, parce que les relever toutes serait d'ailleurs un travail long et fastidieux. Pour ceux que cela intéresse nous recommandons la lecture du *Traité de l'argumentation (op. cit.)* ou *Rhétorique et philosophie* (Paris, Presses Universitaires de France, 1952), de Chaïm Perelman et Lucie Oblrechts-Tyteca. Nous focalisons principalement notre attention sur les pratiques discursives que cette rhétorique a ignorées pour sauvegarder l'intégrité déontologique de ce discours philosophique. Nous en relevons néanmoins un, pour signaler que malgré notre parti pris, ces « lieux » sont bel et bien présents dans le discours philosophique.

Dans des mouvements, comme ceux présentés dans les paragraphes 8 & 9 des *Principes de la nature et de la Grâce*¹, dans l'avant dernier moment de la 47^{ème} remarque « des esprits forts »², ou encore dans la seconde partie du *Discours sur l'origine, et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*³, l'enchaînement logique des propositions semble si implacable et nécessaire qu'il ne se produit au cours de leur lecture aucun moment de "flottement" dubitatif, au cours duquel un quelconque sentiment de réserve pourrait s'immiscer. Accepter les prémisses de ces démonstrations conduit le lecteur presque malgré lui, à partager du même coup et inévitablement les conclusions qu'elles établissent. Ces démonstrations organisées dans l'espace intra-discursif selon les règles de la nécessité logique, semblent être l'exacte expression, ou même le reflet le plus conforme, d'un ordre nécessaire *extra discursif*. C'est grâce à cette ressemblance (nécessité du raisonnement dans l'ordre discursif / ordre réel nécessaire) que ces démonstrations sont persuasives.

Cet usage de la rhétorique se rencontre aussi dans le discours philosophique, dans des mouvements discursifs qui présentent des analyses séduisantes d'un point de vue esthétique. Cela tient parfois seulement à une certaine beauté formelle, ou poétique, de la proposition. Mais c'est, le plus souvent, le contenu de la proposition lui-même qui est en cause dans l'apparition de ce sentiment esthétique subjectif. Non que les formules de Valéry dans *L'idée fixe* soient particulièrement bien écrites, ou le style de Nietzsche dans le 94^{ème} paragraphe de *La Volonté de puissance* tout particulièrement beau, mais il y a là des idées qu'il est fort plaisant de partager avec eux. Ces idées n'entretiennent généralement aucun rapport avec le vrai et le faux ; elles n'y prétendent pas d'ailleurs. Qui pourrait dire en effet de l'interprétation de l'Ecclésiaste de Benasayag : « Fragilité des fragilités tout est fragilité »⁴ qu'elle est

¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Principes de la nature et de la Grâce in Principes de la nature et de la Grâce Monadologie & autres textes*, Paris, Flammarion, « GF », 1996, pp. 228-229.

² Jean de La Bruyère, *Les Caractères in Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1966, p. 476.

³ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine, et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1983, pp. 164 et *sqq.*

⁴ Miguel Benasayag, *La fragilité*, Paris, Éditions de la découverte, 2004, p. 201.

vraie ou fausse, ou affirmer après sa lecture du 355^{ème} paragraphe du *Gai savoir* qu'il est tout à fait vrai que connaître ce n'est que reconnaître ? Ces logiques du sens indiquent plus une orientation méthodologique ou éthique qu'il est possible de prendre, qu'une direction qu'il est nécessaire de suivre. Elles ont pour fonction d'accompagner les pratiques de production sémantiques des forces productives quelles qu'elles soient, et cela suffit.

N'étant pas contraignantes, mais séduisantes, et d'un usage plutôt faciles, elles sont souvent *conservées* et répétées par le lecteur dans ses pratiques de production discursives endophasiques. Elles se glissent sans difficulté au cours d'une conversation. Elles accompagnent le quotidien. Elles s'immiscent aisément dans le sens intime et par là même provoquent, à leur mesure, « l'adhésion des esprits aux discours que [le philosophe] présente à leur assentiment »¹.

Cet autre procédé rhétorique qu'est celui de l'argument d'autorité se rencontre souvent au sein du discours philosophique et entretient une relation privilégiée avec la détermination de la situation rituelle. S'il apparaît surtout dans les textes de philosophie théologique², il reste tout de même très utilisé dans les textes profanes.

Cet argument, qui « utilise des actes ou des jugements d'une personne ou d'un groupe de personne [prestigieuse(s)] comme moyen de preuve en faveur d'une thèse »³, est en effet encore pratiqué, entre autres exemples, par Heidegger dans l'introduction d'*Être et Temps*, par Lacan dans ses *Écrits*, ou Camus dans *L'homme révolté*⁴.

Le discours philosophique produit aussi cette pratique rhétorique particulièrement retorse, qu'est la constitution d'un ethos oratoire vertueux. C'est là une stratégie qui se révèle très efficace, pour convaincre le lecteur de la valeur

¹ Chaïm Perelman & Lucie Oblrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, *op. cit.*, p. 59.

² Cf. Pascal convoquant l'autorité de St Augustin (*Pensées* in *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1954, p. 1032.) ; cf. les auteurs de la scolastique médiévale faisant appel à celle d'Aristote et des personnages de La Bible ; cf. Bossuet recourant dans les *Sermons* à celle de Jésus-Christ (vol. II, Paris, Garnier, 1961, p. 121).

³ Chaïm Perelman & Lucie Oblrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, *op. cit.*, p.411.

⁴ Par exemple, la conduite de Bielinski (in *Essais*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la pléiade », 1965, pp. 558-559).

théorique, mais aussi altruiste et désintéressée, d'un texte philosophique. Comme le remarque déjà Cicéron dans son *De Oratore*, et dans ses *Topiques* :

On n'attache pas le même poids à tout témoignage ; la conviction se fonde surtout sur l'autorité, et l'autorité résultant de la nature [...] est surtout contenue *dans la vertu*.¹

À la différence du sophiste qui agit avant tout à des fins égoïstes d'affirmation de soi, de sa supériorité, de son pouvoir sur l'autre, le philosophe se présente dans son propre discours de manière dépersonnalisée. Il prétend ne plus agir à des fins strictement personnelles. Il se présente comme un simple instrument de la vérité.

Il s'institue alors comme, par exemple, un simple médiateur de la providence divine tel Saint Augustin qui affirme dans ses *Confessions* : « Je me confesserai pour votre gloire "ô Seigneur, mon appui et mon rédempteur" »², ou Husserl dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* comme un petit « fonctionnaire de l'humanité »³.

Pour rendre encore plus évidentes ces qualités-là au lecteur, le philosophe va même généralement jusqu'à affirmer que son discours n'a, outre celle de découvrir la vérité, que pour seule fonction de lui présenter généreusement la meilleure manière de conduire sa propre vie en. Spinoza ne dit rien de plus dans les deux premiers paragraphes de la cinquième partie de *L'éthique* (« De la puissance de l'entendement ou de la liberté humaine »), ni Fichte dans sa *Nouvelle présentation de la doctrine de la science* lorsqu'il ordonne à son lecteur de reproduire en son nom propre ce « premier postulat » :

Pense-toi, construis le concept de ton soi, et sois attentif à la manière dont tu procèdes.⁴

Schopenhauer ne fait rien d'autre lorsqu'il affirme,

¹ Cicéron, *Topiques*, trad. Henri Bornecque, Paris, Les belles lettres, 2002, p. 91.

² Saint Augustin, *Confessions* (Liv. 8^{ème}, chap. VI).

³ Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, loc. cit.

⁴ Johann Gottlieb Fichte, *Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science*, trad. I. Thomas-Fogiel, Paris, Vrin, 1999, p.125.

Attacher beaucoup trop de valeur à l'opinion est une superstition universellement répandue [...] dont il est certain qu'elle exerce en tout sur toute notre conduite une influence démesurée et hostile à notre bonheur.¹

À ces trois prétentions-là (l'abandon de la rhétorique, la dépersonnalisation et le pur altruisme) il apporte la discrète caution de son caractère vertueux. Celui-ci se manifeste de différentes manières : soit par une déclaration comme « je ne prends part au bien de cet homme que suivant l'amour universel de l'homme, l'intérêt que j'y prends est le plus petit qui puisse être »², soit par un aveu de grande humilité, ou soit encore par le récit d'actes remarquables tel que ceux que produit Socrate, lorsqu'il refuse de s'évader, alors qu'il est condamné à mort par la cité, parce que cela n'est pas juste³. En répétant régulièrement ces actes discursifs, tout au long de la production de son discours, il se constitue un *ethos oratoire* qui établit définitivement sa grande vertu, et augmente d'autant plus le crédit communément accordé à son discours.

Avec la constitution de cet *ethos oratoire* vertueux, l'une des pratiques discursives qui se révèle être l'une des plus efficaces à mettre le lecteur dans de favorables dispositions pour recevoir le discours philosophique et y adhérer, est de lui présenter ce discours comme étant tout à la fois, le résultat d'une aventure intellectuelle extraordinaire et le moyen de la partager.

Cette pratique commence par la *mise en scène* d'un geste historique de rupture radicale. Cette rupture est celle qui distingue radicalement le discours présenté alors, de tous les autres discours précédemment produits au cours de l'Histoire dans les systèmes de production culturels.

Dans un premier temps, la nécessité historique qu'il y a à engager cette rupture est démontrée par la description des importants désagréments théoriques et pratiques que les discours de ce système ne réussissent pas à résoudre.

¹ Arthur Schopenhauer, *Aphorismes sur la sagesse et dans la vie*, trad. J.-A. Cantacuzène et R. Roos, Paris, Presses Universitaires de France, 1964, p. 41.

² Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs* in *Œuvres philosophiques* (t. III), éd. Gallimard, coll. « Bibliothèque de la pléiade », 1986, dir. F. Alquié, trad. J. & O. Masson, p.744.

³ Platon, *Criton* in *Œuvres Complètes* (t. I), éd. Gallimard, coll. « Bibliothèque de la pléiade », 1950, trad. L. Robin & M.-J. Moreau, p.192.

C'est là ce que fait Husserl en signalant que n'ont pas encore été élucidées les « nécessités de toute donation de sens pour l'étant et pour le monde »¹, ni résolue « l'énigme du monde et de la vie »², ou Freud, en indiquant l'ensemble des maladies nerveuses que la psychiatrie traditionnelle ne peut ni comprendre, ni guérir.

Dans un second temps, l'auteur signale à son lectorat le caractère révolutionnaire de ce geste, par la difficulté qu'il y a ne serait-ce même qu'à l'accepter et à le concevoir, ainsi que par l'impossibilité immédiate de le reprendre à son compte. Le Lecteur est alors invité à réformer ses anciennes pratiques d'encodage et de décodage par lesquelles il produit sa pensée.

Ainsi l'introduction des conférences consignées dans *l'Introduction à la psychanalyse* prévient d'emblée l'auditoire de « toutes les difficultés qui s'opposent à l'acquisition d'un jugement personnel en cette matière » (la psychanalyse), et qu'il aura, entre autres, « à surmonter une hostilité instinctive »³ ressentie à son égard. De la même manière *Une difficulté de la psychanalyse* présente « la résistance affective » que l'individu met en place, lorsqu'il est confronté au discours psychanalytique, pour éviter la « vexation psychologique »⁴. *L'Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance* signale de la même manière toute la difficulté qu'il y a à mettre *en pratique* la production d'une connaissance phénoménologique, parce que celle-ci « adopte une orientation de pensée totalement *antinaturelle (unnatürliche)* dans la mesure même où elle ne considère rien comme préalablement donné »⁵.

Après avoir initié le lecteur à la vérité de son discours par la médiation du texte, l'auteur continue à répéter combien ce geste est nouveau dans l'Histoire de la pensée

¹ Edmund Husserl, *La terre ne se meut pas*, éd. Les éditions de Minuit, Paris 1989, trad. D. Franck, D. Pradelle, J.-F. Lavigne, p.28.

² Edmund Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. M.-B. De Launay, Paris, Presses Universitaires de France, « Épiméthée », 1989, p.79.

³ Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot, « Bibliothèque scientifique », 1936, p. 26.

⁴ Sigmund Freud, *Une difficulté de la psychanalyse* in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, trad. Bertrand Féron, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1985, p. 187.

⁵ Edmund Husserl, *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance*, trad. L. Joumier, Paris, Vrin, 1998, p. 210.

humaine, et combien il est bénéfique tant pour cette Histoire que pour les forces productives qui le reproduiront dans leurs pratiques de production sémantiques.

Husserl n'a de cesse de rappeler que la phénoménologie « réside, *je le répète*, dans une *dimension nouvelle* à l'égard de toute connaissance naturelle ; et à cette dimension nouvelle répond [...] une *méthode nouvelle*, foncièrement nouvelle qui s'oppose à la méthode naturelle. »¹. Nietzsche clame lui aussi que son *Zarathoustra*, bien qu'il n'ait été ni « entendu, ni même perçu » parce qu'il est « *trop profond* » pour ses contemporains, est « le plus grand cadeau que l'on ait fait à l'humanité jusqu'à présent »².

Auprès de ces preuves quelque peu artificielles, tant elles semblent plus relever d'une intention du philosophe que d'un constat philosophique proprement objectif, la manifestation la plus convaincante de ce geste de rupture est le renversement des valeurs opéré par et dans le discours qui le revendique.

En radicalisant les thèses matérialistes de Feuerbach qui affirment non seulement que « la pensée provient de l'être et non l'être de la pensée » mais aussi que « l'essence de l'être en tant qu'*être* est l'essence de la nature »³, Marx définit une *praxis* philosophique qui prend à rebours l'ensemble des systèmes de pensée précédents. Il entend d'abord montrer que « l'essence de l'homme, n'est pas une abstraction inhérente à l'individu singulier ; [mais qu'elle est] en son effectivité, l'ensemble des rapports sociaux »⁴. Il explique ensuite, par conséquent, « la formation des idées d'après la pratique matérielle », en partant non plus « de ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent », mais de ce qu'ils sont « dans leur activité réelle »⁵. Et comme enfin il incombe selon lui au philosophe la tâche de *transformer* le

¹ Edmund Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, trad. A. Lowit, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p. 87.

² Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, (Préface), trad. E. Blondel, Paris, Flammarion, « GF Flammarion », 1992, pp. 47-49.

³ Ludwig Feuerbach, *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie* in *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, trad. L. Althusser, Paris, Presse Universitaires de France, 1973, pp. 120-121.

⁴ Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach*, *loc. cit.*

⁵ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, *loc. cit.*

monde et non seulement de *l'interpréter* (et c'est encore là un renversement), il définit dans ce nouveau système de pensée un programme réformateur : le communisme. Celui-ci devrait parvenir, après la révolution prolétarienne (désignant elle aussi un renversement, celui des rapports de productions), à « l'achèvement de l'unité essentielle de l'homme avec la nature, au naturalisme accompli de l'homme, et à l'humanisme accompli de la nature. »¹. (La thématique de l'inversion et du renversement est d'ailleurs formellement très présente, sous forme de métaphore, dans l'œuvre de Marx²).

Un même bouleversement systématique a lieu dans l'œuvre de Freud. Alors qu'auparavant aucun concept ne représentait, comme tel, le « système inconscient », Freud le définit dans sa *Note sur l'inconscient en psychanalyse* comme le principe de la vie psychique. En démontrant que « Tout acte psychique commence par être inconscient et [...] peut soit le demeurer soit se développer jusqu'à la conscience »³, il abolit en effet *tout* le système de codes-signifiés linguistiques traditionnel de définition de l'appareil psychique et réinterprète toutes ses productions déterminées en les subordonnant à ce nouveau principe qu'est l'inconscient (la morale, la liberté, l'art, la mémoire, l'imaginaire, le corps, la sexualité, etc.).

Ce renversement prend donc trois formes caractéristiques :

- il s'engage par l'émancipation des systèmes de codes-signifiés linguistiques et sémantiques traditionnels jugés insuffisants,
- il les déconstruit par une critique radicale,
- et il produit, par des opérations pratiques d'encodage, de codification et de recodification un nouveau système de codes-signifiés linguistiques et

¹ Karl Marx, *Manuscrits de 44*, *loc. cit.*

² On trouve ainsi cette remarque dans *L'idéologie allemande* : « Si dans toute l'idéologie les hommes et les conditions apparaissent la tête en bas comme dans une *camera obscura*, ce phénomène découle de leur processus de vie historique, tout comme l'inversion des objets sur la rétine découle de leur processus de vie directement physique ». Ou l'on rencontre celle-ci dans *Le Capital* : « Dans cette trinité économique [...] c'est le monde enchanté et inversé, le monde à l'envers où *Monsieur le Capital* et *Madame la Terre* [...] dansent leur ronde fantomatique » (Livre III, chap. 48).

³ Sigmund Freud, *Note sur l'inconscient en psychanalyse* in *Métapsychologie*, *op. cit.*, p.182.

sémantiques redéfinissant l'ensemble des déterminations des forces, des rapports, des moyens et des systèmes de production sociaux et culturels.

4.1.13 *En guise de synthèse – du processus de production historique d'un discours philosophique à la thématization de sa fonction sociale définie comme imaginaire social*

L'ensemble des pratiques d'encodage décrites jusqu'alors, par lesquelles cette force productive spécifique qu'est le philosophe produit un discours philosophique, sont déterminées *par* et *dans* le système de production de discours philosophique, le système de production culturel en particulier, et le système de production social en général.

Malgré l'évidente contradiction qui opère entre ce que ces pratiques déterminées *prétendent* toutes à leur manière concourir à *produire* d'une part, et les déterminations culturelles et sociales qu'elles *produisent effectivement* de manière objective de l'autre, ces pratiques ont néanmoins, et cela de manière tout à fait manifeste, une fonction pour chacun de ces trois systèmes.

En témoignent :

- la pérennité historique de la reproduction sociale des forces, des rapports, des moyens et des systèmes de production de discours philosophiques par les systèmes de production sociaux, avec l'investissement et la dépense de forces considérables que cette reproduction exige matériellement de la part de ces systèmes ;
- la pérennité de la reproduction de ces pratiques par les forces productives de discours philosophiques qui n'ont eu de cesse de répéter les mêmes prétentions idéalistes et irréalisables ;
- et, la reproduction partielle des systèmes de codes-signifiés philosophiques par les forces productives des systèmes de production culturels et sociaux, *tels qu'ils sont déterminés par ces pratiques*. C'est-à-dire, tels qu'ils sont, entre autres, repris au pied de la lettre par les lecteurs de ces discours dans leurs

propres discours, qui reconnaissent et reprennent en l'état ses prétentions discursives idéalistes, à la vérité, à l'univocité et à l'universalité.

Pour définir cette fonction sociale (et culturelle) des produits du système de production philosophique, c'est-à-dire à la fois la fonction sociale (et culturelle) des discours philosophiques et des pratiques déterminées par lesquelles ils sont produits, il est nécessaire de définir :

- comment sont produits, dans un système de production social historique donné, les forces, les rapports, les moyens, les produits et les systèmes de production philosophiques ;
- et pour quoi ces forces, ces rapports, ces moyens, ces produits et ces systèmes sont socialement produits, tels qu'ils sont produits.

Nous nous proposons de définir *comment* sont produits ces forces et ces agencements de forces par une hypothèse, qui permettra d'introduire *pour quoi* ils sont produits comme ils sont produits.

Cette hypothèse sera ensuite¹ vérifiée, et complétée, par une sommaire comparaison du discours philosophique avec les autres types de discours produits par les systèmes de production sociaux (les discours idéologiques, profanes, religieux et politiques) et par les systèmes de production culturels (les discours idéologiques religieux et politiques, scientifiques, techniques et sémantiques savants).

Les sujets, qui composent les forces productives des systèmes de production de discours philosophiques, sont *socialement* et *historiquement* produits et déterminées par les systèmes de production sociaux. Pour le dire de la manière la plus simple possible, parce que c'est un fait objectif trop simple pour que l'on veuille le dire autrement, les sujets ne naissent pas comme forces productives de ce système de production culturel spécifique mais le deviennent par des processus sociaux d'assujettissement/subjectivation. C'est-à-dire, conformément aux processus de subjectivation décrits par Althusser et par Freud, qu'ils le deviennent:

¹ Cf. *infra* 3.2.

- par des dynamiques idéologiques sociales de constitution de l'individu en sujet de la répression et de l'oppression ;
- et, par des dynamiques psychiques d'introjection de cette répression et de cette oppression dans l'appareil psychique de cet individu qui est produit et se produit lui-même en sujet.

Pour comprendre comment se constituent les forces productives du système de production de discours philosophiques c'est donc ce processus d'assujettissement social et de subjectivation individuelle – qui une fois achevé fait dire au philosophe *je suis et je veux être un philosophe* – dont il faut *essayer d'esquisser* une définition hypothétique et propédeutique¹.

Les systèmes de production sociaux de classes, de la propriété privée, et de l'État, tels qu'ils se produisent et se reproduisent historiquement dans les sociétés antiques, féodales et capitalistes, génèrent par les Appareils Répressifs et Idéologiques d'État une répression matérielle et une oppression idéale des forces productives pour produire et reproduire l'exploitation de la Nature et de l'homme par l'homme, en détournant leur énergie pulsionnelle de ses buts et de ses objets originels et en la réorientant vers des buts et des objets sociaux, principalement, le travail matériel aliéné et le travail idéal aliénant.

Les forces productives produisent et reproduisent cette réorientation de leur énergie vitale vers le travail exploité et (ou) le travail de l'exploitation en introjectant la répression dans leur appareil psychique. En échange, ces forces reçoivent des produits matériels pour satisfaire leurs besoins physiques vitaux et sociaux, et des produits idéels de substitution – les structures et les dispositifs culturels adjutants – pour satisfaire partiellement leurs besoins psychiques vitaux et culturels.

¹ La définition que nous proposons ici est l'hypothèse interprétative et propédeutique d'une définition plus rigoureuse que nous ne produirons pas dans ce travail, parce qu'elle exige de nombreuses observations complémentaires que nous ne sommes pas en mesure de produire aujourd'hui. Cette première hypothèse interprétative et propédeutique permet néanmoins d'*introduire* la détermination objective essentielle du discours, des forces, de rapports, des moyens et des systèmes, de production philosophiques : l'imaginaire social.

Cette double dynamique interdéterminée de production et de reproduction matérielle et idéale de la répression et de l'oppression sociale des forces productives, d'une part, et de l'introjection idéale de la répression pulsionnelle de ces forces productives par elles-mêmes, de l'autre, détermine entre autres :

- des représentations endophasiques individuelles et des représentations sémantiques collectives des formes psychosociales intolérables (l'intolérable de l'exploitation, de la répression, de l'aliénation, de la déresponsabilisation, etc.), tel qu'elles redoublent les représentations endophasiques individuelles et sémantiques collectives de figures onto-psychologiques d'intolérable (l'intolérable de la finitude, de la douleur, de l'ignorance, de la fragilité face à la puissance de la Nature, etc.) ;
- le retour du refoulé, tel qu'il est d'emblée informé par les structures culturelles adjuvantes, sous la forme d'images, de représentations imaginaires, ou de pratiques pathologiques normales.

Les systèmes de codes-signifiés idéologiques réunissent, légitiment et organisent les représentations *normatives* de la répression et de l'oppression sociale des forces productives des systèmes de production de l'exploitation de la Nature et de l'homme par l'homme, les représentations *sémantiques* collectives et endophasiques individuelles des formes psychosociales et onto-psychologiques d'intolérable, ainsi que les formes d'expression du retour du refoulé.

La force productive qui est socialement formée, par des systèmes déterminés de production de savoirs et de savoir-faire, à devenir un philosophe produit au cours de son enfance et de son adolescence, à partir du système de codes-signifiés général et normatif de l'idéologie, des représentations endophasiques anomiques de l'intolérable onto-psychologique et psychosocial ainsi que des images et des représentations imaginaires. Pour le dire plus simplement, cette force productive en devenir produit comme tout un chacun une pensée.

Ce qui distingue cette force productive de toutes les autres forces productives, excepté celles des autres systèmes de production culturels discursifs, c'est le travail social de formation, d'information et de réforme auquel cette pensée est soumise. Par

des processus d'éducation spécifiques cette pensée est formée pour se produire d'une certaine manière déterminée. Ces processus d'éducation de l'apprenti philosophe tiennent principalement à la transmission, à l'expérimentation et à la maîtrise progressive de la *rhétorique philosophique*. Une fois achevé, ce processus conditionne une production de la pensée anémique et subjective de l'apprenti philosophe comme discours philosophique différencié et recevable socialement, parce qu'il respecte toujours déjà les structures discursives préexistantes de la rhétorique philosophique telles qu'elles thématisent les rapports de production du système de production de discours philosophiques et son rapport de production avec les systèmes de production culturels et sociaux.

Cette pensée respecte alors :

- les règles générales de la logique, telles qu'elles déterminent des formes d'argumentation spécifiques – l'argumentation non-contradictoire, réciproque, transitive, comparative, causale, téléologique, principielle, linéaire, etc.¹ ;
- les rapports de production internes au système de production de discours philosophiques (*i.e.* les traditions, les lois, les règles, et les usages définis par des systèmes de codes-signifiés spécifiques et produits tout autant que reproduits par des pratiques mémétiques qui les respectent et travaillent à les faire respecter), tels qu'ils déterminent eux-mêmes des formes d'argumentation spécifiques – l'argumentation d'autorité, de l'*ethos* oratoire vertueux, de la situation rituelle, etc. ;
- et la pratique de production déterminée que le système de production philosophique, les systèmes de production culturels, et le système de production social *assigne* à cette pensée. C'est-à-dire de produire un discours philosophique *respectant* ces deux premiers systèmes de contraintes, ainsi que les exigences de vérité, d'univocité, d'universalité, de refondation et de système, entre autres.

¹ Chaïm Perelman & Lucie Oblrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, *op. cit.*, pp. 251-387.

Ici se trouve renversée l'idée généralement admise que le philosophe produit et reproduit une pratique rhétorique pour convaincre les forces productives des systèmes de production culturels et sociaux de la validité ou de la vérité de son discours. La production et la reproduction de la rhétorique dans une pensée philosophique, qui n'est en fait que la production et la reproduction d'une pensée *dans* une structure sociale préexistante telle qu'elle signifie des rapports de production déterminés, ne se subordonne pas au projet *conscient* et *imaginaire* du philosophe de produire la vérité, mais c'est au contraire ce désir *conscient* et *imaginaire* qui se subordonne à la production et à la reproduction de la rhétorique philosophique.

Respectant ces structures rhétoriques préexistantes, telles qu'elles informent le désir philosophique de vérité, le philosophe est *autorisé en fait* à produire un discours qui se prétend vrai, univoque, universel, et qui engage *en respectant un certain nombre de règles agonistiques* des logiques du sens discriminatoires.

Autorisé à produire un discours vrai, le philosophe produit un discours qui reproduit des rapports de production plurivoques avec l'ensemble des autres discours du système de production de discours philosophiques, du système de production culturel en particulier, et du système de production social en général. Dit autrement, autorisé à se produire, à se présenter, à se diffuser, et à se recevoir par les lecteurs, comme discours vrai, le discours philosophique produit, *à chaque fois, un nouveau système de codes-signifiés sémantiques*.

Tout discours sémantique individuel est nécessairement différent de tous les autres¹, mais seulement quelques-uns d'entre eux sont autorisés à se produire et à se

¹ En effet, un discours sémantique subjectif produit la synthèse entre une histoire individuelle (telle qu'elle est nécessairement différente de toutes les autres eut égard aux événements vécus, aux ressentis, à l'élaboration psychique, aux affects, etc.) et sa signification intime (telle qu'elle signifie par les signifiants, les propositions et les logiques du sens du système de codes-signifié général et normatif de l'idéologie cette différence nécessaire et constitutive du moi). Que cette signification intime, telle qu'elle se produit et se reproduit dans le discours sémantique d'un sujet-assujetti ne puisse pas s'exprimer telle quelle hors des rapports de production intimes, familiaux, amicaux, de camaraderie, etc. pour les forces productives de discours sémantiques profanes ne change rien à ce fait. Un sujet-assujetti produit nécessairement pour lui-même et auprès de ses proches, au moins, un discours sémantique original, qui en fonction de sa place dans le système de production social sera soit passé sous silence et subsumé sous la signification mémétique et banale de l'idéologie, soit exprimé et valorisé eut égard à cette signification mémétique et banale...

reproduire tels quels (*i.e.* dans leur différence sémantique constitutive qui s'affirme explicitement comme légitime et recevable) dans l'ensemble des rapports de production sociaux et culturels et non pas seulement dans les rapports de production sociaux intimes, principalement familiaux ou amicaux.

Ici la prétention légitime et recevable à la vérité, telle qu'elle est introduite dans le discours philosophique au cours de la formation rhétorique de l'apprenti philosophe, remplit trois fonctions interdéterminées.

(Première fonction) *La prétention à la vérité joue un rôle idéologique restrictif de reproduction des rapports de production idéels.*

Les forces productives des systèmes de production sociaux sont autorisés, parce qu'elles ont été formées pour cela, ou ne sont pas autorisés, parce qu'elles n'ont pas été formés pour cela, à produire des discours sémantiques plurivoques tels qu'ils expriment la singularité légitime et recevable d'une pensée subjective-assujettie.

Il y a ainsi d'un côté des forces productives qui ne peuvent pas publiquement, par leurs pratiques individuelles et sociales d'encodage, produire de discours "vrais", mais seulement des opinions. Ces opinions sont "vraies" en fonction de la reproduction qu'elles opèrent des systèmes de codes-signifiés idéologiques dominants, et "fausses" en fonction de la production anémique qu'elles accomplissent de nouveaux systèmes de codes-signifiés sémantiques. Les pratiques de codification et de recodification que ces forces productives produisent sont donc destinées à ne s'exprimer que dans un cercle restreint et privé. Dans ce cas, la fonction idéologique restrictive de la vérité, comme concept idéologique oppressif, produit et reproduit à la fois par les Appareils Idéologiques d'État et par l'ensemble des forces productives, est patente. Dans les systèmes de production sociaux où elles travaillent, ces forces productives doivent et peuvent seulement reproduire les systèmes de codes-signifiés idéologiquement dominants ou "vrais". Les autres systèmes de codes-signifiés qu'elles produisent, en leur nom propre et qui peuvent être en contradiction avec ceux des idéologies dominantes (par exemple, pour les idéologies politiques, nationaliste, libérale, social-démocrate, écologiste, altermondialiste, communiste, etc.) sont des opinions, qui peuvent *comme telles* s'exprimer en public, mais qui doivent demeurer privées autant

que faire se peut. Bien entendu, une telle contrainte imposée au discours sémantique ne peut que s'accompagner d'un certain nombre d'effets psychologiques sur le sujet-assujetti. S'il ne produit que des opinions, tout ce qu'il s'exprime à lui-même endophasiquement et aux autres discursivement est nécessairement placé dans un rapport de domination-dominée à l'égard des systèmes de codes-signifiés idéologiques dominants. Ce qu'il ressent, ce qu'il vit, ce qu'il pense est toujours en quelque sorte dégradée par rapport à la vérité de ce que les systèmes de codes-signifiés idéologiques lui disent de ressentir, de vivre et de penser. Une fois encore se trouve ici renversée, et remise sur ses pieds, une idée idéaliste et idéologique traditionnelle. L'opinion n'est pas une forme dégradée de la vérité, telle qu'elle serait déterminée par l'inaptitude des forces productives qui la produisent à élaborer autre chose que des jugements entachés des ornières de leurs expériences banales, limités dans leurs vues, incohérents d'un point de vue logique, ou encore déviants. Au contraire, la "vérité" signifie un rapport de force qui dégrade les discours sémantiques profanes au rang de la simple opinion.

Il y a de l'autre côté, des forces productives qui peuvent publiquement, par leurs pratiques individuelles et sociales d'encodage, produire un discours "vrai". Ces discours sont :

- "vrais" en fonction de la production de nouveaux systèmes de codes-signifiés que ces forces accomplissent, par des pratiques de codification et de recodification des systèmes de codes-signifiés idéologiques dominants, *ainsi que par leur reconnaissance progressive par les forces productives des systèmes de production culturels discursifs et spécialisés, puis par les systèmes de production sociaux*¹ ;

¹ Ce constat mériterait un plus ample développement, dans la mesure où il rappelle qu'un discours sémantique savant n'est pas vrai *intrinsèquement*, mais peut le devenir *idéologiquement* et *socialement*, par sa reconnaissance progressive ou historique par les forces des systèmes de production sociaux. La vérité ne désigne plus alors ce principe abstrait d'une conformité synchronique entre un système de codes-signifiés linguistique et ce qu'il signifie, mais cette relation diachronique d'une correspondance qui *se produit historiquement* entre ce système et le système de codes-signifiés général ou idéologique. Marx n'a jamais été, en quelque sorte, aussi "vrai" que dans le système de production social de l'Union des Républiques Socialistes Soviétiques.

- ou "faux" en fonction de leur non-reconnaissance par les forces productives des systèmes de production culturels discursifs et spécialisés et (ou) des systèmes de production sociaux.

En ce sens, ces forces productives sont autorisées socialement à produire des pratiques de codification et de recodification du système de codes-signifiés linguistique et idéologique. Il est entendu que ces pratiques de recodification ne sont jamais radicales puisqu'elles reprennent nécessairement des signifiants et des logiques du sens elles-mêmes codifiées dans les systèmes de codes-signifiés idéologiques dominants, et qu'elles respectent – c'est-à-dire reproduisent – un certain nombre de rapports de production matériels et idéels préexistants (les lois de l'État, de la propriété privée, de l'économie générale, de l'université, de la *rhétorique*, etc.).

En définitive, la vérité est l'une des significations des rapports de production idéels, telle qu'elle en détermine la reproduction, collective par les Appareils Idéologiques d'État, et individuelle par son intégration dans le discours personnel du sujet-assujetti. Néanmoins, bien entendu, ce n'est pas là sa seule fonction comme l'indique la reprise sociale des systèmes de codes-signifiés linguistiques qui se prétendent vrais.

(Deuxième fonction) *La prétention à la vérité a une fonction idéologique structurante.*

Le travail sur les signifiants, les logiques du sens, et les systèmes de codes-signifiés discursifs accompli par les pratiques de codification des forces productives savantes et scientifiques permettent de renforcer, de compléter et d'unifier, les systèmes de codes-signifiés idéologiques dominants. C'est précisément par les pratiques déterminées d'encodage, de codification et de recodification radicales que le philosophe est socialement autorisé à produire et à reproduire – principalement la systématisation et l'imaginaire social, conformément à la radicalité de sa prétention à la vérité –, qui distingue la fonction structurante de l'idéologie produite par les systèmes de production de discours philosophiques de celle produite par les autres systèmes de production discursifs culturels.

Cette dernière remarque doit être bien comprise. Si le système de codes-signifiés idéologique, qu'est le système de production culturel pour le système de production social, *opère* effectivement en tant que système de systèmes de codes-signifiés idéologiques, il n'en existe nulle part, ni dans les systèmes de production sociaux, ni dans les systèmes de production culturels, une définition *objective*, organique, globalisante, et homogène. Dit autrement, le système de production culturel et idéologique fonctionne activement comme un système général, englobant et organisant des systèmes de codes-signifiés idéologiques, mais n'est jamais défini par un système de codes-signifié individuel ou collectif déterminé, tel qu'il est lui-même. Ou dit encore autrement, il n'y a pas de représentation objective, finie et globalisante de l'idéologie... L'avantage de la pratique de production philosophique, telle qu'elle est déterminée comme un effort sans cesse renouvelé de systématisation, c'est qu'elle produit, dans la mesure du possible, un système de codes-signifiés organique, globalisant, homogène et général. Celui-ci organise discursivement des signifiants, des propositions sémantiques, et des logiques du sens, qui par leur non-spécialisation et leur constitution en un ensemble continu d'objets finis (*i.e.* l'ensemble des discours produits par un philosophe au cours de son existence) signifie *partiellement* dans des objets clos le système idéologique lui-même. En définitive, en tant que résultat d'une pratique générale et non spécialisée de systématisation, la production de discours philosophiques élabore des objets signifiants qui définissent, autant qu'il est possible de le faire, le système de codes-signifiés idéologique lui-même. Plus que cela, cette pratique philosophique de signification de l'idéologie, structure sa représentation générale, par ce qu'elle est elle-même structurée, rhétoriquement, logiquement, rigoureusement, imaginativement, etc.

(Troisième fonction) *La prétention à la vérité a une fonction idéologique créatrice.*

Le système de codes-signifiés normatif et général de l'idéologie signifie les antagonismes sociaux qui opèrent, matériellement et idéellement, dans les forces, les moyens, les rapports, les produits et les systèmes de production matériels et idéels d'une organisation sociale donnée.

Les forces productives sujettes-assujetties signifient dans leur pensée subjective et anémique les antagonismes qu'elles éprouvent quotidiennement par leur propre expérience matérielle et idéale de leurs rapports de production sociaux et culturels réels. Elles les signifient en reprenant à leur propre compte les systèmes de codes-signifiés idéologiques dominants et normatifs, qui déterminent une certaine manière de penser et d'accepter, en somme une certaine manière de reproduire idéellement, ces antagonismes ainsi qu'une certaine manière de les reproduire matériellement. Elles les signifient aussi réciproquement en produisant des représentations imaginaires subjectives et anémiques qui établissent de nouvelles manières possibles de dépasser ces antagonismes et d'atteindre un état idéal et idéalisé de réconciliation générale. Que cet état imaginaire et idéal de la grande réconciliation des hommes entre eux, des hommes avec leur étayage pulsionnel, et des hommes avec la Nature soit en fait inatteignable (parce que les antagonismes ne se liquident pas mais se démultiplient indéfiniment), cela n'a que peu d'importance. Ce qui importe c'est la puissance idéale et matérielle créatrice et réelle de l'imaginaire qui, refusant de se soumettre complètement aux exigences aliénantes des systèmes de codes-signifiés idéologiques dominants, produit de nouvelles formes idéelles possibles d'agencements des rapports de production antagoniques.

Ce qui distingue les forces productives de "vérités" (*i.e.* les forces productives de discours artistiques, savants et scientifiques), des forces productives d'"opinions" (*i.e.* les forces productives de discours profanes), c'est leur capacité matérielle réelle de produire en public, c'est-à-dire d'affirmer et de diffuser socialement, cet imaginaire *social* qui produit idéellement de nouveaux rapports de production possibles dépassant la simple reproduction de la réalité humaine antagonique.

Le discours philosophique produit, par l'ensemble des pratiques d'encodage, de codification et de recodification qui ont été décrites jusqu'alors un imaginaire social spécifique. Cet imaginaire exprime, dans un dispositif discursif philosophique, une synthèse active entre :

- les systèmes de codes-signifiés de l'idéologie dominante et normative tels qu'ils sont recodifiés par le travail d'une pensée qu'ils déterminent réciproquement dans son travail de codification ;
- le retour du refoulé ;
- et, leurs relations matérielles et idéelles antagoniques.

Avant de définir la spécificité de cet imaginaire social que produit le discours philosophique, il importe de revenir sur la notion idéaliste, irréalisée et irréalisable de la vérité philosophique, parce qu'elle est complètement démentie par cette dernière remarque.

Si la vérité, au sens le moins élaborée du terme, désigne la conformité entre un fait matériel réel et une proposition discursive idéale qui signifie ce fait conformément à ce qu'il est, le discours philosophique ne produit jamais de vérité à proprement parler. Lorsqu'il définit un fait matériel réel, ce n'est pas ce fait lui-même tel qu'il est en lui-même qu'il définit (*i.e.* le noumène de ce fait matériel réel, pour reprendre Kant), mais le rapport historique et humain par lequel ce fait est idéellement et idéologiquement déterminé. Cette remarque est valable pour l'ensemble des faits que définit le discours philosophique. Lorsqu'il définit un fait idéal (une représentation collective, une idée, un concept, une norme, une valeur, etc.) ce n'est pas ce fait idéal lui-même tel qu'il est en lui-même qu'il définit, mais le rapport idéal historique et humain par lequel ce fait est idéellement et idéologiquement déterminé. Or le système général qui définit normativement l'ensemble de ces rapports historiques humains aux faits matériels et idéels, qu'ils soient collectifs ou subjectifs, c'est le système de codes-signifiés culturels et idéologiques.

Cela signifie deux choses.

La première, comme nous l'avons déjà dit, c'est que le système de codes-signifiés philosophique n'opère pas une transformation matérielle sur les faits matériels eux-mêmes (à la différence des forces productives du secteur primaire qui collectent et exploitent les ressources matérielles naturelles ou de celles du secteur secondaire qui les transforment socialement), ou directement sur les forces productives elles-mêmes (à la différence des forces productives du secteur tertiaire qui agissent

matériellement dans des rapports de production déterminés sur ces rapports eux-mêmes). Au contraire, elle opère des pratiques de transformation discursives sur les rapports idéels qui définissent, réglementent et légitiment les relations subjectives et collectives à ces faits matériels, aux forces productives matérielles réelles et aux rapports de production idéels et matériels réels. *En définitive le discours philosophique opère directement des pratiques de transformation matérielles réelles sur l'idéologie, et seulement sur l'idéologie.* Que ces opérations pratiques produisent médiatement par des circuits de diffusion déterminées des effets matériels et idéels réels sur les faits matériels, les forces productives et les rapports de production n'est pas nécessaire, mais contingent. Ce n'est pas le philosophe qui décide par lui-même si ses propositions sémantiques descriptives et prescriptives seront partiellement, ou ne seront pas, reprises dans les systèmes de production sociaux et (ou) culturels.

Il faut ajouter que l'idéologie elle-même ne signifie que des rapports de production sociaux dominants et contingents, qu'elle a pour fonction essentielle de présenter comme des rapports de production neutres et nécessaires, en ce sens lorsqu'elle produit des définitions sémantiques la pratique discursive philosophique ne signifie jamais que des rapports humains historiques et contingents à des faits eux-mêmes contingents.

La seconde, le travail de transformation de l'idéologie qu'accomplit le discours philosophique, nous l'avons vu, est non seulement anémique mais surtout différencié à l'égard des systèmes de codes-signifiés culturels et idéologiques, en ce sens qu'il produit principalement et idéellement de nouveaux rapports de production possibles qui seront, ou ne seront pas, repris en pratique par les forces productives de tel ou tel système de production social. En ce sens, dans le meilleur des cas, le discours philosophique peut être reconnu comme "vrai" lorsqu'il produit des propositions sémantiques conformes aux propositions préexistantes des systèmes de codes-signifiés idéologiques normatifs et dominants. Ce en quoi, d'ailleurs, il ne distingue pas du discours sémantique profane, et ce qui à la différence du discours sémantique profane se produit de manière relativement rare. Mais, dans la mesure où généralement il produit des propositions sémantiques recodifiant telles ou telles propositions des

systèmes de codes-signifiés idéologiques normatifs et dominants, il n'est même pas vrai ou conforme à l'égard de ce système lui-même.

C'est pour cela que nous disons que le discours philosophique produit seulement un imaginaire social. C'est-à-dire des représentations subjectives anomiques telles qu'elles recodifient les systèmes de codes-signifiés idéologiques pour dépasser les antagonismes idéels et matériels et liquider les formes d'intolérables onto-psychologiques et psycho-sociaux, en *créant* idéellement de nouveaux rapports de production possibles.

4.2 LA SPÉCIFICITÉ DU DISCOURS PHILOSOPHIQUE À L'ÉGARD DES AUTRES DISCOURS DES SYSTÈMES PRODUCTION CULTURELS ET SOCIAUX

Maintenant que nous savons ce qu'est un discours philosophique, en tant qu'objet déterminé par des pratiques de production déterminées de forces productives déterminées dans un système de production social et culturel déterminé, il s'agit de comprendre en quoi il se distingue de l'ensemble des autres pratiques et objets discursifs produits par les autres forces discursives des autres systèmes de production sociaux et culturels.

4.2.1 *Le discours idéologique religieux (et politique ou économique)*

La détermination constitutive qui distingue le discours philosophique (c'est-à-dire aussi, du même coup, la détermination constitutive et distinctive des forces productives, des rapports et des systèmes de production philosophiques) des discours idéologiques dominants, est le travail antagonique et complémentaire qu'il effectue à leur égard.

Si les discours idéologiques dominants (religieux, politiques, et économiques) ont pour fonction *essentielle* de réduire les différences anomiques intrinsèquement contenues dans chaque discours subjectif pour les subsumer sous l'identité mémétique des systèmes de codes-signifiés idéologiques, normatifs et dominants, à l'inverse le discours philosophique a pour fonction d'affirmer, de constituer rigoureusement, et de diffuser la différence anomique d'un système subjectif de codes-signifiés pour ré-informer cette identité mémétique elle-même.

De la même manière, si les discours idéologiques dominants ont pour fonction essentielle de faire passer dans la tête des forces productives la contingence des rapports de production historiques, idéels et matériels, que signifient un système idéologique donné pour des nécessités, afin que l'ensemble de ces forces productives marchent toutes dans le même *sens* en l'acceptant comme un sens inévitable, le

discours philosophique a pour fonction constitutive de légitimer une autre nécessité abstraite et idéale : celle de la Vérité. En dernière analyse, cette nécessité abstraite qui produit de nouveaux rapports de production matériels et idéels *possibles*, révèle toujours concrètement la détermination contingente de l'idéologie ainsi que son travail idéal pour la présenter aux forces productives comme un ensemble de faits nécessaires et son travail matériel pour leur imposer telle qu'elle.

Dans les sociétés antiques et féodales le discours religieux, d'emblée codéterminé par les rapports de production matériels économiques et politiques, domine idéellement les discours politiques et économiques qu'il organise et légitime. L'enjeu n'est pas ici de décrire cette domination idéale, ni même de définir rigoureusement chacun de ces discours dans sa spécificité historique objective, ni encore moins d'établir précisément les nuances qui les distinguent les uns à l'égard des autres. Il est plutôt de montrer ce double travail des discours idéologiques dominants (religieux, politiques, et économiques) :

- de réduction de la différence anémique contenue dans le discours subjectif à l'identité normative de l'idéologie, pour que les forces productives adhèrent psychologiquement à un même sens ;
- et de transformation de ce processus contingent en faits prétendument inévitables et nécessaires, pour que les forces productives acceptent matériellement de marcher toutes dans le même sens.

En ce sens, nous nous limiterons ici à rapporter *des exemples* pour montrer comment ce double travail opère dans le discours religieux, en ayant bien conscience que c'est le même travail qu'accomplissent les autres discours idéologiques dominants.

(Fait I) Le discours idéologique dominant de la religion produit un travail discursif, accompli par des forces productives déterminées dans des systèmes de production déterminés – les Appareils Idéologiques d'État religieux –, de réduction de la différence historique et contingente qui se produit inévitablement dans les discours des forces productives à l'identité mémétique d'un système de codes-signifiés idéologiques, hétéroclites et univoques, pour y faire adhérer psychologiquement l'ensemble de ces forces productives.

Ce premier constat rappelle une double détermination historique nécessaire du discours :

- les discours des forces productives, des rapports et des systèmes de production sont d'emblée pris dans un rapport de force *antagonique*. D'une part ces discours sont hétéroclites et, à chaque fois, porteurs d'une différence historique constitutive. C'est-à-dire qu'ils sont d'emblée déterminés par et dans des rapports de production plurivoques. D'autre part, les discours idéologiques dominants, qui ont pour fonction sociale et culturelle de reproduire idéellement et matériellement les rapports de production sociaux et culturels dominants, subsument activement cette hétérocliticité et cette différence sous l'identité discursive mémétique qu'ils produisent et reproduisent. C'est-à-dire que, réciproquement, ils sont d'emblée codéterminés par et dans des rapports de production univoques ;
- le système de systèmes de codes-signifiés idéologiques dominants n'est jamais originellement univoque, mais plutôt un rapport de force historique qui tend sans cesse à constituer durablement (*i.e.* à produire et à reproduire) une univocité partielle des discours des forces productives.

Historiquement, tout système émergeant de codes-signifiés idéologiques entretient des rapports de production discursifs idéels et matériels plurivoques avec les systèmes dominants de codes-signifiés idéologiques. Le travail idéal et matériel d'un système émergeant de codes-signifiés idéologique et de légitimer la différence (*i.e.* la plurivocité) dont il est porteur à l'égard des systèmes de codes-signifiés idéologiques dominants qui lui préexistent, tout en réduisant sous un même système de codes-signifiés (*i.e.* l'univocité) les divergences contenus dans les discours des forces productives des systèmes de production sociaux et culturels qu'il organise.

Les discours religieux des théologiens, des gens d'église et des croyants, *juiifs*, *chrétiens* ou *musulmans*¹, sont d'emblée confrontés au problème suivant. Bien qu'ils

¹ Comme nous ne connaissons pas assez bien les discours des autres religions pour en proposer une analyse sérieuse, nous nous limitons ici à rapporter seulement des exemples tirés des discours des trois religions du Livre.

partent tous d'un seul et même texte sacré propre à leur communauté religieuse (L'ancien testament et (ou) Le nouveau testament pour les uns, le Coran pour les autres), dont ils prétendent tous parler en respectant La Volonté de Dieu unique et univoque, ils sont néanmoins condamnés à l'interpréter de manière différente.

Les manifestations du phénomène de la plurivocité et la revendication à l'univocité sont présentes dès la genèse des religions musulmane et chrétienne. Lorsque l'Ange Gabriel fait parvenir à Muhammad la Parole qui va ensuite être consignée dans le Coran, non seulement les discours de la Torah et Les évangiles sont déjà établis, mais surtout le système organique des systèmes de codes-signifiés des religions juives et chrétiennes sont rigoureusement constitués depuis plusieurs siècles. Pour cette raison-là, le discours coranique doit composer avec ses prédécesseurs qui revendiquent eux aussi qu'ils sont l'expression de la volonté et de la parole d'un Dieu unique, et cela tout en légitimant sa nécessité. Cette nécessité est loin d'être acquise.

Comme le constate Muhammad elle est d'emblée remise en question par les communautés religieuses juives et chrétiennes.

Lorsqu'on leur dit : croyez à ce que Dieu a envoyé du Ciel, ils répondent : nous croyons aux Écritures que nous avons reçues ; et ils rejettent le livre venu depuis, et cependant ce livre confirme leurs écritures.¹

Pour remplir ce double objectif, de composition et de justification, Muhammad va affirmer que ces deux autres discours religieux, quoi qu'ils en disent, ont été falsifiés avec le temps et qu'il est lui, au contraire des deux autres, le messenger de la parole non corrompue de la vérité de Dieu. Il déclare ainsi que les juifs ont falsifié (*tarhîf*) la Torah qu'avait reçue Moïse.

Les juifs déplacent les paroles de leurs écritures et disent : nous avons entendu mais nous ne voulons pas obéir. Ils embrouillent leur parole avec leur langue, et calomnient la vraie religion.²

¹ *Le Coran*, (II, 85), Garnier-Flammarion, « GF- Flammarion », trad. Kasimirki, Paris, 1970, pp. 48-49.

² *Ibid.*, (IV, 48), p. 93.

Il ajoute que les chrétiens ont oubliés le véritable enseignement de Jésus.

Nous avons accordé à Jésus fils de Marie, des signes manifestes (de sa mission) et nous l'avons fortifié par l'esprit de la sainteté¹, [mais] ce qui se disent chrétiens ont altéré une partie de nos signes.²

Le Coran reconnaît donc la légitimité des messagers précédents (Moïse et le Christ), et la vérité des messages en lesquels croient ces autres « gens du livre » (*ahl al kithâb*), mais il affirme réciproquement que les Écritures qu'ils ont entre les mains ont été altérées. Il prétend alors que la mission messianique de Muhammad est de rétablir le message primitif que ces écritures contenaient, considérant par là-même, comme le dit Arnaldez, que :

Le véritable judaïsme, le véritable christianisme, la véritable histoire des patriarches, de Moïse, de Jésus, c'est le Coran qui les révèle.³

Le discours chrétien emploie exactement le même procédé discursif pour se situer à l'égard des discours juifs sacrés qui lui préexistent. Il se situe rituellement à leur égard tout en les discriminant négativement, afin de justifier la nécessité du message qu'il délivre.

Le sermon sur la montagne le montre fort bien.

Jésus assure d'abord :

Ne pensez pas que je sois venu pour supprimer la loi de Moïse et l'enseignement des prophètes. Je ne suis pas venu pour les supprimer, mais pour leur donner leur véritable sens.

Mais il ajoute ensuite :

Si vous n'obéissez pas à ce que Dieu demande bien mieux que les maîtres de la loi et les pharisiens, vous ne pourrez entrer dans le royaume des cieux.

¹ *Ibid.*, (II, 81), p. 48.

² *Ibid.*, (V, 17), p. 107.

³ R. Arnaldez, *A la croisée des trois monothéismes : une communauté de pensée au Moyen-âge*, Paris, Albin Michel, « Bibliothèque Albin Michel Idées », 1993, p. 138.

Il poursuit en affirmant par conséquent :

Vous avez entendu qu'il a été dit à nos ancêtres : ne commet pas de meurtre [...]. Mais moi je vous déclare : tout homme qui se met en colère contre son frère sera amené devant le juge ; celui qui dit à son frère [pauvre] fou mérite d'aller dans le feu de l'enfer. Vous avez entendu qu'il a été dit : ne commets pas l'adultère. Mais moi je vous dis : tout homme qui regarde la femme d'un autre pour la désirer à déjà commis l'adultère avec elle en son cœur.¹

Ce premier constat des rapports de production discursifs plurivoques qu'entretiennent des forces productives d'un système de codes-signifiés idéologiques émergents à l'égard d'un système de codes-signifiés idéologiques dominants et préexistants, est redoublé par le constat de la plurivocité qui détermine aussi inévitablement les forces productives des systèmes de production historiques et géographiques que ces systèmes de codes-signifiés idéologiques émergents prétendent dominer et organiser.

Ce constat est inévitable, pour autant que les rapports de production discursifs plurivoques continuent tout au long de leur histoire à déterminer ces deux religions, comme en témoignent les naissances des sectes chiites, sunnites et mu'tazilistes, ou encore protestantes, orthodoxes et catholiques².

Le Prophète Muhammad avait une conscience aiguë de la menace que représentait cette inévitable plurivocité pour le destin d'une religion dogmatique et monolithique. Il aurait ainsi prédit :

Ma Communauté se divisera en soixante treize sectes. Toute iront en enfer sauf une [...] Celle à laquelle j'adhère moi et mes compagnons.

Cette division de la communauté religieuse ne survient pas, dans un premier temps, par des différences de dogmes apparaissant entre les discours des théologiens, mais plutôt par des *divergences politiques*, qui sont elles-mêmes l'expression de la lutte d'un groupe d'individu possédant des intérêts sociaux communs pour la

¹ *La Bible*, (Mathieu, V, 17), trad. J.-M. Babut, C. Dieterlé, J.-C. Margot, G. P. Ouellette, R. Péter-Contesse, L. Poirier, I. Saint-Arnaud, P. Sandevor, Alliance biblique universelle, 1986, p. 9.

² Il est d'ailleurs tout à fait intéressant de constater le parallèle existant entre les divers courants des religions musulmane et chrétienne : sunnites/orthodoxes ; chiites/protestants ; mu'tazilistes/catholiques.

domination de l'Appareil Idéologique d'État émergeant. Ces divergences opposent à la mort du prophète deux clans, qui se disputent le pouvoir politico-religieux, les sunnites et les chiites. Ceux-ci se jettent mutuellement l'anathème, pour autant que chacun d'eux veut établir sa légitimité à régner sans partage sur la communauté musulmane. Le travail discursif de ces deux clans, qui (s') accompagne inévitablement d'un travail politique et guerrier, est alors :

- non seulement, de constituer un système de codes-signifiés idéologiques, dominants, univoques, et *internes*, qui soumet les systèmes et les forces de production qu'ils dominent idéellement et matériellement à un seul et même ensemble de rapports de production déterminés ;
- mais aussi, de constituer un système de codes-signifiés idéologiques dominants *externe* qui prétend réciproquement dominer idéellement les forces et les systèmes de production qui échappent à son contrôle, en les soumettant à cet ensemble de rapports de production déterminés.

Le processus historique de ce travail discursif des discours idéologiques dominants de réduction de la plurivocité à l'univocité qu'ils codifient et imposent aux forces productives opère manifestement à plusieurs niveaux :

- au niveau endophasique, que nous avons déjà relevé, et qui est le niveau que vise à modifier en tout premier lieu les discours idéologiques dominants pour faire penser les forces productives d'un système de production donné un même sens pour qu'elles marchent toutes dans le même sens ;
- au niveau interdiscursif, c'est-à-dire au niveau des rapports de production que ces forces productives entretiennent entre elles dans ce système de production donné ;
- mais aussi, au niveau politique et géopolitique dans la relation qu'un système de production social historique et topique déterminé entretient avec les autres systèmes de productions sociaux avec lesquels celui-ci est en contact immédiat.

On retrouve ce même travail de l'idéologie dans le discours religieux chrétiens lorsque, par exemple, les détenteurs d'un pouvoir politico-religieux dominant les Appareils Idéologiques et Répressifs d'État, comme les Papes Grégoire IX ou Innocent

III prônent un dogme, radicalement univoque, d'une extrême intolérance, et qui n'a à être discuté sous aucun prétexte par l'un des membres de la communauté. La position qu'adopte le Pape Innocent III dans sa *Constitution pro judaïs*, du 15 septembre 1119, montre en autres exemples cette production et cette reproduction d'une univocité idéologique qui ne tolère aucune forme de plurivocité. La religion juive, pour ne citer qu'elle, n'est tolérée dans sa différence que dans la mesure où elle permet de fonder l'autorité spirituelle et politique que revendique l'église chrétienne.

Bien que la perfidie juive soit de tout point de vue digne de notre condamnation, néanmoins parce que c'est par ces derniers que la vérité de notre propre foi est prouvée, ils ne devraient point être opprimés trop sévèrement par les fidèles.¹

(Fait II) Le discours idéologique dominant de la religion en reproduisant idéellement et matériellement des rapports de production discursifs univoques produit et reproduit des antagonismes qui signifient les antagonismes internes aux forces productives, à leurs rapports de production, aux systèmes de production culturels et sociaux, et aux relations que ces systèmes entretiennent historiquement et géographiquement avec les autres systèmes de production sociaux avec lesquels ils sont en contact. Ces antagonismes intra et extra-discursifs déterminent la production de nouveaux rapports de production possibles qui essaient de les liquider. Ce qui a pour effet immédiat de produire de nouveaux des rapports de production discursifs plurivoques.

Alors que les deux sectes chiïtes et sunnites, dominants les Appareils Idéologiques et Répressifs d'État, se livrent une lutte pour le pouvoir de les dominer sans partage, une troisième secte, le mu'tazilisme, refuse l'alternative – ou la relation antagonique – en vertu de laquelle les membres de l'Islam qui s'opposent alors sont nécessairement fidèles ou infidèles.

Ils veulent trouver une troisième voie – "la demeure entre les deux demeures" (*manzila banya'l-manzilatayn*), qui, par une lecture directe du Coran, saura trouver et

¹ C. P. Hershon, « Les juifs de Béziers » in *Biterris « Béziers et son rayonnement culturel au Moyen-âge »*, éd. Presses universitaires de Perpignan, Perpignan 2003, p.51).

garantir à chacun « le sentier droit, de ceux que Le Seigneur a comblé de ses bienfaits, de ceux qui n'ont point encouru sa colère, et qui ne s'égareront point »¹.

Les premiers, les sunnites et les chiites, cherchent donc dans la Loi coranique les principes idéologiques d'une légitimation univoque de la domination politique d'une classe sur l'ensemble des forces productives d'un système de production donné en reproduisant les rapports de production dominants et, en principe, nécessaires. Les seconds, les mu'tazilistes, se proposent au contraire de recodifier le système de codes-signifiés idéologiques dominants pour liquider les antagonismes qu'il signifie et dont il détermine la reproduction. Ils l'utilisent alors comme fondement de leur pratique discursive pour leur permettre à titre personnel de se rapprocher de Dieu.

Les mu'tazilistes reconnaissent qu'il y a deux manières d'entretenir une relation subjective au divin : la foi révélée (*naqulî*) et la foi rationnelle (*'aqlî*). Ils s'appuient pour défendre ce dernier type de relation, sur les nombreux versets coraniques où il est dit que Dieu s'adresse en priorité à ceux qui sont capables de raisonner.

Cette conception-là, qui reconnaît à la raison du sujet-assujetti un rôle essentiel lors du processus d'élaboration d'un discours religieux, augmente l'emprise de la plurivocité sur ce type de discours. Le discours religieux devient en effet l'affaire, non plus seulement de ceux qui transmettent tel quel et reproduisent à l'identique le discours coranique, mais aussi des théologiens qui essaient rationnellement de définir les attributs divins, la liberté ou la prédestination de l'homme, les raisons du mal dans le monde terrestre, etc.

L'ensemble des théologiens mu'tazilistes, par exemple, Wâsil b. 'Atâ', 'Abbâd b. Sulaymân, 'Abd Allâh b. Muhammad b. Kullâb al-Quattân, ou encore Al-Jâhiz, ont générés un discours *subjectif différent* pour répondre à ces divers problèmes. Il est même arrivé au dixième siècle de notre ère qu'un théologien musulman comme Abû Hayyân al-Tawhîdî affirme dans le *Kitâb al-Imtâ'* qu'il définit sa foi en la discutant

¹ *Le Coran*, (II, 5, 6 & 7), *op. cit.*, p. 39.

avec des chrétiens et les juifs, tels que Ibn Zur‘a, Ibn al-Khammar, Nazîf al-nafs al-Rûmî, Yayhyâ b. ‘Adî¹.

Il est manifeste en ce sens que les théologiens musulmans, qui produisent des discours religieux rationnels subjectifs pour définir Dieu et trouver l’existence qui demeure la plus conforme à sa Volonté générale, et même plus que cela acceptent, la plurivocité. Il est manifeste aussi que ceux qui recherchent en la religion un moyen de légitimer leur domination sur les Appareils Idéologiques et Répressifs d’État pour assurer la reproduction de leur domination politique et économique sur l’ensemble des autres croyants, la refusent, et affirment à l’inverse la nécessité de maintenir coûte que coûte l’univocité, et donc l’unité, du discours religieux.

Ce travail antagonique du discours idéologique, à la fois normatif et univoque d’une part et anémique et plurivoque de l’autre, ne peut se comprendre que si l’on considère la fonction bénéfique effective des discours anémiques pour l’élaboration des discours idéologiques dominants.

(Fait III) Les discours (pré-)idéologiques émergents des théologiens (à l’instar des philosophes) produisent des systèmes de codes-signifiés anémiques, mais autorisés à se produire, à s’affirmer et à se diffuser, pour élaborer un système de codes-signifiés normatif et idéologique plus complexe et plus complet.

Pour ne prendre que cet exemple, initialement la langue arabe ne possède pas la copule *est*. Si il est possible de formuler par un substitut un jugement d’attribution du type « Allah (Ø) grand » ou, plus tard, « Allah *lui* (Ø) Dieu Unique », il est néanmoins impossible d’exprimer « une relation et des problèmes d’essence »². Autrement dit il est impossible de se demander « Qu’est ce qu’est Allah ? », et par suite de s’interroger sur ses attributs. L’essence divine ne pourra être interrogée que par la médiation de cette copule et du mode de conceptualisation qu’elle détermine. Jusque-là les forces productives intellectuelles musulmanes ne pouvaient penser que le sens de

¹ Cf. La deuxième nuit relatée dans le *Kitâb al-Imtâ’ wa’l-mu’ânsa* (éd. A. Amîn et A. al-Zayn, Le Caire, 1939-1944).

² Rudolf Carnap, *La construction logique du Monde*, trad. T. Rivain et E. Schwartz, Paris, VRIN, « MATHESIS », p. 80.

La Révélation par les énoncés du Coran ; ils ne pouvaient pas *interroger* ce qu'*est* Dieu en lui-même. Manifestement, « toute langue n'est pas également apte à se construire des séries de termes abstraits ou de systèmes conceptuels complexes »¹. C'est pour cette raison-là qu'il faut que la langue arabe d'alors reçoive « *sous l'influence de sociétés de pensée différentes*, la transmission initiatique d'une réflexion théologico-philosophique *nouvelle* portant sur des concepts théoriques *inconnus* »² pour que l'islam puisse produire des discours proprement *théologiques*. C'est ce rôle de transmission que vont jouer des traducteurs chrétiens et aristotéliens tels que le melkite Qustâ b. Lûqâ (820-912) et Hunayn b. Ishâq.

Bien entendu, ce n'est pas seulement la théologie musulmane qui progresse grâce à cet apport conceptuel que permettent la plurivocité et les échanges, existant entre les différents discours religieux internes à une même religion ou externes avec d'autres religions.

La religion juive, elle aussi, en retire d'importants bénéfices.

C'est en effet seulement lorsque la théologie musulmane prend son essor que des rabbins et leurs disciples se réconcilient avec une spéculation sur le sens et la valeur qu'ils peuvent donner à leur foi.³

Cette influence directe est particulièrement visible chez les premiers philosophes juifs du Moyen Âge tel que Saadia Gaon (882-942) par exemple. Elle se manifeste très explicitement dans son livre des *Opinions et des croyances*⁴, qui s'inspire de nombreuses conceptions mu'tazilistes qui lui sont contemporaines.

(Fait IV) Les discours idéologiques dominants s'élaborent historiquement par une relation dialectique nécessaire entre la reproduction d'opérations de réductions des rapports de production discursifs plurivoques à l'univocité des rapports de

¹ Louis Massignon, « Note sommaire sur la formation des mots abstraits en arabe », in *Opera Minora*, Beyrouth 1963, p. 207 et *sqq.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.* p. 185.

⁴ Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions, Kitâb al-amânât wa'l-i'tiqâdât*, trad. Anglaise de S. Rosenblatt, New Haven, 1948.

production discursifs univoques et la production d'affirmations sans cesse renouvelées de discours différents, anomiques et autorisés, qui intègrent ces discours idéologiques par des processus historiques déterminés, pour les complexifier, les compléter, en somme, les renforcer.

La Torah, La Bible, et Le Coran sont l'expression prophétique de la parole divine. Le verbe divin est par essence Vrai, universel et irréductiblement univoque. De ce fait le dogme des religions juives, chrétiennes et musulmanes, qui dérive directement de la parole de Dieu, doit lui-même être vrai, universel et irréductiblement univoque. Le dogme devrait donc dès son apparition être en principe établi une bonne fois pour toute, et ne plus jamais évoluer. Il est intéressant de constater, que malgré cela, le discours religieux est forcé de créer des espaces discursifs flexibles qui permettent de concilier les exigences "intemporelles" fixées par le dogme originel (que garantit le texte sacré), et les exigences historiques de la modernité (qu'imposent les évolutions sociétales).

La tentative de définition d'une « législation adaptée », par les discours religieux juifs et musulmans, le montre fort bien. Dans le domaine de la législation, le discours religieux juif a d'emblée été confronté à des problèmes très difficiles :

- comment d'une part étendre la législation du Livre (posant des problèmes historiquement déterminés) à de nouveaux cas,
- et quelle méthode définir pour mettre les nouveaux textes en accord avec les anciens.

Ce discours a résolu ce problème en créant différents *types* de discours legalistes. Il a d'abord reconnu la validité de la Loi écrite (*tôrâh she bi-khob^h*) mais aussi d'une Loi orale (*tôrâh she b^e-al-peh*). Il a ensuite réparti les réflexions sur la Loi dans trois types de discours *différents* :

- le *mishnâh* – étude de la Loi accompagnée de décisions rabbiniques,
- la *gemârâ* – commentaire de cette dernière par les amôrâ'im (les nouveaux docteurs de la loi),
- et les livres, dits des « scribes », ainsi que les Hagiographes.

C'est ainsi que ce discours religieux est parvenu à instituer deux *types* de discours légalistes : un premier in-changeant qui prescrit en quelque sorte, pour reprendre un langage kantien, les « impératifs catégoriques », et un second qui évolue en fonction des changements de configuration sociales et qui définit des « impératifs hypothétiques ». Ainsi, en complément aux dix commandements « catégoriques » du Talmud, le Livre de Tobie (7, 14) va, par exemple être en mesure d'instituer la *coutume historiquement déterminée* du contrat de mariage écrit. Raguel ayant accordé à Tobie la main de sa fille Sara : « prit du papyrus et rédigea l'acte de mariage ». C'est sur cette nouvelle base que cette pratique est reconnue par le discours religieux, et sur cette base qu'il l'entérinera dorénavant.

Ce double travail dialectique de l'idéologie, de la plurivocité anomique réduite à l'univocité dominante d'une part, et de l'univocité dominante générant une plurivocité anomique autorisée qui réintègrera en retour cette univocité dominante de l'autre, se retrouve dans la religion chrétienne.

Dès l'antiquité, le fait qu'il y ait quatre évangiles pour relater les mêmes faits a été perçu comme problématique. Tatien, au 2^{ème} siècle, a tenté de les fusionner dans son *Diatessaron*. Marcion a résolu cette diversité d'une manière encore plus radicale en supprimant trois évangiles sur quatre. Il garda celui de Luc. Mais cette entreprise n'a jamais abouti, pour autant que cette diversité n'est qu'un moyen de fournir aux fidèles, et aux futurs convertis, des types de discours variés qui seront par là même en mesure de répondre à des attentes subjectives différentes. L'évangile selon Matthieu qui cherche à se placer dans la continuité de l'ancien testament, saura convaincre et satisfaire, par exemple, d'anciens juifs nouvellement convertis. L'évangile selon Marc, parce qu'il prend soin d'expliquer les expressions araméennes qu'il emploie, et les coutumes juives qu'il rapporte, est un discours qui convient parfaitement, aux romains d'alors. L'évangile selon Luc, par la posture discursive qu'il définit dès les premières lignes, pourra satisfaire l'homme soucieux d'histoire et d'exactitudes. Alors que l'évangile selon Jean correspondra plutôt à l'homme théologien.

Nous avons dit des discours idéologiques dominants qu'ils se définissent principalement par le processus de réduction des discours anomiques des forces

productives dominées à l'identité mémétique des systèmes de codes-signifiés normatifs qu'ils produisent et reproduisent. Ce travail de réduction se produit et se reproduit par des processus déterminés engagés par les forces productives des Appareils Idéologiques d'État, dont le principal est de faire passer les rapports de production contingents qu'ils définissent, légitiment et promeuvent, pour des faits sociaux nécessaires et inévitables, afin que les forces productives y adhèrent "naturellement" par leurs propres pensées et qu'elles les reproduisent matériellement sans y opposer de résistance. Il va sans dire que les rapports de production que signifient, codifient, et recodifient les systèmes de production idéologiques dominants dans des systèmes de codes-signifiés idéologiques varient au cours de l'Histoire. Cette variation est déterminée par l'élaboration collective des antagonismes des forces, des rapports, des moyens et des systèmes de production sociaux et culturels, telle qu'elle est intégrée dans ce processus de réduction du plurivoque à l'univoque et du contingent au nécessaire par des discours anomiques socialement autorisés.

La théologie est l'un d'entre eux, la philosophie un autre. Il nous semble particulièrement difficile de distinguer dans ce processus la théologie de la philosophie pour autant que nos analyses du discours philosophique montrent qu'elles remplissent une fonction similaire dans ce processus. Nous pouvons néanmoins poser un premier constat, et nous risquer à en formuler un second :

- le discours philosophique se distingue des discours idéologiques dominants par le fait qu'il produit un travail discursif antagonique et complémentaire à leur égard, comme nous l'avons déjà dit, en produisant un imaginaire social qui est autorisé à recodifier les systèmes de codes-signifiés idéologiques dominants par leur prétention rhétorique à la vérité, l'universalité, etc. ;
- c'est là une hypothèse proprement historique et contingente. Nous dirons du discours philosophique, parce qu'il peut être théologique ou ne pas l'être, (c'est-à-dire qu'il peut socialement et culturellement être autorisé à se produire et à se reproduire indépendamment du système de codes-signifiés religieux), qu'il est le discours culturel qui produit l'imaginaire social le plus autonome et radical.

4.2.2 *Le discours scientifique (et le discours technique)*

Une fois encore pour prédéfinir de manière propédeutique les déterminations distinctives du discours philosophique à l'égard du discours scientifique et technique, il ne s'agira pas de définir rigoureusement et exhaustivement les déterminations spécifiques et objectives du discours scientifique, mais plutôt d'identifier les déterminations matérielles et idéelles qui distinguent ces discours l'un à l'égard de l'autre.

Même si l'on peut légitimement affirmer que ces déterminations distinctives sont bien entendu plus nombreuses que celles que nous rapportons ici, nous nous limiterons à n'en rapporter qu'une seule, supposant qu'elles se rapportent toutes d'une manière ou d'une autre à celle-ci.

Le discours scientifique, à la différence des discours sémantiques savants, profanes, idéologiques dominants et philosophiques, produit des systèmes de codes-signifiés déterminant les rapports de production matériels et idéels des forces productives avec les forces naturelles, qui sont déterminées par des lois nécessaires.

Pour préciser la signification de cette dernière affirmation il faut ajouter que les discours idéologiques dominants, sémantiques savants, profanes et philosophiques produisent des systèmes de codes-signifiés déterminant les rapports de production matériels et idéels *possibles, historiques et contingents*, des forces productives dans les rapports de production d'un système de production déterminé.

En synthèse, le discours scientifique codifie, par ses systèmes de codes-signifiés, des rapports de production déterminés par la nécessité naturelle ; les discours sémantiques idéologiques, savants et profanes codifient, par leurs systèmes de codes-signifiés, des rapports de production déterminés par la contingence historique et sociale.

Bien entendu, ces deux "pôles", pour le dire de la manière la plus simple et la plus expressive possible, auxquels sont soumis les processus matériels et idéels de production de ces deux "types" de discours ne sont pas indépendants l'un à l'égard de

l'autre, pour autant que la science et l'idéologie codéterminent d'emblée les forces productives qui les produisent et les reproduisent.

Les déterminations constitutives du discours scientifique sont les suivantes :

- la production de systèmes de codes-signifiés « *falsifiables* »¹ dont la signification peut être *partagée* et *contre vérifiée* ;
- la production de systèmes de codes-signifiés qui peuvent être *utilisés* par chaque membre de la communauté scientifique, et par chacune des disciplines composant cette dernière, ou avec lesquelles cette dernière établit des relations d'échange ;
- la constante application dans le domaine de la *technique* des savoirs que produisent ces systèmes de codes-signifiés ;
- la capacité, d'une part (durant « les périodes de révolutions scientifiques »), à transformer le phénomène de la plurivocité en facteur de progrès et, d'autre part (durant « les périodes de sciences normale »)², à réguler voire à liquider ce phénomène ;
- et la *stratification partielle* des savoirs scientifiques *traditionnels* que compose la somme des systèmes de codes-signifiés employés et produits par les scientifiques d'une même communauté au cours d'une période de « science normale ».

Comme le fait fort justement remarquer Popper, le propre des systèmes de codes-signifiés scientifiques est qu'ils sont « falsifiables », c'est-à-dire « qu'ils peuvent être inter-subjectivement soumis à des tests »³ qui les confirment ou les démentent. C'est d'ailleurs seulement après avoir été confirmés à diverses reprises par les différents tests que leur font passer telle ou telle forces productives de discours scientifiques, que tel ou tel système de production scientifique reconnaît leur valeur scientifique. C'est aussi lorsqu'ils sont infirmés par de nouvelles observations, elles-

¹ Karl Popper, *La logique de la découverte scientifique*, *op. cit.*, p. 29.

² Cf. l'analyse présentée par Kuhn dans le XII^{ème} chapitre de *La structure des révolutions scientifiques* : « La révolution facteur de progrès ».

³ Karl Popper, *Ibid.*, p. 41.

mêmes soumises à des tests intersubjectifs, qu'à l'inverse ils perdent progressivement toute valeur de scientificité aux yeux de cette communauté.

Par exemple, les systèmes de codes-signifiés produits par Pascal lorsqu'il présente la grande expérience de l'équilibre des liqueurs¹ (*i.e.* l'expérience du puits de Dôme) ou ses nouvelles expériences touchant le vide, ne seront considérés comme scientifiques qu'après avoir été soumis à différents tests, et ce à diverses reprises, par d'autres hommes de sciences².

À l'inverse les systèmes de codes-signifiés produits par Ptolémée dans l'*Almageste* (qui définissent un modèle géocentriste), tout comme ceux formulés par Newton (qui établissent quant à eux la nature corpusculaire de la lumière), ou encore ceux établis par les créationnistes chrétiens³, finissent tous par perdre de manière progressive toute valeur scientifique après avoir été contre vérifiés ou « falsifiés » par les nouvelles observations et les systèmes de codes-signifiés (eux-mêmes validés au préalable par divers tests intersubjectifs) respectivement rapportés et établis par Copernic dans *De Revolutionibus Orbium Coelestium*, Niels Bohr dans *Physique atomique et connaissance humaine* et Darwin dans *De l'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la lutte pour l'existence dans la nature*.

Chaque force productive d'un système de production scientifique donné peut donc évaluer la validité d'un système de codes-signifiés scientifiques déterminés, avec

¹ *La grande expérience de l'équilibre des liqueurs. Projectée par le sieur B.P. pour l'accomplissement d'un traicté qu'il a promis dans son abrégé touchant le vuide. Et faite par le sieur F.P. en l'une des plus hautes montagnes d'Auvergne in Œuvres choisies disposées d'après l'ordre chronologique*, Hatier, Paris, 1934.

² Cf. De Waard, *L'Expérience barométrique, ses antécédents et ses applications*, Thouars, 1936.

³ Tels que ceux présentés, par exemple, par J.-F. Peroteau dans *Le singe descend de l'homme. La création progressive et régressive* « Les hommes de science évolutionnistes croient que les dinosaures ont disparus des millions d'années avant l'apparition de l'homme sur la Terre. Mais la Bible qui est le livre scientifique des livres scientifiques nous montre que les hommes et les dinosaures ont vécu à la même époque. Par exemple, Romains 5 : 12 & 8 : 20-22 que la mort n'existait pas sur la terre dans le Monde animal avant le péché d'Adam [...] Le fait que les dinosaures tels que les brontosaures vivaient dans certaines rivières des vallées du proche orient au moins deux mille ans avant Jésus-Christ est indiqué dans Job 40 : 10-19 "Vois le béhémoth... il mange de l'herbe comme un bœuf... il courbe sa queue comme un cèdre... il est la première des voies de Dieu". Quelques-uns pensent qu'il s'agit de l'hippopotame mais cette interprétation est clairement contredite par la référence à sa queue qui est "comme un cèdre" [...] etc. » (Baker Book House, London, 1991, p. 28.).

les mêmes méthodes de vérification que celles qu'emploient les autres forces productives appartenant à ce même système. De la sorte chacune d'elle peut s'entendre à titre individuel sur la valeur collective que l'on doit donner et reconnaître à tel ou tel système de codes-signifiés scientifiques.

Ces systèmes de codes-signifiés, parce qu'ils sont presque toujours¹ partagés par l'ensemble des forces productives des systèmes de production scientifiques sont indifféremment utilisables par chacune d'elle et par chacune des disciplines entretenant un lien direct ou indirect avec ces systèmes. Par exemple la formule de Einstein « par rapport à l'inertie, une masse m est équivalente à une énergie mc^2 » (qui sera confirmée en 1932 grâce à l'expérience de John Cockcroft et Ernest Walton au cours de laquelle ils parviennent à produire un bombardement d'atome de lithium avec des protons produisant des particules *alpha*) permet ensuite à Otto Hahn et Fritz Strassman de réaliser la première fission nucléaire. Première fission nucléaire, qui sera elle-même utilisée pour permettre la production d'objets techniques tels les armes ou les centrales nucléaires, entre autres.

Ce caractère collectif d'utilisabilité des systèmes de codes-signifiés scientifiques permet donc aux différents théoriciens de partager et d'échanger, aux praticiens de les vérifier par des expériences, et aux inventeurs ou aux techniciens d'en imaginer ou d'en retirer les applications pratiques.

Cette relation de partage et d'échange intra et interdisciplinaire est dynamique. Les applications pratiques des systèmes de codes-signifiés scientifiques permettent elles-mêmes aux producteurs de discours scientifiques théoriques de produire de nouveaux systèmes de codes-signifiés. C'est ainsi, par exemple, que la fabrication d'ordinateurs, qui n'est elle-même rien d'autre qu'une application de systèmes de codes-signifiés scientifiques théoriques et pratiques, a permis à Lorenz de concevoir des systèmes de codes-signifiés scientifiques nouveaux établissant rigoureusement l'existence de lois du chaos.

¹ Plus précisément, durant « les périodes de sciences normales ».

Cette *utilisabilité collective* des systèmes de codes-signifiés permet donc aux forces productives des systèmes de production de discours scientifiques de produire des résultats, qui ne sont pas seulement d'ordre théorique et discursif, mais aussi pratique et matériels. L'application d'un système de codes-signifiés discursifs scientifiques tel que celui qui établit le second principe de thermodynamique permet en effet d'élaborer de nouveaux objets : tel qu'entre autres objets techniques le moteur à explosion¹.

Outre ces trois déterminations, le discours scientifique (lorsqu'il est confronté à des bouleversements internes, plus précisément à des « révolutions scientifiques » qui modifient ces systèmes de codes-signifiés dominants) intègre le phénomène de la plurivocité dans son évolution comme un facteur de progrès, et parvient même (lorsqu'il est durablement stabilisé durant les « périodes de science normale ») à réguler ses effets, voire même à le liquider temporairement.

Lorsqu'un scientifique produit des systèmes de codes-signifiés qui *contredisent* ceux que partagent et utilisent les autres membres de la communauté à laquelle il appartient, l'intérêt de ceux-ci est évalué. Si ces systèmes de codes-signifiés semblent promettre de résoudre plus de problèmes, et fournir plus d'applications techniques, que les systèmes de codes-signifiés qui avaient cours jusqu'alors, ils sont soumis à des tests qui évaluent leur validité. S'ils sont validés par ces tests, certains scientifiques commencent alors dans un second temps à déterminer la production de leurs propres systèmes de codes-signifiés selon ces derniers. Et si les travaux de ces nouveaux scientifiques révèlent que de nombreux problèmes (que ne parvenait pas à résoudre l'ancien système de codes-signifiés qui avait cours jusqu'alors) parviennent effectivement à être résolus par ce nouveau système, alors progressivement la communauté abandonne ses anciens systèmes de codes-signifiés et reprend à son compte les nouveaux. En ce sens, jamais le phénomène de la plurivocité (qui apparaît

¹ On voit d'ailleurs très bien dans les *Réflexions sur la puissance motrice du feu et sur les machines propres à développer cette puissance* (Bachelier, Paris, 1824) combien ce lien entre théorie scientifique et pratique technologique est permis grâce au fait que le langage scientifique conserve la même valeur lorsqu'il établit des systèmes de codes-signifiés théoriques et lorsqu'il détermine quelles pourraient en être les implications pratiques.

entre les anciens systèmes de codes-signifiés collectifs employés par l'ensemble des forces productives scientifiques et les nouveaux produits par tel ou tel scientifique initialement placé dans une position anémique et déviante dans son système de production – tels que Copernic, Carnot, Darwin, Einstein, ou encore Lorentz, Lavoisier et Heisenberg) n'arrête l'évolution du discours scientifique.

C'est ainsi qu'un scientifique tel que Poincaré peut ensuite affirmer :

Aucune loi particulière ne sera jamais qu'approchée et probable. Les savants n'ont jamais méconnu cette vérité ; seulement ils croient à tort ou à raison, que toute loi pourra être remplacée par une autre plus approchée et plus probable, que cette loi ne sera elle-même que provisoire, mais que le même mouvement pourra continuer indéfiniment, de sorte que la science en progressant possédera des lois de plus en plus probables, que l'approximation finira par différer aussi peu que l'on veut de l'exactitude et la probabilité de la certitude.¹

Lorsque ses systèmes de codes-signifiés scientifiques qui diffèrent de ceux qu'emploient les forces productives des systèmes de production scientifiques sont jugés à tort ou à raison par la majorité de ses membres moins efficaces que ceux qu'ils emploient traditionnellement, ces systèmes sont délaissés².

Ainsi, il semble que les systèmes de production scientifiques parviennent très bien à gérer le problème de leurs « dissonances intracommunautaires »³, qui n'est rien d'autre que l'expression déterminée du problème des rapports de production discursifs plurivoques.

Enfin, l'une des déterminations les plus remarquables qui spécifie le discours scientifique est sans nul doute la *stratification partielle* des savoirs (ou plus

¹ Poincaré, *ibid.*, pp. 172-173.

² C'est là le triste destin que connaissent les énoncés scientifiques *périmés* qui ne se sont pas adaptés à l'évolution historique du système des énoncés fondamentaux d'une communauté scientifique donnée (tels ceux de Nollet, par exemple, « qui était tout de même comme le rapporte Franklin l'un des plus influents scientifiques électriciens de sa génération » – cf. *Benjamin Franklin's memoirs*, Berkeley, 1949, pp. 384-386), les énoncés scientifiques moralement *inacceptables* aux yeux des savants composant cette communauté, ou ceux qui sont encore trop révolutionnaires pour eux (tels ceux que Lorenz a produits lors de ses premières découvertes et qui ont été démentis par des scientifiques tels Malkus, et même ignorés par la plus grande majorité des scientifiques qui y eurent alors accès...).

³ Mulkay, « Some aspects of Cultural growth on Natural Sciences », *Social Research*, vol. 36, n°1, 1969, p. 37.

précisément des systèmes organiques ouverts de systèmes de codes-signifiés scientifiques) que produisent *successivement* les forces productives scientifiques au cours de l'Histoire de leur système de production.

Lorsqu'un scientifique produit de nouveaux systèmes de codes-signifiés scientifiques, soit ils confirment et prolongent les systèmes *traditionnels* que la communauté à laquelle il appartient à coutume d'employer, soit au contraire ils les contredisent. Dans le premier cas de figure, la *continuité* entre ces nouveaux systèmes de codes-signifiés scientifiques individuels et ces systèmes collectifs traditionnels est évidente. Dans le second cas elle l'est moins certes, mais elle reste néanmoins patente. Un système de codes-signifiés scientifiques produit par une force productive scientifique dans un système de production donné n'a de valeur scientifique que lorsqu'il a été reconnu comme tel par les autres forces qui composent ce système. Or, pour qu'une communauté scientifique puisse attribuer à un système une valeur scientifique il est nécessaire qu'elle puisse le comprendre tout d'abord, qu'elle puisse comprendre ensuite l'intérêt cognitif et pratique de celui-ci, et qu'elle puisse enfin le soumettre à des tests intersubjectifs. Autrement dit il est nécessaire que ce système ait un certain nombre de codes-signifiés en commun avec ceux qu'utilisent traditionnellement la communauté à laquelle le scientifique propose son discours. En ce sens, quel que soit le degré de nouveauté d'un discours scientifique il promeut nécessairement un certain nombre de codes-signifiés (porteurs de valeurs, de méthodes, de croyances, d'observations, etc.) hérités de la tradition de la communauté dont il est issu et qu'il prolonge. Cela signifie donc que les discours scientifiques les plus novateurs qui participent le plus au progrès scientifique ne démentent jamais totalement la tradition dans laquelle ils s'inscrivent. En y ajoutant de nouvelles données, ils en conservent toujours quelque chose. Et c'est en cela qu'il y a à proprement parler une *partielle stratification des savoirs scientifiques*.

Comme ces systèmes de codes-signifiés scientifiques peuvent être soumis à des tests intersubjectifs et qu'ils deviennent scientifiques dès lors que la majorité des scientifiques d'une communauté les a acceptés comme tels, généralement le

producteur de discours sémantiques savants considère que le discours scientifique *parvient à une univocité relative*.

En effet, même s'il constate comme le dit si bien Bachelard « [qu'] une loi scientifique est vérifiable à un moment donné de l'histoire, [qu']elle peut alors fédérer toute une communauté scientifique, et [que] sa vérité est toujours rendue provisoire »¹, il considère néanmoins qu'elle parvient à l'univocité pour autant qu'elle est précisément reconnue de manière unanime par une communauté scientifique donnée.

C'est ce dont témoignent des savants aussi différents que le philosophe Kant dans *La seconde préface de la critique de la raison pure* avec son analyse de la révolution copernicienne, le philosophe Comte dans sa première leçon du *Cours de philosophie positive*, l'épistémologue Kuhn dans *La structure des révolutions scientifiques* avec sa présentation du concept de *paradigme*, ou encore le sociologue des sciences Merton dans « *The normative Structure of Science* »² en assurant que deux des quatre principales qualités du discours scientifique sont *l'universalisme* et la *coopération* systématique entre les scientifiques qui les produisent.

De plus comme ce « travail historique infini d'approximation »³ qu'est la science semble toujours établir une définition de plus en plus précise et complète de la Nature, et permettre des applications techniques de plus en plus efficaces pour la transformer, la majorité des producteurs de discours sémantiques savants considèrent que les sciences *progressent indéfiniment*.

Comme elles produisent des résultats techniques tangibles, les producteurs de ce type de discours la considèrent aussi comme *efficace*.

Cette compréhension que la plus grande majorité des producteurs de discours sémantiques savants (qu'ils soient philosophes, épistémologues, sociologues, ethnologues, psychanalystes, ou encore historiens, exégètes de la littérature,

¹ Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, P.U.F., Paris, 1975, p. 142.

² Titre repris dans l'un de ses recueils d'articles intitulé *The Sociology of Science. Theoretical and empirical investigations*, University of Chicago Press, Chicago & Londres, 1973, pp. 267-278.

³ Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [1936], éd. P.U.F., coll. « Les études philosophiques », 1949, trad. Gerrer, p. 238.

théologiens) ont des systèmes de codes-signifiés scientifiques, des communautés scientifiques, et de leurs productions techniques dérivées explique la représentation qu'ils se font collectivement du destin général des sciences. Selon eux, celles-ci ont pour destin général :

- d'établir des propositions collectives univoques et relatives (à un temps, à un espace, à un groupe, à des normes, et à des croyances) mais collectivement reconnues comme étant univoques ;
- d'ignorer le phénomène de la plurivocité (et à ce titre l'analyse présentée par Kuhn dans *La structure des révolutions scientifiques* est particulièrement représentative) ;
- de progresser de manière indéfinie en établissant des énoncés capables de proposer une explication de plus en plus complète voire achevée¹ des forces et des rapports de forces de la Nature ainsi que des rapports de production matériels et idéels des forces productives qui la transforment ;
- de produire des résultats concrets utiles à tous, et utilisables par chacun.

Ces déterminations générales du discours scientifique (dont nous avons exclu à dessein les déterminations idéologiques et politiques) sont produites par les déterminations générales du donné que celui-ci traite. À la différence des discours idéologiques, sémantiques savants, et sémantiques profanes, qui produisent et reproduisent des systèmes de codes-signifiés codifiant les pratiques de production *humaines* déterminées par et dans les rapports de production *humains*, qui sont historiques et contingents (comme nous l'avons montré dans la deuxième partie de ce travail), les discours scientifiques produisent et reproduisent des systèmes de codes-

¹ C'est là d'ailleurs l'espoir qui mobilise les communautés scientifiques comme en peut témoigner cette vieille recherche désespérée et sans cesse déçue en mathématique ou en astrophysique de la "théorie grande-Unifiée". Cet espoir est très bien défini par ce contenu de conscience endophasique *abstrait* qu'est le « démon » de Laplace. Celui-ci est présenté selon ses propres mots comme disposant « d'une intelligence capable d'embrasser dans la même formule, les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome ; rien ne serait incertain pour elle et l'avenir comme le passé serait présents à ses yeux » (*Essais philosophiques sur les probabilités*, éd. Christian Bourgeois, Paris, 1986).

signifiés codifiant les pratiques de production de la transformation des forces et des rapports de forces naturels.

Ces forces et ces rapports de forces naturels, pour la majeure partie d'entre eux, sont déterminés par :

- des relations nécessaires ;
- des relations matérielles observables ;
- des relations opérant indépendamment des investissements affectifs que la psyché des forces productives peut effectuer à leur égard.

De ce fait, les systèmes de codes-signifiés scientifiques qui encodent, codifient, décodent et recodifient ces relations, telles qu'elles sont déterminées dans les rapports de production historiques et sociaux de transformation de la Nature par l'homme, sont eux-mêmes réciproquement déterminés comme systèmes contre-vérifiables ou « falsifiables » par l'observation, dotés d'un certain pouvoir idéal de prédictibilité, et d'une certaine forme de neutralité affective.

Les sciences dites rigoureuses doivent leur rigueur à la possibilité d'une restriction mentale [et affective] qui permet de mettre entre parenthèses et d'oublier provisoirement la situation d'ensemble à laquelle elles participent. Les sciences de l'objet peuvent le montrer et l'épuiser. Cette restriction, cette neutralisation, [cette monstration et cet épuisement] deviennent de plus en plus difficiles lorsqu'en vient aux sciences du concret [*Ndr.* de l'homme vivant] ; elles deviennent impossibles dans le domaine des sciences humaines qui trouvent dans cette illimitation de l'objet un de leurs caractères essentiels.¹

À l'inverse les systèmes de codes-signifiés idéologiques et sémantiques encodent, codifient et recodifient des relations historiques et contingentes, antagoniques et discontinues, matérielles et idéelles observables et non-observables, et dépendantes des investissements affectifs des forces productives qui les déterminent. Aussi, ces systèmes sont d'emblée déterminés comme systèmes non falsifiables par l'observation, dotés d'un pouvoir de prédictibilité faible, et porteur d'une charge affective préverbale forte.

¹ Georges Gusdorf, *Introduction aux Sciences Humaines – Essai Critique sur leurs origines et leur développement*, op. cit., pp. 486-487.

Cette distinction, déterminé par le donné dont traite ces discours, ne doit pas être annulée. À vouloir se mettre sur la voie sûre d'une science (ce qui est tout bonnement impossible tant qu'ils prétendent définir les forces, les rapports, les moyens et les systèmes de production humains, historiques et contingents), les discours sémantiques, idéologiques, savants et profanes nient la spécificité de la relation matérielle et idéale à leurs objets.

La réalité humaine est une réalité en devenir, c'est-à-dire qu'elle ne saurait donner prise à un savoir définitif ; le savoir ici accompagne un mouvement qu'il ne domine pas, et qu'il ne peut pas réduire. D'où l'échec de toutes entreprises de planification et de prévision rigoureuse. Ici encore, l'erreur serait de croire qu'une analyse suffisamment poussée, mettant en équation un nombre de facteurs de plus en plus grand, épuiserait en quelque sorte sa matière. [...] C'est pourquoi il faut renoncer à l'idée d'une psychologie absolue, ou d'une sociologie absolue, ou d'une Histoire absolue, et rejeter tous ces spectres d'une connaissance totalitaire qui hantent d'une manière plus ou moins avouée, ou plus ou moins secrète, l'imagination des savants. La vérité dans le domaine vivant humain n'est pas susceptible de prendre ainsi la pose d'un système figé dans un immobilisme définitif.¹

En définitive, la philosophie ne doit en aucun cas se mettre sur la voie sûre d'une science au risque de perdre sa fonction sociale effective elle-même.

4.2.3 Les discours sémantiques savants des Sciences Humaines et Sociales et des Arts, Lettres et Langues

Pour compléter cette description des lignes de démarcations et des déterminations distinctives opérant matériellement et idéellement entre les systèmes de production de discours philosophiques et les autres systèmes de production discursifs sociaux et culturels, il est nécessaire de présenter celles qui distinguent ce premier type de discours des discours sémantiques savants des Sciences Humaines et Sociales et des Arts, Lettres et Langues.

Pour le dire de la manière la plus explicite possible le discours philosophique se distingue de ces deux précédents types de discours, avec lesquels soit dit en passant il partage la majeure partie de leurs déterminations propres, par sa détermination non-

¹ *Ibid.*, pp. 493-494.

disciplinaire et transdisciplinaire. En ce sens, la détermination qui caractérise ici le discours philosophique n'est pas exclusive mais inclusive. Pour reprendre la citation d'Aristote que nous nous sommes permis de légèrement modifier :

Nous concevons d'abord le philosophe comme cherchant à posséder la totalité des savoirs, dans la mesure du possible, mais sans avoir la science spécialisée ou disciplinaire de chaque objet en particulier.¹

Aussi le discours philosophique est tout à la fois anthropologie, sociologie, psychologie, socio-psychologie, histoire, économie, politologie, épistémologie, logique, sciences de l'émotion esthétique, de la création littéraire et artistiques, etc.

Cette première détermination peut paraître discutable à plus d'un titre pour les forces productives des systèmes de production de discours sémantiques savants des Sciences Humaines et Sociales ou des Arts, Lettres et Langues, voire même de la Philosophie, tant notre époque s'efforce continuellement dans l'horizon épistémique de la disciplinarisation hyperspécialisée de définir sans cesse des champs de production de discours autonomes auxquels appartiendraient des objets, des méthodes, des traditions propres qu'ils ne partageraient avec aucun autre. À tel point d'ailleurs que la philosophie ne conserverait à l'heure actuelle qu'une ou deux tâches proprement siennes et spécialisées :

- l'éthique et (ou) la morale dont la propriété n'est encore revendiquée par aucun discours disciplinaire sémantique savant autonome – ce qui ne saurait, semble-t-il, tarder ;
- et la métaphysique idéaliste et (ou) l'ontologie générale et abstraite, qui constitue de par sa capacité exploratoire indéfinie la source de formulations de nouvelles hypothèses idéelles sur ce qui est.

Mais ce constat, loin d'être gratuit, fonde sa légitimité sur une double détermination historique.

¹ La citation originale, déjà présentée dans ce travail est la suivante : « Nous concevons le philosophe comme possédant la totalité du savoir, dans la mesure du possible, mais sans avoir la science de chaque objet particulier » (*Métaphysique*, (Livre A, 982a), *op. cit.*, p. 6).

La première est diachronique. Le système de production de discours philosophiques constitue le creuset commun dont a émergé l'ensemble de ces discours sémantiques savants, disciplinaires et spécialisés, avant de produire leur autonomisation effective dans l'économie générale des savoirs humains.

La seconde est synchronique. Ce système de production discursif continue à produire et à reproduire des systèmes de codes-signifiés sémantiques savants pluridisciplinaires (*i.e.* empruntant aux systèmes de codes-signifiés anthropologiques, sociologiques, psychologiques, sociopsychologiques, historiologiques, économiques, politologiques, épistémologiques, logiques, de l'émotion esthétique, de la création littéraire et artistiques, etc.) et transdisciplinaires (*i.e.* ces emprunts sont organisés suivant une logique du sens fédératrice, propre à chaque force productive de discours philosophique, déterminée par une pratique de systématisation).

C'est-là d'ailleurs ce qui explique la difficulté intrinsèque de tout effort de localisation de ce système de production de discours philosophiques dans l'économie générale des systèmes de production de discours sémantiques savants *disciplinaires* quels qu'ils soient – c'est-à-dire, ou bien des Sciences Humaines et Sociales, ou bien des Sciences de la *Création* des Arts, Lettres et Langues.

Cette détermination historique objective ne doit en aucun cas être perçue, ni par les forces productives ou les systèmes de production de discours sémantiques savants des Arts, Lettres et Langues et des Sciences Humaines et Sociales, comme un fait problématique et anachronique qui légitimerait d'une manière ou d'une autre une domination idéale de la philosophie sur l'ensemble de ces champs disciplinaires spécialisés sous prétexte qu'elle est la mère légitime, ou tout au moins la grande sœur, de chacune de ces pratiques déterminées de production de discours sémantiques savants. Il va sans dire que le rôle historique effectif de la philosophie pour chacun d'eux avant son découpage disciplinaire ne saurait en aucune manière légitimer le retour de ces pratiques (et donc des discours, des forces, des moyens et des systèmes de production sémantiques savants) sous la tutelle de la philosophie.

Cela pour deux raisons.

D'une part, l'autonomisation disciplinaire s'est produite historiquement et les rapports de forces dans les systèmes de production culturels ne permettent pas *en faits* au système de production de discours philosophiques la reconnaissance d'une telle place dominante et prépondérante qui déterminerait le placement sous tutelle philosophique de l'ensemble des systèmes de production de discours sémantiques savants.

D'autre part, cette autonomisation a produit un certain nombre de résultats matériels et idéels concrets qui révèlent d'emblée ce qu'une telle entreprise impossible aurait de tout à fait improductif et peu enviable. En effet, ce que ces systèmes de production ont perdu en généralité et en diversité quelque peu anarchique, ils l'ont gagné en précision et en profondeur, permettant de fédérer des forces productives de discours sémantiques savants spécialisés partageant de mêmes paradigmes (pour reprendre Kuhn) et poussant collectivement leurs investigations dans ces domaines plus avant que n'avaient pu le faire jusqu'alors ces forces productives entretenant des rapports de production plurivoques que sont les philosophes.

Néanmoins, comme nous le montrerons dans la conclusion de ce travail par la définition de la fonction sociale des systèmes de production de discours philosophiques pour les systèmes de production culturels (c'est-à-dire aussi du même coup pour les systèmes de production de discours sémantiques savants des Sciences Humaines et Sociales et des Arts, Lettres et Langues), et pour les systèmes de production sociaux, le discours philosophique demeure tout de même en capacité de produire de nombreux apports bénéfiques à ces discours des SHS et ALL.

5 (CONCLUSION) ESQUISSE D'UNE DÉFINITION DE LA FONCTION SOCIALE DU PHILOSOPHE

Maintenant que nous avons achevé notre description diachronique et synchronique des produits, des pratiques, des forces, des rapports, et des systèmes de production sociaux et culturels (partie 2), ainsi que philosophiques (partie 3), nous sommes en mesure de produire une esquisse de la définition de la *fonction sociale du philosophe* :

- en définissant les pratiques déterminées de production discursives qu'il accomplit dans son système de production spécifique. C'est-à-dire en définissant la fonction de la pratique de production discursive de cette force productive déterminée qu'est le philosophe, pour le système de production de discours philosophiques ;
- en définissant la fonction que ces pratiques ont pour les forces productives, les rapports et les systèmes de production culturels de discours sémantiques, a) idéologiques dominants et (ou) émergents, b) savants des Sciences Humaines et Sociales et des Arts, Lettres et Langues, et c) profanes. C'est-à-dire en définissant la fonction du système de production de discours philosophique pour les systèmes de production culturels *discursifs* ;
- en définissant enfin, d'après la fonction que le système de production culturel produit et reproduit *dans* le système de production social et *pour* ce système, la fonction du système de production de discours philosophiques, tel qu'il est déterminé comme système de production culturel spécifique *dans* et *pour* le système de production social. C'est-à-dire en définissant précisément la *fonction sociale* de cette force productive déterminée qu'est le philosophe.

Partant de cette définition il nous sera possible d'établir les premiers éléments de réponse à la question qui a motivé l'engagement de ce travail de thèse : comment

faire, ou plus justement produire, de la philosophie aujourd'hui pour interpréter et participer à transformer le monde humain contemporain ?

Dans le système de production philosophique, cette force productive déterminée qu'est le philosophe produit des systèmes de codes-signifiés dont les déterminations objectives sont :

- d'être des discours *sémantiques* savants ;
- fondés sur la reconnaissance de la plurivocité et l'élaboration d'une stratégie discursive pour l'annuler, tout en légitimant le désir philosophique de Vérité ;
- produisant et reproduisant une prétention à l'univocité ;
- réengageant à chaque fois un geste de refondation théorique des logiques du sens, des méthodes aléthiques et épistémiques, et des codes des systèmes de codes-signifiés *sémantiques* dont le résultat est la production de néologismes formels et significationnels ;
- se situant rituellement dans le système de codes-signifiés philosophiques et produisant des opérations de discrimination négative généralisée à l'égard de l'ensemble des systèmes de codes-signifiés *sémantiques* (idéologiques dominants et émergents, savants et profanes) ;
- produisant et reproduisant un effort rigoureux de systématisation, de prescription normative, et d'universalisation, suivant des rapports de production discursifs déterminés par les lois de la rhétorique philosophique,
- et créant un imaginaire social.

C'est en accomplissant l'ensemble de ces opérations d'encodage, de codification et de recodification, telles qu'elles produisent ce système de codes-signifiés déterminé qu'est le discours philosophique, que cette force productive accomplit effectivement une fonction déterminée pour les systèmes de production culturels. C'est-à-dire plus précisément une fonction déterminée pour les produits, les moyens, les forces, et les rapports de production des systèmes de production de discours *sémantiques* :

- idéologiques dominants et (ou) émergents ;

- des Sciences Humaines et Sociales ;
- des Arts, Lettres et Langues ;
- et profanes.

Considérant les lignes de démarcations dynamiques qui opèrent entre les systèmes de production culturels et discursifs sémantiques d'une part, et le système de production de discours philosophiques de l'autre, il apparaît plus précisément que la fonction culturelle du discours philosophique est :

- pour les systèmes de codes-signifiés idéologiques dominants et émergents, *de codifier* un système de codes-signifiés systématisant qui signifie et rassemble de manière *synthétique* et *organique*, dans un seul et même discours objectif, l'ensemble *hétéroclite* des sous-systèmes idéologiques qui entretiennent des rapports antagoniques et complémentaires. Cette opération philosophique et pratique de codification de l'idéologie, par les lois rhétoriques et logiques qu'elle respecte, détermine une complexification et une homogénéisation *idéelle* ou *théorique* des systèmes de codes-signifiés de cette idéologie. En somme, la philosophie élabore l'idéologie, et cela qu'elle y adhère en se proposant de la reproduire ou qu'elle la dénonce en proposant de la réformer et de la reformuler. Ce travail rend inévitablement *saillants* les antagonismes idéels qui opèrent dans les systèmes de codes-signifiés idéologiques, puisqu'ils sont *idéellement* synthétisés suivant des lois rhétoriques et logiques qui ne tolèrent pas elles-mêmes la contradiction. Du même coup, en voulant liquider les contradictions des systèmes de codes-signifiés idéologiques, *telles qu'elles signifient elles-mêmes les antagonismes des rapports de production idéels et matériels des systèmes de production culturels et sociaux*, la pratique discursive philosophique produit inévitablement des rapports de production *idéels* ou *théoriques* qui proposent de nouvelles formes d'agencements possibles. C'est en ce sens que cette pratique, déterminée comme production d'un système de codes-signifiés univoques, logiquement uniformes, et élaborant un imaginaire social, accomplit un travail antagonique et complémentaire à l'égard des systèmes de codes-signifiés idéologiques dominants et émergents. D'une part,

- en s'élaborant, elle les complexifie et les renforce, favorisant ainsi leur reproduction et leur légitimation auprès des forces productives des systèmes de production sociaux et culturels. D'autre part, ce faisant, elle les montre tels qu'ils sont, c'est-à-dire antagoniques, incomplets, historiques et contingents ;
- pour les systèmes de codes-signifiés sémantiques savants des Sciences Humaines et Sociales et des Arts, Lettres et Langues, de *codifier* un système de codes-signifiés *transdisciplinaire*. Opérant comme système de codes-signifiés à la fois pluridisciplinaire et à la fois non-disciplinaire, le discours philosophique offre un paradigme général qui ajointe les SHS et les ALL, idéellement et matériellement disjointes dans les systèmes de production culturels par des rapports de production spécifiques et excluants. Comme le rappelle Gusdorf,

Les diverses sciences de l'homme ne parviennent pas à se partager d'une manière nette le domaine humain. Chacune le revendique en entier, sans pouvoir pour autant nier l'existence et la légitimité des autres disciplines. Il est impossible de savoir au juste où commence et où s'arrête l'histoire, où la philologie, où la sociologie, où l'économie politique, où même la géographie. De là une situation confuse, dont chacun tire parti en réclamant pour sa discipline sinon l'exclusivité dans la science de l'homme, du moins la prépondérance. Seulement on ne cesse dès-lors de se heurter à des problèmes de confins qui demeurent mystérieux, parce qu'ils impliquent une contradiction dans les termes mêmes où ils sont posés. C'est-là l'une des origines du désarroi épistémologique actuel [...]. Les sciences humaines sont toutes des sciences de la totalité ; chacune d'elles rencontre sur son terrain propre cette catégorie de la totalité.¹

C'est ainsi que le discours philosophique, parce qu'il est déterminé comme un perpétuel effort de systématisation pluridisciplinaire soumis à une logique du sens générique, univoque et transdisciplinaire (ontologique, historique, psychosociologique, ou bien encore métaphysique), produit un système de codes-signifiés qui propose un *possible* paradigme commun à l'ensemble de ces systèmes de codes-signifiés savants. *Bien entendu ce n'est pas parce qu'il propose ce système ajointant que celui-ci est accepté et repris en l'état par l'ensemble des systèmes de production culturels discursifs.* À cette première fonction s'ajoute celle qui opère déjà à l'égard de l'idéologie, de production

¹ Georges Gusdorf, *Introduction aux Sciences Humaines – Essai Critique sur leurs origines et leur développement*, op. cit., pp. 486-487 et 493.

d'un discours *critique* (en se soumettant à l'exigence abstraite de la Vérité générique, universelle, voire transhistorique) des systèmes de codes-signifiés des Sciences Humaines et Sociales et des Arts, Lettres et Langues. Lorsque ces systèmes se prétendent *neutres*, *objectifs* et dotés d'un pouvoir *prédictif* fort, ils ne participent qu'à renforcer le travail social et culturel de l'idéologie, en faisant passer pour nécessaires et inévitables des rapports de production sociaux et culturels qui sont en fait contingents et historiques. Lorsque la sociologie et la psychologie quantitative prétendent, par exemple, suivant le pouvoir magique et rhétorique des chiffres, que tel ou tel phénomène déterminé (le suicide, les phénomènes de soumission à l'autorité, de luttes politiques, de production de valeurs, de reconnaissance, etc.) se produit ainsi et pas autrement et qu'il se produira de la même manière à l'avenir, elles ne font que déguiser idéologiquement un phénomène qui se produit d'une manière historiquement déterminée en un phénomène qui doit se produire tel quel de manière anhistorique. Elles opèrent de la même manière lorsqu'elles prétendent décrire objectivement la réalité sociale par des protocoles déterminés d'expérimentation et d'observation, érigeant alors la réalité dynamique, antagonique, contingente et historique d'un système de production donné en principe. Comme le remarquent Guillaume Silbertin-Blanc et Stéphane Legrand,

Ériger la réalité en « principe », poser ce qui est comme ce qui « doit » être (au cas où la « réalité » ne se suffirait pas à elle-même, lui octroyer ce surpouvoir fictif sans lequel elle ne supporterait pas la critique), et intérioriser ce « devoir » dans la réalité même, voilà le summum de l'idéalisme, ou plutôt sa pulsation intime, la normativité implicite de sa normativité cardiaque.¹

Obéissant à une autre exigence que celle de la reproduction des rapports de production sociaux et culturels *immédiats*, parce qu'il recherche leurs fondements *médiats* dans sa quête idéaliste, anomique et fantasmatique de la

¹ Guillaume Silbertin-Blanc et Stéphane Legrand, *Esquisse d'une contribution à la critique de l'économie des savoirs* in *Esquisse d'une contribution à la critique de l'économie des savoirs – précédé par Michel Foucault « pour en finir avec le mensonge »*, Le clou dans le Fer, « Collection Matérialismes », 2009, p. 22.

Vérité, le discours philosophique produit inévitablement, qu'il le veuille ou non, qu'il en soit conscient ou non, une *critique* des rapports de production sociaux et contemporains qui opèrent historiquement dans les systèmes de production qu'il prétend définir et orienter ;

- pour les systèmes de codes-signifiés profanes, qui sont à la fois déterminés par les systèmes de codes-signifiés idéologiques dominants et émergents ainsi que par les discours sémantiques savants, le discours philosophique opère immédiatement comme un « dispositif [culturel] adjuvant »¹ qui permet de satisfaire les aspirations à la sublimation intellectuelle (la *libido sciendi*) des forces productives qui les produisent.

Il ne nous est pas possible en l'état de définir quelle fonction effective il accomplit à l'égard des systèmes de codes-signifiés scientifiques et donc à l'égard des forces, des moyens, des rapports et des systèmes de production scientifiques. Nous pouvons néanmoins affirmer que la philosophie ne doit pas se mettre sur la voie sûre de la science, comme le désirait Kant, parce qu'en suivant une telle orientation théorico-pratique elle se condamne à ne pouvoir ni comprendre ni transformer les forces, les rapports, et les systèmes de production sociaux et culturels.

Parce que la fonction sociale du système de production culturel et idéologique est prioritairement d'assurer par les Appareils Idéologiques d'État la reproduction des rapports de production antagoniques et complémentaires, tout en les modifiant pour permettre l'élaboration, le déplacement et la subdivision de ces antagonismes, la philosophie remplit trois fonctions sociales prioritaires.

La première, comme nous l'avons déjà dit, est d'opérer des pratiques de transformation discursives sur les rapports idéels qui définissent, réglementent et légitiment les relations subjectives et collectives aux faits matériels, aux forces productives matérielles réelles et aux rapports de production idéels et matériels réels. *En définitive le discours philosophique opère directement des pratiques de transformation matérielles réelles sur l'idéologie, et seulement sur l'idéologie.* Ce qui

¹ Sigmund Freud, *Malaise dans la Culture*, loc. cit.

signifie réciproquement qu'il n'opère pas en tant que tel une transformation matérielle sur les faits matériels eux-mêmes (à la différence des forces productives du secteur primaire qui collectent et exploitent les ressources matérielles naturelles ou de celles du secteur secondaire qui les transforment socialement), ou directement sur les forces productives elles-mêmes (à la différence des forces productives du secteur tertiaire qui agissent matériellement dans des rapports de production déterminés sur ces rapports eux-mêmes)¹.

Que ces opérations pratiques produisent médiatement par des circuits de diffusion déterminés des effets matériels et idéels réels sur les faits matériels, les forces productives et les rapports de production n'est pas nécessaire, mais contingent. *Ce n'est pas le philosophe qui décide par lui-même si ses propositions sémantiques descriptives et prescriptives seront partiellement, ou ne seront pas, reprises dans les systèmes de production sociaux et (ou) culturels.*

Il faut ajouter que l'idéologie elle-même ne signifie (au sens où elle codifie) que des rapports de production sociaux dominants et contingents, qu'elle a pour fonction essentielle de présenter comme des rapports de production neutres et nécessaires, en ce sens lorsqu'elle produit des définitions sémantiques la pratique discursive philosophique ne signifie jamais que des rapports humains historiques et contingents à des faits eux-mêmes contingents.

La deuxième est le travail de transformation de l'idéologie qu'accomplit le discours philosophique qui est, nous l'avons vu, non seulement anémique mais surtout différencié à l'égard des systèmes de codes-signifiés culturels et idéologiques, en ce sens qu'*il produit principalement et idéellement de nouveaux rapports de production possibles qui seront, ou ne seront pas, repris en pratique par les forces productives de tel ou tel système de production social.*

¹ Peut-être est-il néanmoins possible d'envisager des dispositifs sociaux produits par des philosophes pour essayer d'opérer des modifications sur les rapports de production eux-mêmes (cf. Annexes 19 – « Du dispositif à l'espace de controverse critique »).

La troisième est le travail d'élaboration et de complexification de l'idéologie que ce dernier travail détermine, participant ainsi à sa mesure à renforcer le pouvoir de reproduction sociale de l'idéologie elle-même.

L'ensemble de ces précédents constats esquisse les contours de l'orientation générale de la *pratique* discursive par laquelle cette force productive déterminée qu'est le philosophe peut produire de la philosophie aujourd'hui pour non plus seulement interpréter le monde de différentes manières mais aussi participer à le transformer. Pour ne retenir que les déterminations les plus décisives, ainsi que celles qui ont été établies de manière satisfaisante, nous dirons que pour ce faire cette force productive *peut* codifier un système de codes-signifiés discursif :

- qui est psychologiquement motivé par le désir de la Vérité, qu'il est sociologiquement *en droit* d'exprimer tel quel, mais qui ne produit jamais, ni matériellement, ni idéellement, la Vérité elle-même ;
- qui reconnaît la nécessité de la détermination des rapports de production discursifs *plurivoques* dans les systèmes de production de discours sémantiques – c'est-à-dire idéologiques, dominants et (ou) émergents, savants et profanes – et se propose d'élaborer une logique du sens pour y remédier, sans jamais parvenir néanmoins à liquider durablement ces rapports plurivoques ;
- qui s'élabore dans un effort de *systématisation* à la fois pluridisciplinaire et transdisciplinaire ;
- qui produit, ou plus précisément *crée* , un *imaginaire social* qui prédéfinit de nouveaux rapports de production culturels et sociaux *possibles* , en réponse au processus de reproduction des rapports de production antagoniques, contingents, métastables et Historiques ;
- et qui ne se met pas sur « la voie sûre de la science », au risque de n'être réciproquement plus en mesure d'assumer sa fonction sémantique.

6 ANNEXES



Fig. 1 : Masques Ngil.

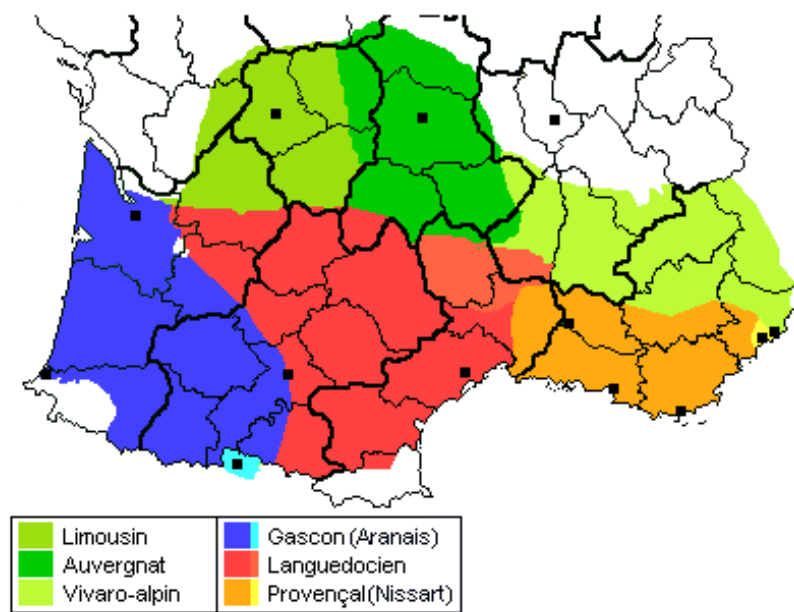


Fig. 2 : Cartes des aires linguistiques et culturelles du territoire occitan.

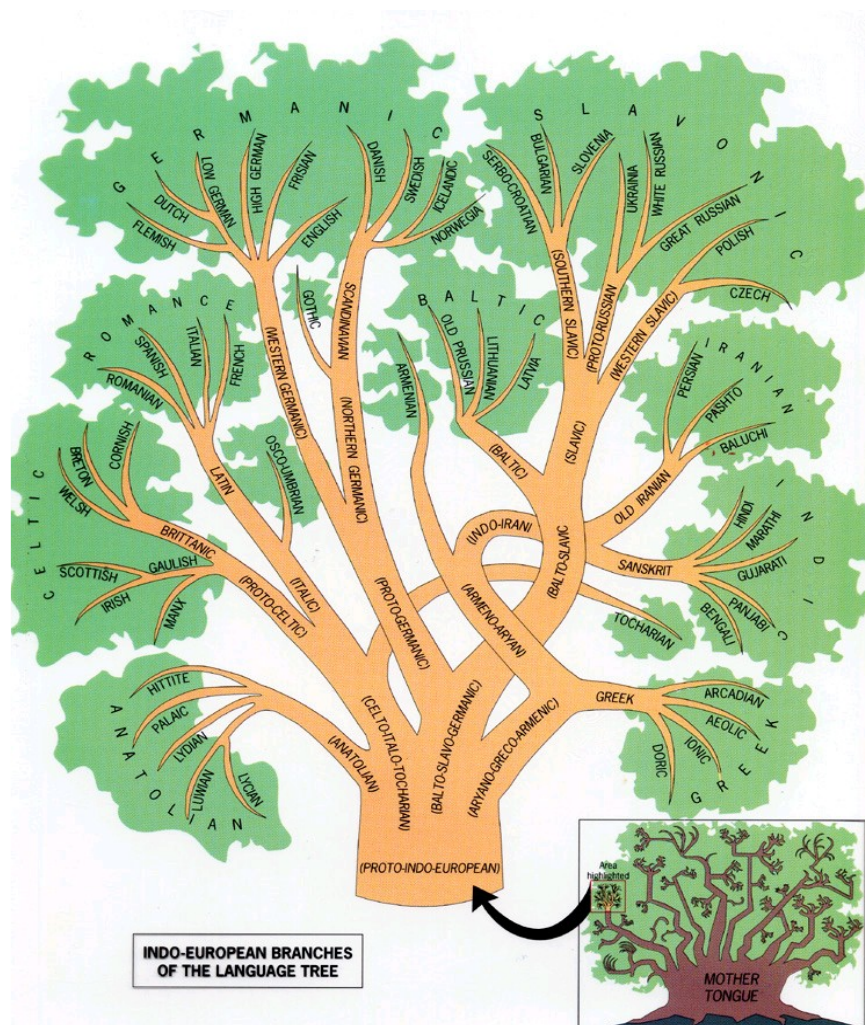


Fig. 3 : La formalisation figurative et schématique du phylum européen.

Ce concept de phylum européen est une invention conceptuelle tardive, datant du début du 19^{ème} siècle. Dès le 18^{ème} siècle des linguistes de l’empire colonial britannique ont découvert de troublantes similitudes entre des idiomes comme le français ou l’allemand et certaines langues indiennes. Un demi-siècle plus tard, la conception d’une superfamille linguistique indo-européenne fut produite et reçut dans les systèmes de production universitaires un accueil favorable. Même si elle demeure aujourd’hui généralement admise, après avoir été complétée et affinée, il n’en demeure pas moins qu’elle est une construction conceptuelle à part entière. Et l’hypothèse d’une langue originelle commune, soutenue par exemple par Merritt Ruhlen et John Bengston dans *L’origine des langues*, ne change rien à cela. En effet, même si l’on cautionnait par commodité l’idée de langue à laquelle nous préférons le concept de système de production linguistique, il en demeure toujours autant que cette langue originelle *n’existe plus* et qu’il existe au contraire une multitude de langues ou plutôt de systèmes de productions linguistiques. Après, pour ce qui est d’affirmer que, oui ou non, le fait qu’elle *n’existe plus réellement* permet d’en déduire qu’elle *n’a pas réellement* existé au cours de l’Histoire, cela est hors de portée de notre pratique philosophique, en particulier, et des pratiques intellectuelles des hommes, en général.



Fig. 4 : Reproduction de « La Vaccine » de Constant Desbordes.

L'œuvre originale, à l'huile sur toile, 111X137, se trouve au musée de Douai. Le Catalogue de l'exposition Marceline Desbordes-Valmore, de La Bibliothèque Nationale, y consacre une description (p. 19, n°208). « Dans cette scène, traitée un peu à la manière de Boilly, Constant Desbordes a fait les portraits de membres de sa famille ou d'amis. Le docteur qui procède à l'opération est Jean-Louis-Marc Alibert (et non Jenner, comme on pourrait le croire). La jeune femme assise tenant un enfant sur ses genoux est Marceline Desbordes ; les deux sœurs de Marceline, Cécile et Eugénie, y figurent également. D'après Lucien Descaves, l'œuvre a été commandée par l'État en 1812, elle a été exposée au Salon de 1822 (n° 348 « Une scène de vaccine »). Le tableau a été mis en dépôt au musée de Douai en 1890. (Cf. *Courrier de l'Art*, 1890, p. 211) ». (Vasse G., *Poétesse... et vaccin* in *Revue d'histoire de la pharmacie*, 47^{ème} année, n° 163, 1959. p. 198).



Fig. 5 : Triptyque de *La Goutte de Lait de Belleville*, huile sur toile (256 X129), produite par Jean Geoffroy (Musée de l'assistance publique de Paris).

La composition en trois panneaux présente trois étapes de la visite pour la jeune mère et son enfant : la distribution de lait (à gauche), la consultation (au centre), et la pesée (à droite). « Le décor est sobre, à peine esquissé par le peintre. L'environnement sombre et indistinct de ces trois scènes permet à l'artiste de jouer du plus fort contraste avec une lumière qui se concentre sur les chairs potelées des enfants, la blancheur des layettes, l'expression confiante et souriante des mères et celle, déterminée, du Dr Variot » (Anne Nardin, *op. cit.*, §2).

| The New York International Chess Master's Tournament 1924 | | (120) | |
|---|------------|---------|-----------------------|
| ALAAAC HOTEL 71st Street and Broadway, New York | | Blancs. | |
| Date | 22/IV 1924 | Noirs. | |
| White M. | Oppose | Blanc | Noir |
| 21 | Réti | Blanc | Noir |
| WHITE M. | BLACK M. | White | Black |
| 1 | 26 | 17 | dame 20 à 23 |
| 2 | 27 | 18 | caval. 13 prend d. 23 |
| 3 | 28 | 19 | fou 38 prend c. 46 |
| 4 | 29 | 20 | caval. 23 prend p. 40 |
| 5 | 30 | 21 | caval. 40 à 46 † |
| 6 | 31 | 22 | caval. 46 prend p. 36 |
| 7 | 32 | 23 | caval. 19 prend c. 36 |
| 8 | 33 | 24 | roi 7 à 16 |
| 9 | 34 | 25 | E tour 6 à 7 † |
| 10 | 35 | 26 | tour 7 à 39 |
| 11 | 36 | 27 | roi 16 à 23 |
| 12 | 37 | 28 | caval. 36 à 19 |
| 13 | 38 | 29 | caval. 19 prend f. 29 |
| 14 | 39 | 30 | caval. 29 prend p. 39 |
| 15 | 40 | 31 | fou 3 à 12 |
| 16 | 41 | 32 | pion 24 à 32 |
| 17 | 42 | 33 | roi 23 à 22 |
| 18 | 43 | 34 | tour 1 à 8 |
| 19 | 44 | 35 | pion 28 à 36 |
| 20 | 45 | 36 | fou 12 à 19 |
| 21 | 46 | 37 | tour 8 à 4 |
| 22 | 47 | 38 | fou 19 à 37 |
| 23 | 48 | 39 | caval. 39 à 45 |
| 24 | 49 | 40 | pion 30 prend f. 37 |
| 25 | 50 | 41 | caval. 45 à 30 |
| 26 | 51 | 42 | roi 22 à 21 |
| 27 | 52 | 43 | pion 36 à 44 |
| 28 | 53 | | |
| 29 | 54 | | |
| 30 | 55 | | |
| 31 | 56 | | |
| 32 | 57 | | |
| 33 | 58 | | |
| 34 | 59 | | |
| 35 | 60 | | |
| 36 | 61 | | |
| 37 | 62 | | |
| 38 | 63 | | |
| 39 | 64 | | |
| 40 | 65 | | |
| 41 | 66 | | |
| 42 | 67 | | |
| 43 | 68 | | |
| 44 | 69 | | |
| 45 | 70 | | |
| 46 | 71 | | |
| 47 | 72 | | |
| 48 | 73 | | |
| 49 | 74 | | |
| 50 | 75 | | |
| 51 | 76 | | |
| 52 | 77 | | |
| 53 | 78 | | |
| 54 | 79 | | |
| 55 | 80 | | |
| 56 | 81 | | |
| 57 | 82 | | |
| 58 | 83 | | |
| 59 | 84 | | |
| 60 | 85 | | |

Fig. 6 et 7 : Fiche de notation manuscrite de la fameuse partie d'échec perdue par Capablanca contre Réti lors du Tournoi de New-York en 1924 et notation dactylographiée d'une partie d'échec.

Cette seconde figure est extraite du livre Nouvelle notation des parties et coups d'échec — compris dans les traités faits sur ce jeu - par une Société d'amateurs et par Philidor, à l'aide de laquelle les personnes qui voudront se livrer à l'étude de ce jeu, le pourront faire avec la plus grande facilité, et même l'apprendre sans le secours de qui que ce soit, écrit par M. Guyot et François-Danican Philidor (Paris, l'imprimerie d'Éverat, 1823, p. 120).



Fig. 8 et 9 : deux panneaux signalétiques, l'un australien, l'autre vietnamien.

Le premier panneau, situé dans une rue de Newcastle, en Australie, signale un dos d'âne et un passage pour piétons. On remarquera les différences notables avec les systèmes de signes employés dans la signalétique du code de la route français. En effet, dans ce dernier les panneaux « danger dos d'âne » (A. 7b) et « danger passage piéton » (A. 11a) sont sous la forme de triangles rouges sur fond blanc. La couleur jaune est quant à elle utilisée pour une signalétique temporaire. Le second, situé dans une rue de Saigon au Vietnam, interdit l'utilisation de cyclo-poussettes (vélo à trois roues pouvant emporter un passager sur son siège avant) sur les deux voies de la route.



Fig. 10 : Le système de systèmes de signes (des panneaux) de la signalisation routière française.



Fig. 11 : Mâts totémiques Haïda dans le village de Kasaan en Alaska (1913).

Fig. 12 : Dessins à l'encre de Gordon Miller, d'après une photographie de C. F. Newcombe (1913) de mâts mortuaires rattachés aux deux maisons à l'extrémité nord du village de Ninstints au début du 20^{ème} siècle avant son abandon.

Fig. 13 : mât totémique miniature, recueilli à Haina en 1884 par Alexander McKenzie. La deuxième figure, à partir du haut, est un chaman qui tient des hochets en bec de macareux, au-dessus de deux patients.

Fig. 14 : Détail de la base du poteau totémique de la maison du chef du village de Masset, Wiah (milieu 19^{ème} siècle).

| | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|--|---------------------|----------------------|----------------------|----------------|--------|-------------|----------|---------------------|----------------------|---------|-------------------|--------|---|------------------|-------------------|----------------------|---------------------|--------------------|----------|------------|---------------|--------------------|-----------|---------------------------------------|--|
| <p style="text-align: center;"><u>Public Announcement</u></p> <p style="text-align: center;">WE WILL PAY YOU \$4.00 FOR ONE HOUR OF YOUR TIME</p> <p style="text-align: center;">Persons Needed for a Study of Memory</p> <p><small>*We will pay five hundred New Haven men to help us complete a scientific study of memory and learning. The study is being done at Yale University. *Each person who participates will be paid \$4.00 (plus 50c carfare) for approximately 1 hour's time. We need you for only one hour: there are no further obligations. You may choose the time you would like to come (evenings, weekdays, or weekends). *No special training, education, or experience is needed. We want:</small></p> <table style="width: 100%; border: none;"> <tr> <td style="width: 33%;">Factory workers</td> <td style="width: 33%;">Businessmen</td> <td style="width: 33%;">Construction workers</td> </tr> <tr> <td>City employees</td> <td>Clerks</td> <td>Salespeople</td> </tr> <tr> <td>Laborers</td> <td>Professional people</td> <td>White-collar workers</td> </tr> <tr> <td>Barbers</td> <td>Telephone workers</td> <td>Others</td> </tr> </table> <p><small>All persons must be between the ages of 20 and 50. High school and college students cannot be used. *If you meet these qualifications, fill out the coupon below and mail it now to Professor Stanley Milgram, Department of Psychology, Yale University, New Haven. You will be notified later of the specific time and place of the study. We reserve the right to decline any application. *You will be paid \$4.00 (plus 50c carfare) as soon as you arrive at the laboratory.</small></p> <hr style="border-top: 1px dashed black;"/> <p>TO: PROF. STANLEY MILGRAM, DEPARTMENT OF PSYCHOLOGY, YALE UNIVERSITY, NEW HAVEN, CONN. I want to take part in this study of memory and learning. I am between the ages of 20 and 50. I will be paid \$4.00 (plus 50c carfare) if I participate.</p> <p>NAME (Please Print)</p> <p>ADDRESS</p> <p>TELEPHONE NO. Best time to call you</p> <p>AGE OCCUPATION SEX</p> <p>CAN YOU COME:</p> <p>WEEKDAYS EVENINGS WEEKENDS</p> | Factory workers | Businessmen | Construction workers | City employees | Clerks | Salespeople | Laborers | Professional people | White-collar workers | Barbers | Telephone workers | Others | <p style="text-align: center;">VOULEZ-VOUS GAGNER 4 DOLLARS EN ÉCHANGE D'UNE HEURE DE VOTRE TEMPS?</p> <p style="text-align: center;">Nous demandons des volontaires pour une étude sur la mémoire</p> <p>Nous sommes prêts à rétribuer cinq cents habitants de Newhaven pour nous permettre d'achever une étude scientifique sur la mémoire et l'apprentissage qui se déroulera à l'université de Yale.</p> <p>Tout participant recevra 4 dollars (et 50 cents d'indemnité de transport) en échange d'une heure environ de son temps, sans autre obligation. Il est libre de choisir le moment à sa convenance (soirées, jours de semaine, week-ends).</p> <p>Ni qualification spéciale, ni diplôme, ni expérience quelconque ne sont exigés.</p> <p>Nous recherchons :</p> <table style="width: 100%; border: none;"> <tr> <td style="width: 50%;">Ouvriers d'usine</td> <td style="width: 50%;">Hommes d'affaires</td> </tr> <tr> <td>Ouvriers du bâtiment</td> <td>Employés municipaux</td> </tr> <tr> <td>Employés de bureau</td> <td>Vendeurs</td> </tr> <tr> <td>Manceuvres</td> <td>Cadres moyens</td> </tr> <tr> <td>Employés de bureau</td> <td>Coiffeurs</td> </tr> <tr> <td>Employés de la Compagnie du téléphone</td> <td></td> </tr> </table> | Ouvriers d'usine | Hommes d'affaires | Ouvriers du bâtiment | Employés municipaux | Employés de bureau | Vendeurs | Manceuvres | Cadres moyens | Employés de bureau | Coiffeurs | Employés de la Compagnie du téléphone | |
| Factory workers | Businessmen | Construction workers | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| City employees | Clerks | Salespeople | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Laborers | Professional people | White-collar workers | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Barbers | Telephone workers | Others | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Ouvriers d'usine | Hommes d'affaires | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Ouvriers du bâtiment | Employés municipaux | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Employés de bureau | Vendeurs | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Manceuvres | Cadres moyens | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Employés de bureau | Coiffeurs | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Employés de la Compagnie du téléphone | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |

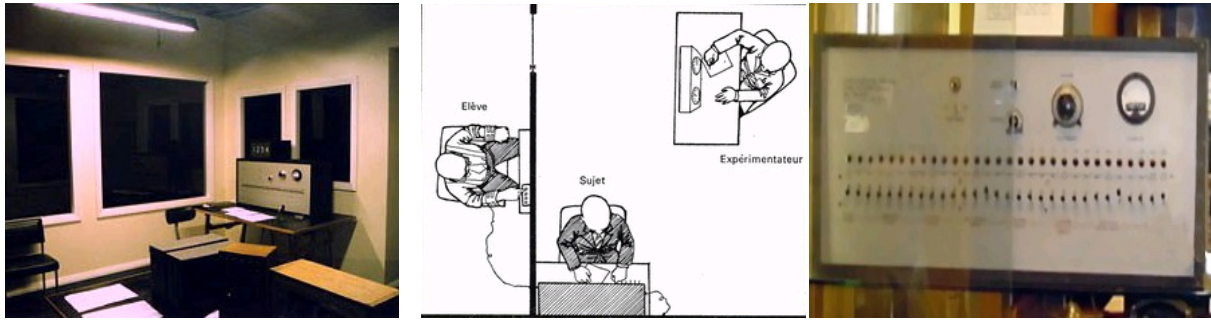


Fig. 15 : Communiqué paru dans la presse locale en vue du recrutement des sujets de l'expérience de Milgram et une partie de sa traduction.

Fig. 16 : Photographie de la salle dans laquelle s'est déroulée l'expérience.

Fig. 17 : Schéma simplifié du dispositif spatial de l'expérience.

Fig. 18 : Photographie de l'appareil provoquant les décharges fictives.

Cette expérience rassemble trois acteurs :

- Un sujet naïf, le « moniteur » recruté sur annonce (fig. 15), qui doit administrer des décharges électriques factices, à un sujet complice de l'expérimentateur, avec l'appareil photographié ci-dessus (fig. 18). L'objectif prétendu de l'expérimentation étant d'observer les effets de la punition sur la mémorisation, ce sujet naïf ne sait pas qu'il est lui-même le sujet de l'expérience, et croit, au contraire, que c'est l'acteur complice.
- Un sujet complice, l'acteur qui joue « l'élève et la victime », qui est censé mémoriser des couples de mots, et est « puni » par le sujet naïf, qui lui administre une décharge électrique factice graduelle, à chaque nouvelle erreur.
- Un ou des expérimentateurs-observateurs qui notent le comportement du sujet naïf (soumission à l'autorité, protestations, augmentation des décharges, etc.).

« L'expérience a pour objet de découvrir jusqu'à quel point un individu peut pousser la docilité dans une situation concrète et mesurable où il reçoit l'ordre d'infliger un châtement de plus en plus sévère à une victime qui proteste énergiquement. À quel instant précis le sujet refusera-t-il d'obéir à l'expérimentateur? Le conflit surgit quand l'élève commence à donner des signes de malaise. À soixante-quinze volts, il gémit. À cent vingt volts, il formule ses plaintes en phrases distinctes. À cent cinquante volts, il supplie qu'on le libère. À mesure que croît l'intensité des décharges électriques, ses protestations deviennent plus véhémentes et pathétiques. À deux cent quatre-vingt-cinq volts, sa seule réaction est un véritable cri d'agonie. Tous les témoins s'accordent à dire qu'il est impossible de restituer par l'écriture le caractère poignant de l'expérience. Pour le sujet, la situation n'est pas un jeu, mais un conflit intense et bien réel. D'un côté, la souffrance manifeste de l'élève l'incite à s'arrêter ; de l'autre, l'expérimentateur, autorité légitime vis-à-vis de laquelle il se sent engagé, lui enjoint de continuer. Chaque fois qu'il hésite à administrer une décharge, il reçoit l'ordre de poursuivre. Pour se tirer d'une situation insoutenable, il doit donc rompre avec l'autorité. Le but de notre investigation était de découvrir quand et comment se produirait cette rupture en dépit d'un impératif moral clairement défini » (Stanley Milgram, *La soumission à l'autorité*, op. cit., pp. 20-21).

Le D^r Milgram présente les résultats de 18 variantes de cette expérience auxquelles participent en tout 636 sujets, à raison de 35 personnes par expérience en moyenne. En présence d'une autorité, plus de 50% des sujets sont totalement obéissants et acceptent d'infliger à l'élève jusqu'à 450 volts de punition.

(ANNEXE 19 – SYNTHÈSE DES MODES DE FONCTIONNEMENT DE
L'ESPACE DE CONTROVERSE CRITIQUE)

PRINCIPES, RÈGLES D'USAGE, SPATIALISATION, DÉROULEMENT, PLANNING, FINANCIER

DÉFINITIONS DES PRINCIPES

L'objectif fondamental de la Controverse Critique est de produire un véritable dialogue entre des acteurs sociaux, qui doivent réussir à coproduire des discours parce qu'ils partagent le même espace social, mais qui n'y parviennent pas parce que leur pouvoir à la parole est *asymétrique*.

Pour ce faire, ce dispositif invite ces acteurs sociaux à engager un *débat contradictoire*.

La visée première de ce débat n'est pas de produire une joute oratoire qui départagera en fin de compte un vainqueur et un vaincu, mais au contraire un échange discursif qui réalise le « droit à la parole pour tous » (cette *Isègoria* chère à Clisthène).

ANALYSE PROPÉDEUTIQUE

L'exemple le plus représentatif de cette incapacité d'acteurs sociaux à coproduire un discours par un véritable échange dialogique, qui exige réciproquement de chacun d'eux une capacité à exprimer ses revendications sociales légitimes et à intégrer celles de l'autre, est celui de la discussion entre un citoyen et son représentant politique.

Généralement cette discussion est infructueuse, parce que l'un (le citoyen) ne possède pas le pouvoir à la parole publique et se retrouve dans l'incapacité à exprimer ses revendications sociales légitimes et parce que l'autre (le représentant politique), qui est quant à lui doté de ce pouvoir, ne sait pas les entendre.

Dans ce cas, le représentant politique échoue à intégrer dans son propre discours les revendications du citoyen qu'il est censé représenter. Cette contradiction détermine plusieurs effets lourdement préjudiciables. Le discours du citoyen n'est pas représenté politiquement. Les rapports politiques, qui fondent le modèle démocratique

représentatif, dysfonctionnent. La légitimité de ce modèle se trouve dénoncée par les citoyens eux-mêmes. Ils cherchent alors à créer des modèles participatifs directs, qui tendent à exclure en retour les représentants élus, considérés comme des échelons intermédiaires au mieux inutiles, au pire nuisibles.

Cette configuration se retrouve dans nombres de situations sociales interdiscursives qui engagent des acteurs possédant un pouvoir social excessivement inégal, et donc un pouvoir à la parole asymétrique :

- l'opérateur et le cadre dirigeant d'une organisation privée ;
- le malade et le chef d'un service de soins ;
- le Professeur et l'étudiant en première année, etc.

Dans ces différents cas l'analyse simplifiée des facteurs déterminant cette situation et celle de leurs effets préjudiciables proposées précédemment, pour comprendre la nature infructueuse de l'échange dialogique entre le citoyen et son représentant politique, peut être reconduite.

Lorsque ces couples d'acteurs sociaux parlent ensemble, ils ne parviennent pas à coproduire un véritable échange dialogique parce que l'un (l'opérateur, le malade, l'étudiant) ne possède pas les moyens d'affirmer ces revendications sociales légitimes – la manière dont il désire intégrer le système de production de son organisation, la manière dont il envisage son engagement dans la relation de soin, la manière par laquelle il veut constituer son expérience d'étudiant – et parce que l'autre (le cadre dirigeant, le P.U.P.H., le Professeur des Universités) ne parvient pas à les entendre par peur, peut-être, de se voir contesté dans son autorité.

Ce qui est particulièrement intéressant dans ces situations sociales c'est que les responsables sociaux échouent à réaliser la fonction sociale dont ils ont la charge. Le représentant politique ne représente pas les intérêts sociaux du citoyen qui l'a élu. Le cadre dirigeant n'intègre pas les forces productives dans les processus décisionnels de son organisation privée. Le P.U.P.H. ne parvient pas à s'engager avec le malade dans le processus de soin. Le Professeur échoue à échanger sur son enseignement avec un étudiant.

Un paradoxe évident se révèle ici. En n'intégrant pas les discours et les revendications sociales légitimes de ceux dont ils ont la responsabilité, les responsables sociaux n'assument pas leur responsabilité sociale.

Ce paradoxe induit chez les acteurs sociaux qui sont placés sous la responsabilité de ces autres acteurs le sentiment de l'illégitimité, à la fois de l'autorité des responsables sociaux, et à la fois des relations de dominations qu'ils entretiennent avec eux.

La seule solution qui semble pouvoir être proposée pour remédier à cette situation est de parvenir à se doter de moyens qui permettent à ces acteurs sociaux d'engager de véritables échanges dialogiques, intégrant les revendications sociales légitimes de chacun d'eux. Pour mettre cette solution en place, il importe d'une part de comprendre les facteurs déterminant l'incapacité de ces binômes d'acteurs à véritablement échanger, et d'autre part de définir un système de pratiques capables de transformer ces facteurs.

LES FACTEURS DE L'ÉCHEC DES ÉCHANGES DIALOGIQUES ENTRE CES BINÔMES D'ACTEURS SOCIAUX

Le principal facteur déterminant l'échec de l'échange dialogique est le caractère asymétrique des différentes formes de pouvoirs dont ces acteurs sont socialement dotés. Il est possible d'en proposer une liste non-exhaustive.

| Acteurs sociaux responsables | Acteurs sociaux sous leurs responsabilités |
|------------------------------|--|
| Parlant | écoutant |
| Sachant | Ignorant |
| Décidant | Appliquant |

| | |
|--|---|
| Actif dans la relation sociale avec l'autre | Passif dans la relation sociale avec l'autre |
| Dominant | Dominé |
| Responsabilisé | Infantilisé |
| Etc. | Etc. |

REMARQUES

Plusieurs remarques peuvent être faites à propos de cette liste.

1°) Les différents pouvoirs sociaux, dont sont dotés chacun de ces acteurs, sont à la fois asymétriques et complémentaires.

Cette complémentarité indique un fait essentiel. Le pouvoir social de l'un n'est rien sans celui de l'autre et réciproquement. Il n'y a pas par exemple de décideurs sans exécutants, pas plus qu'il n'y a de détenteurs de la parole publique sans assemblée pour écouter. Et réciproquement il n'y a pas d'exécutants sans décideurs, pas plus qu'il y a d'assemblée d'écouter sans un intervenant prenant la parole en public.

Même si cette première remarque peut sembler de prime abord d'une banale évidence, elle contient un fait social essentiel que l'Espace de Controverse Critique entend rendre plus opérant. Pour réaliser sa fonction sociale aucun de ces acteurs ne peut se passer de l'autre.

Ce fait social, que l'on appellera « le principe de complémentarité sociale », soulève un problème. Est-ce que les rapports sociaux complémentaires que ces acteurs entretiennent ensemble sont plus fonctionnels lorsqu'ils sont unilatéraux et verticaux ou bilatéraux et horizontaux ?

La réponse dépend, à n'en pas douter, de la manière dont se comprend la fonctionnalité des rapports sociaux. *Nous dirons qu'un rapport social est fonctionnel lorsqu'il permet de manière pérenne de lier deux acteurs sociaux, en garantissant à la*

fois la satisfaction des aspirations sociales légitimes de chacun d'eux et la réalisation des actions qu'ils ont à accomplir dans et pour leurs organisations sociales.

Si l'on retient cette définition, il est évident que les rapports sociaux bilatéraux et horizontaux doivent être privilégiés pour garantir des rapports sociaux fonctionnels.

Les rapports sociaux unilatéraux et horizontaux (où l'un décide et l'autre applique, où l'un affirme et l'autre écoute, où l'un sait pour l'autre et l'autre ignore pour lui-même, etc.) ne peuvent garantir ni la pérennité de ces rapports, ni la satisfaction des aspirations légitimes de l'acteur social dominé. La seule exigence qui est satisfaite dans cette configuration est la réalisation des actions que chacun de ces acteurs doit accomplir dans et pour son groupe social. L'ouvrier travaille dans le système de production pendant que son dirigeant assure la rentabilité globale de ce système. Le Professeur enseigne pendant que l'étudiant apprend, etc. Et encore les acteurs sociaux déresponsabilisés sont sous productifs ; l'ouvrier ne travaille que sur son poste de production alors qu'il pourrait faire mille et une autre chose. De la même manière les actions de l'étudiant ou du malade sont limitées alors qu'ils pourraient enrichir les systèmes de production qu'ils intègrent par de multiples autres actions. La limitation du pouvoir d'action des acteurs sociaux déresponsabilisés (et les limitations de rémunération, de reconnaissance sociale, ou encore de décision qui l'accompagnent) ne leur offre pas la possibilité de satisfaire leurs aspirations sociales légitimes. Parce qu'elles sont limitées, elles sont frustrées. Et lorsque ces aspirations sont frustrées trop durablement la relation sociale horizontale et unilatérale, dit autrement de domination, est remise en cause par les acteurs sociaux déresponsabilisés. Sa pérennité se trouve alors menacée.

Elle se transforme en conflit social.

À l'inverse une relation bilatérale et horizontale offre la possibilité pour chacun des acteurs sociaux d'affirmer ses revendications légitimes, d'intégrer celles de l'autre, et de leur proposer un agencement négocié qui permet à chacun d'eux d'accomplir sa fonction sociale.

Il n'est pas nécessaire de démontrer ce constat, dans la mesure où la bilatéralité et l'horizontalité des relations sociales ne signifient rien d'autre que la capacité de

chaque acteur à affirmer ses revendications et à les négocier, par un dialogue dynamique avec l'autre. Reste la question de la capacité de chacun de ces acteurs à réaliser sa fonction sociale dans cette configuration relationnelle-ci. Un acteur social écouté et entendu, en définitive reconnu socialement, auquel on offre l'occasion de concilier ses aspirations sociales individuelles et collectives avec les exigences de productivité qu'il se doit de satisfaire, ne peut que mieux accomplir ses tâches sociales et s'investir dans sa fonction.

Cette évidence n'est bien entendue pas partagée par les acteurs sociaux qui considèrent qu'un acteur non-contraint par des relations autoritaires de domination, unilatérales et verticales, devient inévitablement moins productif, voire improductif. Cette hypothèse, informée idéologiquement, ne trouve pas d'exemples qui permettraient de la confirmer dans l'Histoire. Nous n'analyserons pas ici la généalogie de cette hypothèse. Il importe seulement de prendre acte de son invalidité.

2°) Les termes de cette liste désignent à la fois des faits sociologiques et psychologiques.

Ils désignent sociologiquement ce que chacun de ces acteurs doit et peut faire dans la relation sociale avec son binôme, et informent la manière dont chacun d'eux se représente psychologiquement son identité individuelle et celle de l'autre.

Cela signifie que notre action dans l'Espace de Controverse Critique devra opérer à la fois sur un plan sociologique et sur un plan psychologique. Il ne s'agira donc pas seulement de modifier les déterminants sociologiques de cette configuration, mais aussi d'accomplir des actions pour transformer la psychologie de chacun des acteurs. Par exemple, l'acteur social déresponsabilisé ne devra pas seulement être en mesure de prendre publiquement la parole dans un dispositif spatial qui le permet. Nous devons aussi l'accompagner psychologiquement pour qu'il se sente en mesure de prendre la parole face à un acteur social devant lequel il a l'habitude de se taire.

3°) L'opposition entre ces termes peut se comprendre comme un effet de la « distinction » sociale analysée par Bourdieu.

L'ensemble de ces entrées présentées dans le tableau ci-dessus s'intègrent toutes dans un système qui tend à distinguer l'acteur social responsable de l'acteur social déresponsabilisé.

La distinction se marque socialement par un système complexe et hétéroclite de déterminants – la tenue vestimentaire, l'*ethos* oratoire, l'attitude, etc. Pour assurer le bon fonctionnement des échanges discursifs bilatéraux et horizontaux entre les acteurs sociaux au sein de l'Espace de Controverse Critique, il est nécessaire de déconstruire les déterminants de cette distinction.

Cette déconstruction exige un travail sur l'espace pour mettre les deux acteurs dans une situation égalitaire. Elle exige aussi un travail de *formation* et d'accompagnement pour favoriser l'affirmation de l'acteur social déresponsabilisé et atténuer les conduites de distinction mise en œuvre par l'acteur social responsable.

4°) L'asymétrie du pouvoir à la parole, qui affecte les positions respectives de chacun de ces acteurs (« parlant/écoutant »), n'est qu'une forme d'expression parmi d'autres de la relation sociale dysfonctionnelle décrite ici.

Cela indique, comme dit auparavant, que le travail sur les modalités de l'échange interdiscursif n'est qu'une part – essentielle certes – du travail à mener dans l'Espace de Controverse Critique.

LISTE DES MODIFICATIONS À APPORTER À CES FACTEURS POUR PRODUIRE UNE SITUATION D'ÉCHANGE DIALOGIQUE PRODUCTIVE

Pour espérer produire un échange dialogique productif entre ces binômes d'acteurs sociaux, il est nécessaire de transformer, par un travail de formation, d'accompagnement, de cadrage et de spatialisation, le système d'opposition opérant entre les différentes formes de pouvoirs dont chacun d'eux est socialement doté. Plus précisément, il s'agit de transformer ce système d'oppositions binaires et duelles en un système de relations dynamiques. On obtiendra alors la liste suivante pour décrire le pouvoir d'action de chacun de ces acteurs dans leurs relations.

| | |
|---|---|
| Acteurs sociaux responsables | Acteurs sociaux sous leurs responsabilités |
| Parlant+écoutant | écoutant+parlant |
| Sachant+ignorant | Ignorant+sachant |
| Décidant+participant aux processus d'application | Applicant+participant aux processus décisionnels |
| Actif+passif dans la relation sociale avec l'autre | Passif+actif dans la relation sociale avec l'autre |
| Dominant+dominé (positionnement social dynamique et horizontal) | Dominé+dominant (positionnement social dynamique et horizontal) |
| Responsabilisé | Responsabilisé |
| Collaborant | Collaborant |
| Coproduisant | Coproduisant |
| Etc. | Etc. |

Ce nouveau système d'actions permet de définir très précisément l'orientation des actions à mettre en place dans l'Espace de Controverse Critique ainsi que les bénéfices relationnels que nous pouvons induire dans et par cet espace.

DÉFINITION DES CHAMPS D'ACTION À METTRE EN PLACE DANS L'ESPACE DE CONTROVERSE CRITIQUE

La méthode, pour définir les actions à mettre en place permettant de réaliser les objectifs fixés au dispositif de Controverse Critique, est simple. Il s'agit de déterminer comment passer au cas par cas du premier système d'oppositions binaires et duales au second. Par exemple, comment passer d'une relation sociale asymétrique entre un acteur social qui *parle/n'écoute pas ou peu* et un acteur social qui *écoute/ne parle jamais ou peu* à une relation sociale dynamique et symétrique entre deux acteurs

sociaux qui parlent ensemble et s'écoutent ? Ou encore, comment passer d'une relation sociale asymétrique entre un acteur social qui *prétend savoir en toute occasion/tait son ignorance* et un acteur social qui est toujours *censé ignorer/ne peut dire ce qu'il sait* à une relation sociale dynamique et symétrique entre deux acteurs sociaux qui partagent leurs savoirs respectifs et offrent à l'autre leurs savoirs pour remédier à son ignorance ? Et ainsi de suite.

Par commodité la description des actions à mener sera signifiée sous forme de liste comme suit – état actuel de la relation R1 : acteur I (parlant/n'écouter pas) acteur II (écouter/ne parlant pas) → acteur I (parlant et écouter) acteur II (écouter et parlant) ?

1°) Actions à mener pour modifier la relation R1 : acteur I (parlant/n'écouter pas) acteur II (écouter/ne parlant pas) → acteur I (parlant et écouter) acteur II (écouter et parlant) ?

Il importe avant toute autre chose de donner un temps de parole équivalent à chacun des intervenants. Le temps de parole, à déterminer après essais, est gérée automatiquement comme lors d'une partie en mode blitz aux échecs. Chaque intervenant à par exemple une demi-heure de parole pour un échange qui durera donc une heure, à laquelle viendront s'ajouter les temps de parole des animateurs. Lorsqu'un des intervenants prend la parole son temps de parole est décompté, alors que celui de son partenaire est arrêté. Lorsque ce dernier prend la parole, la situation est inversée et ainsi de suite jusqu'à épuisement du temps crédité. Le modérateur veille à ce que le temps de parole de chacun des deux intervenants soit réparti équitablement tout au long de la controverse. Il ne s'agit pas en effet qu'à la fin de l'échange l'un des intervenants soit crédité d'un quart d'heure alors que l'autre a épuisé son temps de parole. Les échanges prendront donc la forme suivante : Intervenant I parle 3 minutes, Intervenant II parle 2 minutes 30, Intervenant I parle 3 minutes 30, Intervenant I parle 1 minutes, Intervenant parle 1 minute 30, etc.

Les silences d'un intervenant, lorsque vient son tour de parole, ne sont pas décomptés.

Les deux intervenants ont les mêmes outils matériels pour prendre la parole. Ils ont chacun un pupitre muni d'un micro, placé dans le même dispositif scénique bi-frontal décrit dans la partie qui traite de la spatialisation de l'ECC. Les dispositifs spatiaux qui permettraient la distinction des acteurs intervenants entre eux sont proscrits.

Une formation de l'acteur social, qui a coutume de prendre la parole en public, à l'art d'écouter mais surtout d'entendre est proposée lors de la séance préparatoire qui précède la controverse publique. Réciproquement une formation à l'art de parler en public est proposée à celui qui a coutume d'écouter. Pour ce second intervenant un accompagnement complémentaire est proposé lors de la séance préparatoire. Les animateurs de l'ECC l'accompagnent dans la formalisation de son discours.

Lors de la séance publique les animateurs de la controverse interviennent pour favoriser l'écoute de l'intervenant I et l'affirmation de l'intervenant II.

2°) Actions à mener pour modifier la relation R2 : acteur I (sachant/n'ignorant pas) acteur II (ignorant/ne sachant pas) → acteur I (sachant et ignorant) acteur II (ignorant et sachant) ?

La première des actions à mener dans le cadre de cette relation est de modifier les règles d'usages entre ces acteurs sociaux en ce qui concerne la simplicité, la compréhensibilité, et l'intégrité de leur discours. L'acteur I, par sa maîtrise des stratégies discursives et son capital culturel possède un réel avantage lors de la controverse. En effet, il est plus en mesure de valoriser ce capital par sa maîtrise du langage, de s'imposer comme celui qui sait, et d'imposer ses propres logiques discursives au détriment de l'autre. Par atténuer cet avantage plusieurs actions sont possibles. La première est de l'obliger à tenir des propos clairs, qui soient aisément compréhensibles par l'acteur II. Dans ce cas, l'ignorance relative de l'acteur II qui ne comprend pas tel ou tel mot renvoyant à un champ disciplinaire hyperspécialisé ou ne saisit pas le sens d'un raisonnement complexe, hermétique, et pointu, est un réel avantage pour lui. En effet, lorsqu'il ne comprend pas il oblige l'acteur I à expliquer simplement ses affirmations, ce qui constitue un exercice particulièrement difficile. L'acteur I ne peut utiliser les sous-entendus d'usage dans son groupe social pour

exprimer son discours. Il se retrouve dans une situation nouvelle qui annule son avantage dans la conversation. Se produit alors la situation suivante, si tant est que l'acteur réussisse à se faire comprendre, l'acteur I partage son savoir avec l'acteur II qui n'est plus alors ignorant et l'acteur II découvre que sa prétendue ignorance n'était que l'effet d'un manque de pédagogie de ceux qui prétendent savoirs. À cette première action s'ajoute une action de contrôle de la part du modérateur de la controverse qui veille à ce que l'acteur I ne fasse pas mauvais usage de la rhétorique pour obtenir l'assentiment de l'acteur II. Enfin, en cas de difficulté de l'acteur I à défendre les revendications sociales légitimes que son discours exprime, le modérateur ou les animateurs de la controverse peuvent lui venir en aide.

La deuxième action à mener est de rétablir le caractère dynamique du couple ignorance/savoir chez l'acteur I et II. L'acteur I et II possèdent des savoirs sociaux différents et complémentaires. L'acteur I et II ignorent une part des savoirs de l'autre. Il est nécessaire que l'un et l'autre échangent leurs savoirs, et expriment leur ignorance, pour qu'une relation sociale fonctionnelle puisse se développer de manière pérenne entre eux. Pour que cet échange ait lieu, il faut valoriser les savoirs de l'acteur II, généralement considérés à tort comme moins valeureux que ceux de l'acteur I. Par exemple, l'opérateur possède un nombre extraordinaire de savoirs qu'ignore le cadre dirigeant et qui sont nécessaires au bon fonctionnement du système de production pour lequel ils travaillent. Il s'agit alors d'opérer un travail psychologique permettant à l'acteur II de comprendre la valeur de ses savoirs et de le présenter comme instructifs pour l'acteur I. Réciproquement, l'acteur I doit prendre conscience de la valeur positive de son ignorance comme condition d'accueil des savoirs de l'acteur II. Ce travail doit enfin s'accompagner d'une prise de conscience de l'acteur II du potentiel social de son ignorance. Certes il ignore des savoirs spécialisés, mais reconnaître cette ignorance permet de le mettre en position de demander des explications de la part de l'acteur I. Ainsi, l'acteur I se fait pédagogue et le public qui assiste à leur échange peut recevoir à son tour les savoirs clairs et accessibles transmis par l'acteur I à l'acteur II.

La modification des autres relations décrites précédemment sera en principe assurée par les modifications de la relation I et II. Cette hypothèse sera vérifiée par les

controverses menées. S'il s'avère nécessaire d'opérer d'autres actions pour obtenir les résultats désirés, une analyse complémentaire sera proposée.

RÈGLES D'USAGE

Les règles d'usage ont été partiellement définies dans les paragraphes précédents.

Une charte d'usage, explicitant le système de règles de l'ECC, sera proposée aux binômes d'intervenants.

Nous fixerons la forme et le contenu que cette charte doit prendre.

Néanmoins, nous pouvons dès maintenant fixer un certain nombre de principes qui en constitueront la colonne vertébrale.

Le premier des principes à rappeler est l'objectif général assigné à cet Espace - permettre à des acteurs sociaux au pouvoir à la parole publique asymétrique d'engager un véritable dialogue ensemble, pour coproduire en dernière instance un discours commun. Ce discours se devra de rendre compte des aspirations sociales légitimes, antagoniques ou complémentaires, de chacun de ces acteurs et de la résolution qu'ils sont parvenus à négocier ensemble par le dialogue, pour satisfaire autant que faire se peut celles-ci tout autant que les exigences sociales auxquelles ils sont assignés.

Un bref rappel des avantages que chacun de ces acteurs en particuliers, ainsi que la société en général, peuvent en tirer devra être proposé.

Un descriptif du déroulement des Controverses ou Controverses Critiques suivra. Il sera accompagné du corpus de règles que les intervenants s'engagent à respecter durant la séance de préparation, la séance publique et la diffusion sous forme écrite qui clôturera le processus. Si la présentation proposée ici de l'ECC semble valable pour l'ensemble des partenaires, les règles formelles qui peuvent être tirées du présent document seront établies.

Pour l'heure nous pouvons poser les règles suivantes, tant elles semblent nécessaires et inamovibles. Pour information, leur ordre de présentation est aléatoire. Il va sans dire que cet ordre sera pensé rigoureusement dans la charte d'usage.

- 1°) Chaque intervenant doit respecter le temps de parole de l'autre. Durant que l'autre parle, l'intervenant silencieux doit non seulement écouter mais surtout entendre.
- 2°) L'ethos oratoire de la domination, et ses expressions par des actes de communication non-verbales ou discursives, n'est pas autorisé. Tout intervenant qui en fera un usage explicite sera repris par le modérateur.
- 3°) Tout usage abusif de la rhétorique ou d'une quelconque autre stratégie discursive malhonnête sera dénoncée et empêchée par le modérateur.
- 4°) L'usage de termes techniques incompréhensibles pour l'un des intervenants doit être évité. Lorsqu'un intervenant ne parvient pas à comprendre ce que l'autre lui dit il est autorisé à l'interroger. La question posée alors, qui exige une clarification du propos, devra obtenir une réponse avant la reprise de la controverse.
- 5°) Les intervenants, s'intégrant dans le dispositif de controverse pour coproduire un discours commun par un véritable dialogue, s'engagent à ne pas camper sur leur position mais à intégrer dans leur propre discours les positions de l'autre.
- 6°) Les intervenants acceptent les règles et l'espace qui ont cours dans la controverse pour limiter les phénomènes de distinction et permettre un échange symétrique et bilatéral.
- 7°) Toute conduite qui ne favorise pas le dialogue est proscrite.
- 8°) La ligne argumentative qui permettra de présenter les positions de chacun des intervenants, définies lors de la séance préparatoire, ne pourra être modifiée lors de la Controverse.
- 9°) A l'inverse, lorsque la controverse s'épuise après explicitation et critique des arguments de chacun, lors de la 3^{ème} phase de coproduction d'un discours commun les intervenants sont autorisés à enrichir les arguments qu'ils ont définis ensemble lors de la phase préparatoire.

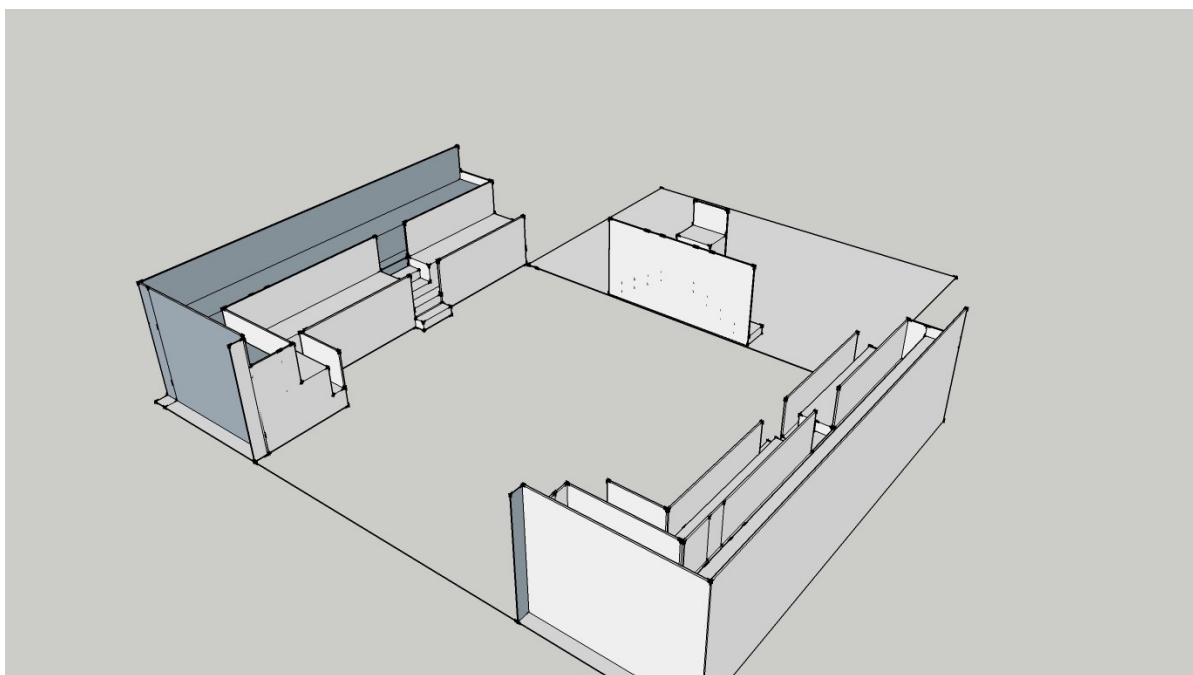
- 10°) Les intervenants qui s'engagent dans un cycle de controverse critique sont présents dans l'ensemble du processus (préparatoire, controverse, publication de l'échange et du discours).
- Etc.

D'une certaine manière ce document constituera un contrat qui lie les acteurs de la Controverse et de la Controverse Critique durant tout son déroulement.

SPATIALISATION

L'espace de Controverse Critique se propose de modifier la configuration spatiale traditionnelle qui prévaut dans les espaces institutionnels d'échanges sociaux (les amphithéâtres, les lieux de meeting politiques, les salles de réunions, le bureau du médecin etc.) pour :

- déconstruire les systèmes spatiaux d'opposition et de distinction entre les acteurs sociaux responsables et les acteurs sociaux déresponsabilisés (la tribune/la foule, la chaire/l'amphithéâtre, le bureau+ siège du responsable/les sièges des visiteurs etc.) ;
- placer les acteurs I et II dans un espace d'échange atypique, abandonnant les systèmes susmentionnés, et dans lequel ils perdent leurs habitus sociaux. Dans l'Espace de Controverse Critique L'acteur I, qui maîtrise la prise de parole en public dans les espaces traditionnels, n'a plus la maîtrise du lieu et l'acteur II peut se l'approprier parce qu'il est nouveau ;
- mettre l'acteur I et II dans une situation d'égalité spatiale ;
- favoriser la controverse productive entre l'acteur I et II ;
- permettre au(x) modérateur(s) de s'intégrer dans l'ECC pour encadrer le dialogue sans lui nuire ;
- rendre publics les Controverses Critiques ;
- permettre l'intervention des animateurs et des comédiens avant, pendant ou après la Controverse.



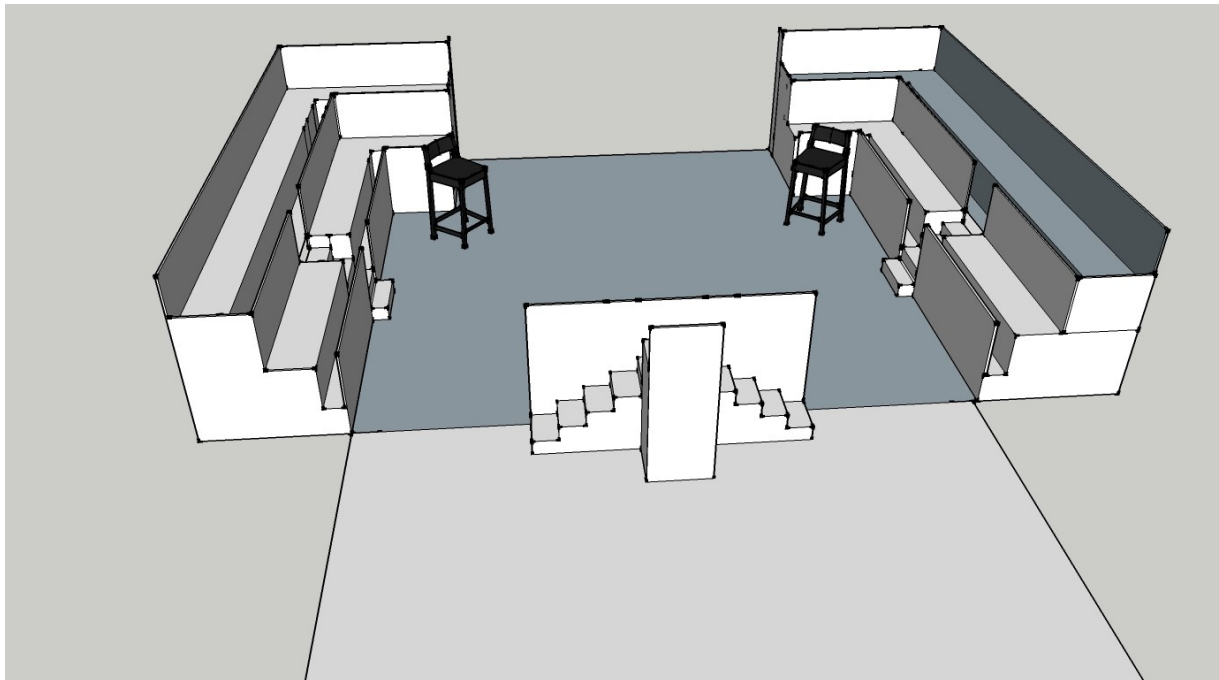
Cet espace inspiré des chœurs ecclésiastiques ou des procès historiques (la controverse de Valladolid, par exemple) permet de remettre l'ensemble des acteurs sociaux présents -intervenants, modérateur(s), animateur(s), comédiens, public- sur un pied d'égalité. Cet espace est atypique parce qu'il est bi-frontal, alors qu'aujourd'hui les espaces sociaux d'échanges discursifs privilégient des dispositifs frontaux, où le(s) orateur(s) se trouve(nt) dans une situation de domination spatiale par rapport à leur auditoire.

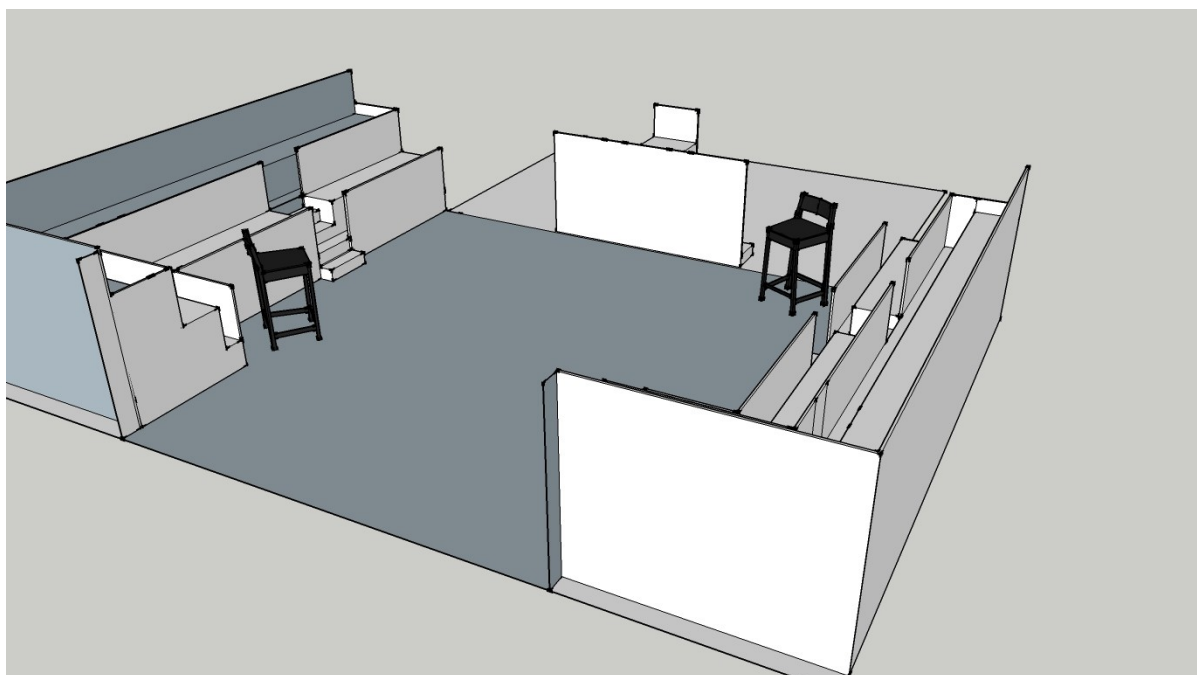
Dans cet espace il s'agit ici de mettre les acteurs I et II au centre d'un système composé par un double L. Ce double L est accompagné d'un promontoire, espace occupé par le modérateur. Les deux acteurs sont entourés par les spectateurs et font face au modérateur.

Cette disposition valorise les orateurs tout en les mettant l'acteur I dans une situation d'inconfort voire de danger. Il est cerné par la scénographie et par le regard du public. Cette disposition l'oblige à aller chercher activement l'écoute de celui-ci. Il n'est plus dans la situation de l'orateur classique qui est actif alors que son public l'écoute dans un état d'apathie passive. Sa position de domination sociale et par extension spatiale est remise en jeu. Il doit, comme l'acteur II, apprendre à parler dans ce nouvel espace.

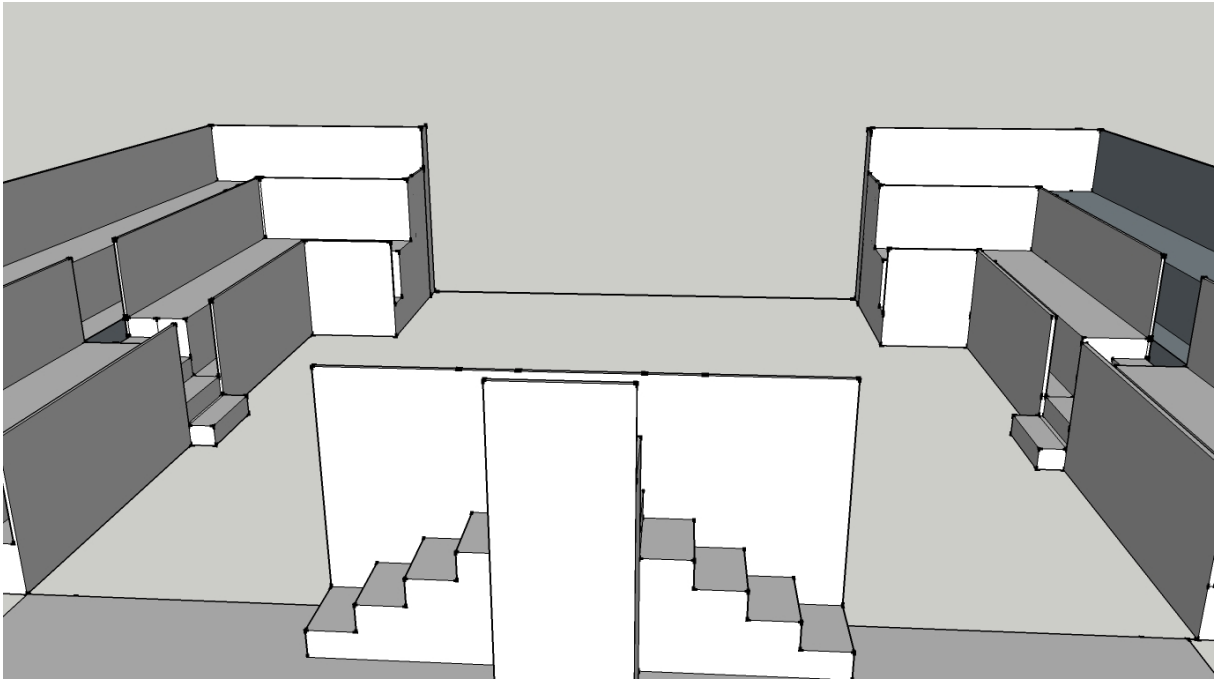
Cet espace force le mouvement, il oblige le parlant à aller chercher son écoutant, qu'il s'agisse de son binôme, du modérateur ou du public.

La construction symétrique de l'espace est une réelle volonté d'apporter, avec l'espace, une solution aux problèmes posés par des rapports asymétriques. L'espace permet en effet (couplé à un travail sur le costume et le corps des orateurs) de rompre avec les usages et les pratiques contemporaines. Si nous ne pouvons pas reconnaître qui est celui qui sait, c'est-à-dire celui qui détient le « savoir » (par des dispositifs spatiaux ou esthétiques) alors nous avons déjà opéré une mutation dans le dispositif de réception. Si les acteurs I et II ne sont pas immédiatement identifiables par le spectateur alors son écoute sera équilibrée.





Ce dispositif entend aussi remettre le public, si ce n'est au cœur, tout au moins auprès des intervenants. La proximité public/intervenants permet au public une plus grande visibilité de la scène, car ici on se voit et tout se voit, et une intimité avec les intervenants. La controverse peut alors se dérouler dans une sphère sociale qui renvoie à celle de l'intime. Cette proximité oblige à être précis, simple, sans artifice et ne laisse pas de place aux commentaires en off.



Le rôle et la place du médiateur sont essentiels dans l'ECC. Il a son propre espace. Mais pour ne pas produire une sensation d'oppression sur les acteurs et les spectateurs, il est à la même hauteur que le spectateur le plus haut. Il est même possible qu'il soit un étage plus bas. Parce qu'il accompagne le processus de Controverse et le dialogue qu'il initie, il ne peut être au dessus des autres.

DÉROULEMENT GÉNÉRAL DES CYCLES DE CONTROVERSE

(Étape 0) définition de la thématique, contact des intervenants.

(Étape 1) séance préparatoire - rencontre entre les acteurs, présentations de l'ECC à chacun d'eux, formation, formalisation des argumentaires etc.

(Étape 2) Mise en place et déroulement de la controverse critique accessible sur invitation ou ouverte au public.

(Étape 3) Publication internet et ou papier

(Étape 4 ou 2') Théâtralisation

DÉROULEMENT D'UNE CONTROVERSE

La controverse s'inscrit toujours dans ce cycle présenté précédemment. Elle vient donc toujours après une séance préparatoire au cours de laquelle le binôme se rencontre et rencontre l'équipe, accepte les règles du jeu fixées dans l'ECC, se forme à l'art de parler ou d'entendre, et précise la ligne argumentative qu'il défendra lors de la controverse.

Lors de la controverse proprement dite les intervenants prennent place, ainsi que les animateurs, les rapporteurs, le modérateur et le public. L'animateur de la Controverse présente son principe, ses règles, le thème retenu, et les intervenants.

En fonction de ce qui a été décidé lors de la phase préparatoire l'intervenant I ou II prend la parole. La parole circule selon les règles précisées précédemment. Le modérateur veille au respect des règles cadrant l'échange de la controverse. Le rapporteur note ce qui est dit, et ce qui lui semble le plus significatif. Il est possible d'envisager le recours à la caméra pour garder une trace plus complète des échanges.

La controverse s'engage par la présentation du discours de chacun des intervenants. Suit une phase de débat argumentée, qui aboutit en dernière instance à la coproduction d'une solution discursive qui intègre chacun de ces discours. Il s'agit alors de présenter le discours commun qui aura émergé de la phase préparatoire.

La controverse se clôt par une synthèse de l'animateur.

7 BIBLIOGRAPHIE

N.B. Compte-tenu de la grande diversité des ouvrages cités dans ce travail, une bibliographie thématique rigoureuse, nous a semblée impossible à réaliser. Nous avons privilégié, par conséquent, une bibliographie composée exclusivement des textes cités, qui sont organisés en fonction des supports matériels qui les distinguent :

- ouvrages individuels ou collectifs sous forme de livres,
- articles extraits de revues ou de publications collectives sous forme papier,
- articles internet.

7.1 OUVRAGES CITÉS

ALTHUSSER LOUIS, *Lire le Capital*, (t. 1), Paris, Maspero, « Petite collection Maspero », 1965.

ALTHUSSER LOUIS, *Positions — Freud et Lacan, La philosophie comme arme de la révolution, Comment lire le Capital, Marxisme et lutte des classes, Idéologie et appareils Idéologiques d'État, Soutenance d'Amiens*, Paris, Les Éditions Sociales, 1976.

ALTHUSSER LOUIS, *Psychanalyse et sciences humaines – Deux conférences (1963-1964)*, Paris, Le Livre de Poche, « biblio essais Inédit », 1996.

ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1933.

ARISTOTE, *Rhétorique*, trad. M. Dufour, Paris, Gallimard, « Tel », 1991.

ARNALDEZ ROGER, *A la croisée des trois monothéismes : une communauté de pensée au Moyen-âge*, Paris, Albin Michel, « Bibliothèque Albin Michel Idées », 1993, p. 138.

ARON RAYMOND, *Le marxisme de Marx*, Le livre de Poche, « références historiques », Paris, 2002.

BACHELARD GASTON, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, P.U.F., 1975.

BENASAYAG MIGUEL, *La fragilité*, Paris, Éditions de la découverte, 2004.

BERGSON HENRI, *L'Évolution Créatrice*, Presses Universitaires de France, « Quadrige », Paris, 2001.

BERGSON HENRI, *Vérité et réalité*, Paris, Flammarion, 1968.

BICKERTON DEREK, *La langue d'Adam*, Paris, Dunod, « Quai des Sciences », 2010.

BLONDEL CHARLES, *Introduction à la psychologie collective*, Paris, Armand Colin, 1964.

BOAS FRANZ, *The Mind of Primitive Man*, Macritchie Press, 2007.

- BOSSUET JACQUES-BÉNIGNE, *Sermons*, (vol. II), Paris, Garnier, 1961.
- BOURDIEU PIERRE, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie Kabyle*, Paris, Seuil, 2000.
- BOURDIEU PIERRE, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit, « Le sens commun », 1988.
- BOURDIEU PIERRE, *La distinction - critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, « Le sens commun », 1979.
- BRENNELS ET MACAULAY (dir.), *The Matrix of Language. Contemporary Linguistic Anthropology*, Boulder/Oxford, Westview Press, 1996.
- BRETON ANDRÉ, *Manifeste du surréalisme*, Paris, Gallimard, 1963.
- CAMUS ALBERT, *L'homme révolté* in *Essais*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1965.
- CARNAP RUDOLF, *La construction logique du Monde*, trad. T. Rivain et E. Schwartz, Paris, VRIN, « MATHESIS », 1989.
- CARNAP RUDOLF, *Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage* in *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, dir. A. Soulez, Paris, P.U.F., « Philosophie d'aujourd'hui », Paris, 1985.
- CHILDE GORDON, *Social Evolution*, London, Watts, 1963.
- CHILDE GORDON, *What happened In History*, Harmondsworth, Penguin books, « Pelican », 1954.
- CICÉRON, *Topiques*, trad. Henri Bornecque, Paris, Les belles lettres, 2002.
- CLASTRES PIERRE, *La société contre l'État – recherche d'anthropologie politique*, Paris, Les Éditions de Minuit, « collection critique », 1974.
- COMTE AUGUSTE, *Cours de philosophie positive*, Leçon I, Paris, Garnier, 1922.
- CONDILLAC (DE) ÉTIENNE BONNOT, *Traité des systèmes*, Fayard, « corpus des œuvres philosophiques en langue française », Paris, 1991.

CUCHE DENYS, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, « Grands Repères », 2004.

DAWSON GEORGES M., *On the Haida Indians of the Queen Charlotte Islands*, n.d., Geological Survey of Canada, 1880.

DAWSON GEORGES M., *Rapport sur les Îles de la Reine-Charlotte in Rapports des opérations de 1978-79*, Alfred R. C. Selwyn,, (trad. n.d.), Montréal, Commission Géologique du Canada, 1881.

DECLERCK PATRICK, *Les Naufragés*, Paris, Plon, « Pocket, Terre Humaine Poche », 2001.

DELEUZE GILLES, *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 2000.

DENORD FRANÇOIS, LAGNEAU-YMONET PAUL et THINE SYLVAIN, « Cuisine décevante, conversations délectables. Aux dîners du Siècle, l'élite du pouvoir se restaure » in *Monde diplomatique*, février 2011.

DESCARTES RENÉ, *Discours de la méthode - pour bien conduire sa raison et rechercher la vérité dans les sciences*, Paris, Le livre de Poche, 1970.

DESCARTES RENÉ, *Les méditations métaphysiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1970.

DESCARTES RENÉ, *Les principes de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953.

DE WAARD, *L'Expérience barométrique, ses antécédents et ses applications*, Thouars, 1936.

DICKENS CAROL, *The History of American Sign Language*, Lulu.com, 2008.

DUFRENNE MIKEL ET RICŒUR PAUL, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Le Seuil, 1947.

DUHAMEL MARINA, *Un demi-siècle de signalisation routière en France 1894-1946*, AMC Éditions, Presses de l'École nationale des Ponts et chaussées, 1994.

EMPIRICUS SEXTUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. P. Pellegrin, Paris, Seuil », « Points Essais », 1997.

ENGELS FRIEDRICH, *Anti-Dühring (M. E. Dühring bouleverse la science)*, trad. É. Bottigelli, Paris, Les Éditions Sociales, 1956.

ENGELS FRIEDRICH, *Dialectique de la nature*, trad. É. Bottigelli, Paris, Les Éditions Sociales, 1968.

ENGELS FRIEDRICH, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, trad. J. Stern, É. Bottigelli, R. Costes et J. Bérard, Paris, Les Éditions Sociales, 1974.

ENGELS FRIEDRICH, *La situation de la classe laborieuse en Angleterre. D'après les observations de l'auteur et des sources authentiques*, trad. G. Badia et J. Frédéric, Paris, Éditions Sociales, 1969.

ENGELS FRIEDRICH, *Lettre à Florence Kelley Wischnewetsky* du 28 décembre 1886 in *Selected Correspondence* (New York, International Publishers, Marxist Library, 1942.

ENGELS FRIEDRICH, *Selected Correspondence*, New York, International Publishers, Marxist Library, 1942.

ÉPICURE, « *Lettre à Ménécée* » in *Épicure et les épicuriens*, trad. J. Brun, Paris, P.U.F., 1964.

FEUERBACH LUDWIG, *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie* in *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, trad. L. Althusser, Paris, Presse Universitaires de France, 1973.

FICHTE JOHANN GOTTLIEB, *Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science*, trad. I. Thomas-Fogiel, Paris, Vrin, 1999.

FICHTE JOHANN GOTTLIEB, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, trad. du G.D.R. Schellingiana, dir. J.-F. Courtine et J.-F. Marquet, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1998.

FISCHBACH FRANCK, *L'être et l'acte - Enquêtes sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, Paris, Vrin, « Histoire de la philosophie », 2002.

FOLEY WILLIAM A., *Anthropological Linguistics. An Introduction*, Oxford, Blackwell, 1997.

FRANCES ALLEN, Pincus Harold-A., First Michael B. et al., *DSM-IV-TR – manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux*, Paris, Masson, 2003.

FREUD SIGMUND, *Cinq psychanalyses*, trad. M. Bonaparte, R. M. Löwenstein, Paris, Presses Universitaires de France, « Bibliothèque de psychanalyse et de psychologie clinique », 1966.

FREUD SIGMUND, *Essais de psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot, « Petite Bibliothèque Payot », 1973.

FREUD SIGMUND, *Introduction à la psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot, « Bibliothèque scientifique », 1936.

FREUD SIGMUND, *L'avenir d'une illusion*, trad. M. Bonaparte, Paris, Presses Universitaires de France, « Bibliothèque de Psychanalyse », 1976.

FREUD SIGMUND, *La question de l'analyse profane*, trad. A. et O. Bourguignon, J. Altounian, P. Cotet, A. Rauzy, Paris, Gallimard, « Connaissance de l'inconscient », 1985.

FREUD SIGMUND, *Malaise dans la Culture*, trad. P. Coté, R. Lainé, J. Stutte-Cadiot, Paris, P.U.F., « Quadrige », 1995.

FREUD SIGMUND, *Métapsychologie*, trad. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 2002.

FREUD SIGMUND, *Névrose, psychose et perversion*, trad. D. Berger, P. Bruno, D. Guérineau, F. Oppenot, Paris, Presses Universitaires de France, 1973.

FREUD SIGMUND, *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, trad. R.-M. Zeitlin, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2006.

- FREUD SIGMUND, *Résultats, idées, problèmes, (I)*, trad. M. Borch-Jacobsen, P. Koepfel, F. Scherrer, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.
- FREUD SIGMUND, *Résultats, idées, problèmes, (II)*, trad. J. Altounian, A. et O. Bourguignon, P. Cotet, A. Rauzy, Paris, Presses Universitaires de France, 1985.
- FREUD SIGMUND, *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess (1887-1904)*, Masson, London, Harvard University Press, 1985.
- FREUD SIGMUND, *Totem et tabou*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot, « Petite Bibliothèque Payot », 1998.
- FREUD SIGMUND, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, trad. P. Koepfel, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1987.
- FREUD SIGMUND, *Un cas de guérison hypnotique avec des remarques sur l'apparition de symptômes sur l'apparition de la "contre-volonté"* in *Résultats, idées, problèmes, (vol. I)*, trad. J. Altounian, P. Haller, D. Hartmann, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.
- FREUD SIGMUND, *Une difficulté de la psychanalyse* in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, trad. Bertrand Féron, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1985.
- FREUD SIGMUND, WEISS EDOARDO, *Lettres sur la pratique psychanalytique, précédées de Edoardo Weiss, Souvenirs d'un pionnier de la psychanalyse*, Toulouse, Privat, 1975.
- FRIEDMANN GEORGES, *Machinisme et humanisme – Problèmes humains du machinisme industriel*, Paris, Gallimard, « N.R.F. », 1946.
- GADAMER HANS, *Vérité et méthode*, trad. P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, Paris, Éditions du seuil, « L'ordre philosophique », 1996.
- GELLNER ERNEST, *Plough, Sword and Book - The Structure of Human History*, London, Paladin Grafton Books, 1991.
- GILLES BERTRAND, *Recherches sur les instruments du labour au Moyen Age*, Bibliothèque de l'École des Chartes, vol. 120, 1962.

GODELIER MAURICE, GARANGER JOSÉ, *Outils de pierre, outils d'acier chez les Baruya de Nouvelle-Guinée* in *L'Homme*, tome 13, n°3, 1973.

GODELIER MAURICE, *L'idéal et le matériel – Pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard, 1984

GOODY JACK *La raison graphique*, trad. J. Bazin et A. Bensa, Les Éditions de minuit, « le sens commun », Paris, 1979.

GOUDOT-PERROT ANDRÉE, *Cybernétique et biologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967.

GUSDORF GEORGES, *Introduction aux sciences humaines – Essai critique sur leurs origines et leur développement*, Paris-Strasbourg, Publication de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, Vrin, « Les Belles Lettres », 1960.

GUYOT et PHILIDOR François-Danican, *Nouvelle notation des parties et coups d'échec — compris dans les traités faits sur ce jeu - par une Société d'amateurs et par Philidor, à l'aide de laquelle les personnes qui voudront se livrer à l'étude de ce jeu, le pourront faire avec la plus grande facilité, et même l'apprendre sans le secours de qui que ce soit*, Paris, Imprimerie d'Éverat, 1823.

HABERMAS JÜRGEN, *Morale et communication*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Flammarion, Champs, 1986.

HAUDRICOURT ANDRÉ-GEORGES et DELAMARE JEAN-BRUNHES, *L'Homme et la charrue à travers le monde*, Paris, Gallimard, 1955.

HEGEL GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. De Gandillac, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de Philosophie », 1970.

HEGEL GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Science de la logique*, I : *L'être*, II : *Doctrine de l'essence*, III : *Doctrine du concept*, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1972-81.

HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*, éd. Vrin, trad. Gibelin.

HEIDEGGER MARTIN, *Alèthéia* in *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, « Tel », 1980.

HEIDEGGER MARTIN, *Être et temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de Philosophie », 1986.

HEIDEGGER MARTIN, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, trad. J.-F. Courtine, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1992.

HEIDEGGER MARTIN, *La question de la technique* in *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, « Tel », 1980.

HEIDEGGER MARTIN, *Lettre au révérend père Richardson* in *Questions III et IV*, trad. Hervier, Paris, Gallimard, « Tel », 1976.

HEIDEGGER MARTIN, *Qu'est-ce que la métaphysique* in *Questions I et II*, trad. Corbin et Munier Paris, Gallimard, «Tel», 1990.

HEIDEGGER MARTIN, *Temps et Être* in *Questions III et IV*, trad. Hervier, Paris, Gallimard, « Tel », 1976.

HELM JUNE (dir.), *Handbook of North American Indians – Subarctic* (volume 6), Washington, Smithsonian Institution, 1981.

HÉRACLITE, *Fragments*, trad. Marcel Conche, Paris, Presses Universitaires de France, « Épiméthée ».

HUSSERL EDMUND, *Idées directrices pour une phénoménologie et philosophie phénoménologique pure*, (t. III), trad. A. L. Helkel, Paris, Presses Universitaires de France, « Épiméthée », 1993.

HUSSERL EDMUND, *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance*, trad. L. Joumier, Paris, Vrin, 1998.

HUSSERL EDMUND, *L'idée de la phénoménologie*, trad. A. Lowit, Paris, Presses Universitaires de France, 1970.

HUSSERL EDMUND, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.

HUSSERL EDMUND, *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. M.-B. De Launay, Paris, Presses Universitaires de France, « Épiméthée », 1989.

HUSSERL EDMUND, *La terre ne se meut pas*, trad. D. Franck, D. Pradelle, J.-F. Lavigne, Paris, Les éditions de Minuit, Paris 1989.

HUSSERL EDMUND, *Leçons sur la théorie de la signification*, trad. J. English. Paris, Vrin, « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 1995.

HYPPOLITE JEAN, *Logique et existence*, Paris, P.U.F., 1953.

ISER WOLFGANG, *L'acte de lecture – théorie de l'effet esthétique*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1985

JASPERS KARL, *Introduction à la philosophie*, trad. J. Hersch, Paris, Plon, 1951.

KANT EMMANUEL, *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, P.U.F., 1963.

KANT EMMANUEL, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1966.

KANT EMMANUEL, *Métaphysique des mœurs* in *Œuvres philosophiques*, (t. III), dir. F. Alquié, trad. J. & O. Masson, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la pléiade », 1986.

KIERKEGAARD SØREN, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. M. Petit, Paris, Gallimard, 1949.

KIERKEGAARD SØREN, *Post-scriptum non scientifique et définitif aux miettes philosophiques*, trad. P. Petit, Paris, Gallimard, 1941.

KOJÈVE ALEXANDRE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, « bibliothèque des idées », 1947

KRISNAMURTI, *La révolution du silence*, trad. Carlo Suarès, Paris, Stock, « Livre de poche », 1970.

- LA BRUYÈRE (DE) JEAN, *Les Caractères in Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1963.
- LAGACHE DANIEL, *Psychologie clinique et méthode clinique*, in *Œuvres – Volume II*, Paris, Presses Universitaire de France, 1979.
- LE ROY LADURIE EMMANUEL, *Montaillou, village occitan - De 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, « Folio Histoire », 2008.
- LEAKEY RICHARD, LEWIN ROGER, *Les origines de l'homme*, trad. P. Champendal, Paris, Flammarion, « Champs », 1895.
- LEE RICHARD, *The !Kung San - Men, Women and Work in a foraging society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- LEIBNIZ GOTTFRIED WILHELM, *Principes de la nature et de la Grâce in Principes de la nature et de la Grâce Monadologie & autres textes*, Paris, Flammarion, « GF », 1996.
- LEONHARD WOLFGANG, *Die Dreispaltung des Marxismus. Ursprung und Entwicklung des Sowjetmarxismus, Maoismus & Reformkommunismus*, Düsseldorf, Econ Verlag, 1970.
- LEROI-GOURHAN André, *Le Geste et la Parole*, Paris, Albin Michel, 1964.
- LÉVI-STRAUSS CLAUDE, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1967.
- LÉVI-STRAUSS CLAUDE, *Race et histoire*, Paris, Gallimard, « Folio-Essais », 1987.
- LÉVY-BRUHL LUCIEN, *La mentalité primitive*, Paris, Retz-CEPL, 1976.
- MACAULAY (dir.) et al, *The Matrix of Language. Contemporary Linguistic Anthropology*, Boulder/Oxford, Westview Press., 1996.
- MACDONALD GEORGE F., *L'art Haïda*, Paris, Maisonneuve & Larose, « Collection Musée Canadien des Civilisations », 1996.

MAISELS KEITH, *The Emergence of Civilization - from hunting and gathering to agriculture, cities and the state in the Near East*, London, Routledge, 1993.

MALEBRANCHE NICOLAS, *De la recherche de la vérité – Tome 2, (livre VI)*, Paris, Vrin, 1962.

MARBACH AARHUS, *Les instruments aratoires des Gaules et de Germanie Supérieure*, Catalogue des pièces métalliques, Oxford, British Archaeological Reports, I.S. 1236, 2004.

MARX KARL, ENGELS FRIEDRICH, *Ergänzungsband*, Berlin, Dietz Verlag, 1967 & 1968, 2 vols.

MARX KARL, ENGELS FRIEDRICH, *Études philosophiques*, Paris, Les Éditions Sociales, 1968.

MARX KARL, ENGELS FRIEDRICH, *L'idéologie allemande*, in *Œuvres III - Philosophie*, éd. établie par Maximilien Rubel, trad. M. Rubel, Louis Évrard et Louis Janover, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1982.

MARX KARL, ENGELS FRIEDRICH, *L'idéologie allemande*, trad. H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard, R. Cartelle, annotée par G. Badia, Paris, Les Éditions Sociales, 1968.

MARX KARL, ENGELS FRIEDRICH, *La Sainte Famille ou critique de la critique critique* in *Œuvres III - Philosophie*, éd. établie par Maximilien Rubel, trad. M. Rubel, Louis Évrard et Louis Janover, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1982.

MARX KARL, ENGELS FRIEDRICH, *Sur la religion - textes choisis*, trad. G. Badia, P. Bange et É. Bottigelli, Paris, Les Éditions Sociales, 1968.

MARX KARL, ENGELS FRIEDRICH, *Verzeichnis*, I & II, Berlin, Dietz Verlag, 1968 & 1979, 2 vols.

MARX KARL, ENGELS FRIEDRICH, *Werke*, Berlin, Dietz Verlag, 1968-1970, 39 vols.

MARX KARL, *Critique de l'économie politique* in *Œuvres I - Économie I*, éd. établie par Maximilien Rubel, trad. L. Evrard et M. Rubel, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1963.

MARX KARL, *Économie et Philosophie - Manuscrits parisiens de 1844* in *Œuvres II - Économie II*, éd. établie par Maximilien Rubel, trad. Jean Malaquais et Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1968.

MARX KARL, *Éditorial du n° 179 de la « Gazette de Cologne »* paru dans la *Gazette rhénane* n^{os} 191, 193 et 195 des 10, 12 et 14 juillet 1842.

MARX KARL, *La question juive*, in *Pages choisies*, trad. M. Rubel Paris, Rivière, p.165.

MARX KARL, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte* in *Œuvres IV - Politique I*, éd. établie par Maximilien Rubel, trad. Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de La Pléiade », 1994.

MARX KARL, *Le Capital* in *Œuvres I - Économie I*, édition établie par M. Rubel, trad. J. Roy et M. Rubel, Paris, Gallimard, « bibliothèque de la Pléiade », 1963.

MARX KARL, *Manuscrits de 1844*, trad. É. Bottigelli, Paris, Les Éditions Sociales, 1962.

MARX KARL, *Œuvres*, 4 volumes (*Économie I, Philosophie, Économie II, Politique*), éd. Établie par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade »,

MARX KARL, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel* in *Œuvres III - Philosophie*, éd. établie par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1982.

MARX KARL, *Thèses sur Feuerbach* in *Œuvres III - Philosophie*, éd. établie par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1982.

MAUSS MARCEL, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, « Petite bibliothèque Payot », 2002.

MAUSS MARCEL, *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., « Quadrige », 1999.

MEGAW JOHN VINCENT STANLEY, *Hunters, gatherers and first farmers beyond Europe - an archaeological survey*, Leicester, Leicester University Press, 1977.

MILGRAM STANLEY, *La soumission à l'autorité*, trad. E. Molinié, Paris, Calmann-Lévy, « Liberté de l'esprit », 1994.

MILLS CHARLES-W., *L'Elite du pouvoir*, Maspero, Paris, 1969.

MONTAIGNE (DE) MICHEL, *Essais* in *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962.

MORIN EDGAR, *Le paradigme perdu de la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973.

NASIO JUAN-DAVID, *Cinq leçons sur la théorie de Jacques Lacan*, Paris, Éditions Payot & Rivages, « Petite bibliothèque Payot », 1994.

NASIO JUAN-DAVID, *L'Hystérie ou l'enfant magnifique de la psychanalyse*, Paris, Éditions Payot & Rivages, « Petite bibliothèque Payot », 1995.

NASIO JUAN-DAVID, *Le plaisir de lire Freud*, Paris, Éditions Payot & Rivages, « Petite Bibliothèque Payot », 2001.

NIETZSCHE FRIEDRICH, *Crépuscule des idoles*, Paris, trad. J.-C. Hémery, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1974.

NIETZSCHE FRIEDRICH, *Ecce homo*, trad. E. Blondel, Paris, Flammarion, « GF Flammarion », 1992.

NIETZSCHE FRIEDRICH, *Le gai savoir*, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, « GF Flammarion », 1997.

NIETZSCHE FRIEDRICH, *Le livre du philosophe*, (Partie III « Sur la vérité et sur le mensonge au sens extra-moral »), trad. A. Kremer-Marietti, Paris, Flammarion, « GF Flammarion », 1991.

NIETZSCHE FRIEDRICH, *Par delà bien et mal*, trad. Patrick Wotling, Paris, Flammarion, « GF Flammarion », 2000.

NYMAN ELIZABETH, LEAR JEFF, *The Legacy of a Taku River Tlingit Clan*, Fairbanks, Alaska Native Language Center, 1993.

OCKHAM (D') GUILLAUME, *Somme logique*, (Première Partie), trad., J. Biard, Trans-Europ-Repress, 1985.

OSTY ÉMILE ET TRINQUET JOSEPH, *La bible d'Osty*, É. Osty et J. Trinquet, Paris, Seuil, 1973.

PASCAL BLAISE, *La grande expérience de l'équilibre des liqueurs. Projectée par le sieur B.P. pour l'accomplissement d'un traité qu'il a promis dans son abrégé touchant le vuide. Et faite par le sieur F.P. en l'une des plus hautes montagnes d'Auvergne* in *Œuvres choisies disposées d'après l'ordre chronologique*, Hatier, Paris, 1934.

PASCAL BLAISE, *Pensées* in *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1954.

PERELMAN CHAÏM ET OBLRECHTS-TYTECA LUCIE, *Rhétorique et philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952.

PERELMAN CHAÏM ET OBLRECHTS-TYTECA LUCIE, *Traité de l'argumentation*, Éditions de l'université de Bruxelles, Bruxelles, 1988.

PEROTEAU JEAN-FRANÇOIS, *Le singe descend de l'homme. La création progressive et régressive*, Baker Book House, London, 1991.

PINARD ADOLPHE, *Tarnier - éloge prononcé à l'Académie de Médecine dans sa séance annuelle du 15 décembre 1908*, Paris, Masson, 1908

PLATON, *Criton* in *Œuvres Complètes* (t. I), trad. L. Robin & M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la pléiade », 1950.

PLATON, *La République*, (Tome II), trad. E. Chambry, Paris, Les belles lettres, « Les grandes œuvres de la littérature classique », 1948.

PLATON, *Lettre VII* in *Lettres*, trad. L. Brisson, Paris, Flammarion, 1987.

PONGE FRANCIS, *Le parti pris des choses – suivi de Proèmes*, Paris, Gallimard, « nrf – Poésie/Gallimard », 1967.

POPPER KARL RAIMUND, *La logique de la découverte scientifique*, Payot, 1995.

REICH WILHELM, *La psychologie de masse du fascisme*, trad. P. Kamnitzer, Paris, Payot, « Petite Bibliothèque Payot », 1972.

REICH WILHELM, *Matérialisme dialectique, matérialisme historique et psychanalyse*, trad. n.d., Les Éditions de la Pensée Molle, 1970.

REICHENBACH HANS, *Introduction à la logistique*, trad. H. Savonnet, Hermann, 1939, pp. 53 et *sqq.*

ROUSSEAU JEAN-JACQUES, *Discours sur l'origine, et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964.

ROUSSEAU JEAN-JACQUES, *Du contrat social* in *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964.

RUHLEN MERRITT, BENGSTON JOHN, *L'origine des langues*, Paris, Belin, « Débats », 1994.

RUMBAUGH DUANE, *Language Learning by a Chimpanzee – The Lana Project*, New York, Academic Press, 1977.

SAADIA GAON, *The Book of Beliefs and Opinions, Kitâb al-amânât wa'l-i'tiqâdât*, trad. Anglaise de S. Rosenblatt, New Haven, 1948.

SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, trad. J. Trabucco, Paris, Flammarion, « GF Flammarion », 1964.

SARTRE JEAN-PAUL, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.

SARTRE JEAN-PAUL, *Situations*, (I), (10 vol.), 1947, Paris, Gallimard, p.334.

SAUSSURE FERDINAND, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1955.

- SCHELER MAX, *L'homme et l'histoire*, trad. M. Dupuy, Paris, Aubier, 1955.
- SCHELLING (VON) FRIEDRICH WILHELM JOSEPH, *Introduction à la philosophie*, trad. M.-C. Challiol-Gillet et P. David, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1996.
- SCHELLING (VON) FRIEDRICH WILHELM JOSEPH, *Leçons d'Erlangen in Œuvres Métaphysiques*, trad. J.-F. Courtine & E. Martineau, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1980.
- SCHELLING (VON) FRIEDRICH WILHELM JOSEPH, *Philosophie de la révélation*, trad. sous la dir. de J.-F. Courtine et J.-F. Marquet, 3 volumes, Paris, P.U.F., 1989, 1991 et 1994.
- SCHELLING (VON) FRIEDRICH WILHELM JOSEPH, *System der Weltalter*, Klostermann, Francfort, 1990, p.48.
- SCHOPENHAUER ARTHUR, *Aphorismes sur la sagesse et dans la vie*, trad. J.-A. Cantacuzène et R. Roos, Paris, Presses Universitaires de France, 1964.
- SCHOPENHAUER ARTHUR, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau et R. Roos, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.
- SILBERTIN-BLANC GUILLAUME ET LEGRAND STÉPHANE, *Esquisse d'une contribution à la critique de l'économie des savoirs in Esquisse d'une contribution à la critique de l'économie des savoirs – précédé par Michel Foucault « pour en finir avec le mensonge »*, Le clou dans le Fer, « Collection Matérialismes », 2009.
- SOULEZ ANTONIA, « *Que reste-t-il* » de la philosophie après le dépassement de « toute la métaphysique » ? Carnap et Heidegger in *Le Cercle de Vienne – Doctrines et controverses*, Paris, L'Harmattan, « Épistémologie et philosophie des sciences, 2001.
- SPINOZA BARUCH, « *Lettre LVIII à Schuller* » in *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, p.1251.

SPINOZA BARUCH, *Traité de la réforme de l'entendement - ou de la meilleure voie à suivre pour atteindre à la vraie connaissance des choses* in *Œuvres complètes*, trad. R. Caillois, M. Francès et R. Misrahi, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962.

VALÉRY PAUL, *De L'histoire* in *Œuvres*, (t. II), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1960.

VALÉRY PAUL, *Œuvres*, (t.1), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1957.

VENDRYES JACQUES, *Le langage, introduction linguistique à l'histoire*, Paris, Albin Michel, « Bibliothèque de synthèse historique », 1934.

WITTGENSTEIN LUDWIG, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, « Tel », 1993.

ZORN FRITZ, *Mars*, trad. G. Lambrichs, Paris, Gallimard, « Folio », 1979.

7.2 ARTICLES EN REVUE OU DANS DES PUBLICATIONS COLLECTIVES

BARTHES ROLLAND, *l'Ancienne rhétorique* in *Communication*, n°16, 1970.

ENGLISH JOHN, « Pourquoi et comment Husserl en est venu à critiquer Brentano », in *Études Phénoménologiques*, n°27-28, 1998.

FINDLAY JOHN NIEMEYER, « Morality by convention » in *Mind*, Vol. 33, n° 210, 1944.

GARANGER JOSÉ, GODELIER MAURICE, *Outils de pierre, outils d'acier chez les Baruya de Nouvelle-Guinée* in *L'Homme*, tome 13, n°31973.

HARMAN CHRIS, *Engels et les origines de la société humaine*, in *International Socialism*, n°65, 1994.

HERSHON C. P., « Les juifs de Béziers » in *Biterris « Béziers et son rayonnement culturel au Moyen-âge »*, éd. Presses universitaires de Perpignan, Perpignan 2003.

JAUSS HANS ROBERT, *La jouissance esthétique*, in *Poétique*, n°39, 1979.

LEE RICHARD, *Reflections on primitive communism* in T. Ingold, D. Riches and J. Woodburn, *Hunters and Gatherers*, (Vol. I), New York, Plenum Press, 1991.

LIZOT JACQUES, « Économie ou société ? Quelques thèmes à propos de l'étude d'une communauté d'Amérindiens » in *Journal de la société des américanistes*, n°9, 1973.

MASSIGNON LOUIS, « Note sommaire sur la formation des mots abstraits en arabe » in *Opera Minora*, Beyrouth, 1963.

MCCHESENEY ROBERT W., NICHOLS JOHN, « Déséquilibre des pouvoirs dans une démocratie atrophiée. Aux États-Unis, médias, pouvoir et argent achèvent leur fusion » in *Monde diplomatique*, Août 2011.

MORIN EDGAR, *La nature de la société* in *Communications*, n°22, 1974.

MULKAY JOHN, « Some aspects of Cultural growth on Natural Sciences » in *Social Research*, vol. 36, n°1, 1969.

RANGER PHILIPPE, « *Théorie de la connaissance, idéologie et camera oscura : rétrospective à l'occasion du centenaire de la mort de Karl Marx* » in *Philosophiques*, vol. 10, n° 2, 1983.

7.3 ARTICLES ET OUVRAGES EN LIGNE

NARDIN ANNE, *Naissance de la puériculture*, www.histoire-image.org.

RÉSUMÉ : ce travail de thèse est l'esquisse d'une contribution à la question suivante : comment faire de la philosophie aujourd'hui pour, non plus seulement interpréter le monde de différentes manières, mais aussi participer à le transformer ?

Pour produire cette contribution, ce travail se propose de définir la fonction sociale de la pratique matérielle du philosophe dans les systèmes de production philosophiques, culturels et sociaux.

C'est ainsi que ce travail définit avec les outils conceptuels de la théorie matérialiste historique de Marx, Engels et Althusser, et psychanalytique de Freud :

- les pratiques déterminées de production discursives que le philosophe accomplit dans son système de production spécifique ;
- la fonction *culturelle* particulière que ces pratiques ont pour les forces productives, les rapports et les systèmes de production des discours idéologiques dominants et (ou) émergents, des discours savants des Sciences Humaines et Sociales et des Arts, Lettres et Langues, et des discours profanes ;
- enfin, la fonction *sociale* générale de ces pratiques.

Mots clés : philosophie sociale, cultural studies, freudo-marxisme, imaginaire social, processus de création.

ABSTRACT: This doctoral dissertation is an attempt to contribute to the following question : how to practise philosophy today in order to not only interpret the world in various ways, but also to participate in changing it ?

To do that this doctoral thesis aims to define the social function of the material practice of the philosopher in philosophical, cultural and social production systems.

Relying on both the conceptual tools of Freud's psychoanalytical theory and those of the theory of historical materialism as used by Marx, Engels and Althusser, this thesis specifies :

- The practices of discursive production accomplished by the philosopher within the framework of his or her specific production system.
- The cultural function these practices have for the productive forces, the relationships and the production systems of dominant and (or) emerging ideological discourses, scholarly discourses in the humanities and the arts, and discourses aimed at the general public.
- Finally the general social function of these practices.

Key Words : social philosophy, cultural studies, Freudo-Marxism, social imagination, creation process.