Le marxisme, et après ?...

Marxism, so what?

El marxismo, ¿y después?

Benjamin Fabre

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/25921>

DOI : 10.4000/assr.25921

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 10 juillet 2014

Pagination : 61-74

ISBN : 978-2-7132-2432-4

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Benjamin Fabre, « Le marxisme, et après ?... », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 166 | Avril-Juin 2014, mis en ligne le 10 juillet 2017, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/25921> ; DOI : 10.4000/assr.25921

Benjamin Fabre

Le marxisme, et après ?...

Après avoir reçu une éducation chrétienne traditionnelle, Leszek Kołakowski a donné son adhésion au POUP en 1947. Il avait dix-huit ans. Il a donc vécu et traversé comme beaucoup d'hommes et de femmes l'histoire du « socialisme réel » depuis la fin de la guerre jusqu'à son effondrement à la fin du vingtième siècle.

Beaucoup sont sortis de cette histoire avec amertume, beaucoup se sont empressés de se faufiler à tout prix dans une autre mouvance qui permettait parfois de nouvelles carrières. Ces parcours ne sont pas toujours édifiants, ils ont été parfois méprisables.

Kołakowski n'a pas accusé les autres de l'avoir trompé. Il n'a pas « oublié » son ancienne vie pour une nouvelle trajectoire. Il a, au contraire, cherché avec une rigueur assez exemplaire à comprendre comment avait pu fonctionner un système qui organisait l'aliénation de la pensée, la capture de la pensée par un système idéologique. Ce sont les moments de cette démarche que nous voudrions tenter de parcourir.

Prélude métaphysique

En guise de prélude métaphysique, en quelque sorte, et dans un horizon conceptuel qui ne sera pas celui où nous rencontrerons Kołakowski, je voudrais m'arrêter sur un texte paru en 1959¹ – l'auteur avait alors 32 ans –, où Kołakowski commente et assume finalement les critiques, même incompréhensives, faites par Bayle à Spinoza. On y voit déjà apparaître ce que nous retrouverons comme l'axe de toute sa pensée : l'affirmation de l'individu. Je ne dis pas, de la « personne », avec tout ce que ce terme peut impliquer, mais simplement et surtout ici de l'« individu ».

Il faut rappeler rapidement pour bien entendre la critique de Bayle (formulée en 1730 dans le quatrième volume du *Dictionnaire historique et critique*) que

1. L. Kołakowski, « Pierre Bayle, critique de la métaphysique spinoziste de la substance », in *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam*, études publiées sous la direction de Paul Dibbon, Amsterdam, 1959, p. 66-80.

celui-ci a en vue la difficile théorie de la substance, de l'attribut et des modes où bon nombre de commentateurs se dégagent mal d'une certaine confusion, mais où nous verrons Kolakowski faire preuve d'une grande clarté. Pour Spinoza, il existe une substance unique qui est « ce que j'appelle Dieu ». La gamme infinie des êtres – ceux que nous connaissons et ceux que nous ne connaissons jamais – procède de cette puissance unique et n'en constitue que des attributs ou des modes. On ne peut même pas dire de cette puissance qu'elle est « une », car les choses ne sont « une » que pour autant qu'elles ne sont pas multiples : or on ne peut concevoir ce que pourrait être une pluralité de substances. *Un* ou *plusieurs* sont des dimensions de l'être. Les attributs à travers lesquels se déploie la puissance de la substance sont réellement distincts quant à leur essence, mais identiques quant à leur cause, qui les produit d'un seul acte. Ainsi, les diverses propriétés d'un triangle peuvent bien se déterminer successivement chacune dans son ordre, mais elles ne sont que le déploiement de la seule nature du triangle. L'attribut lui-même par la nécessité de la puissance divine qu'il exprime produit à son tour la totalité des choses existantes qui sont ses modes. Mais chaque mode n'est produit que médiatement, puisqu'il suppose la totalité en cascade des existences qui le précèdent ou l'accompagnent. Le fils ne peut exister sans le père, et il en sera de même de ses propres fils. Leur essence n'enveloppe pas leur existence, mais celle de l'attribut (étendue ou pensée) dont ils sont les modes nécessaires. En chacun d'eux est en quelque sorte présente la totalité de la chaîne des modes, donc la totalité des attributs dont ces modes sont l'expression, donc enfin la puissance divine, qui est toute dans chacun de ses attributs. Si bien qu'on peut dire – et Spinoza le dit – que rien ne peut exister hors de la totalité. Cependant, il faut bien, pour les besoins de la vie et de l'action, que les hommes déterminent et délimitent des choses. Certes. Mais le nombre qui sert à séparer et à regrouper n'est qu'une commodité de la pensée, il n'existe pas en réalité de nombres, pas plus que de moments dans le temps ou de parties dans l'espace. Ils supposent l'instauration d'une discontinuité, ils n'ont pas d'objet propre, ce sont, comme le rappelle Martial Guérault, « des produits de l'imagination et des néants de connaissance ». On assiste, et certes il y a là une beauté et une force du spinozisme, à la déréalisation de l'individu qui ne miroite un moment que par et pour la faiblesse et la précarité de l'intellect humain.

Évidemment, Pierre Bayle, homme du XVIII^e siècle, ne pouvait que rejeter une telle abolition de la diversité empirique, qui était alors et devait rester longtemps le fondement et le terrain de la connaissance humaine. « Les choses, les choses ! », disait Jean-Jacques Rousseau dans *l'Émile*. Certes, il faut bien admettre, comme le dit Kolakowski, qu'« envisager n'importe quelle chose à part, c'est-à-dire comme limitée, sans prendre en considération les liens qui l'unissent aux autres choses et les influences infinies qu'elle exerce sur elles, est un acte d'*abstraction* [...] Le concret authentique n'est que la nature dans sa totalité [...] Toute connaissance empirique ressortit à l'abstraction². » (On sait le développement qu'ont eu ces

2. *Art. cit.*, p. 70.

« vérités » dans la pensée allemande au XIX^e siècle.) Mais cet horizon en quelque sorte idéal du savoir ne peut aller pour Bayle jusqu'à exclure absolument qu'un objet fini puisse être une entité ontologique réelle. Il y a des parties, des éléments, dans la réalité, quelles que soient leurs relations et leurs interactions.

De même, il y a des âmes... Kołakowski constate que la doctrine spinoziste n'échappe pas à la nécessité d'accorder à toute chose le « *conatus ad suum esse conservandum* » (l'effort pour se conserver dans son être). Il évoque alors un « incurable déchirement de la doctrine ». Comment peut-on dire d'une chose qu'elle soit à la fois « un néant d'être » et une « force absolue d'existence » ? Il n'est pas sûr qu'il y ait là pour Spinoza une véritable contradiction, même si, pour Bayle et pour Kołakowski, il faut en trouver une. C'est sans doute justement parce que la chose n'a pas un être propre qu'elle peut posséder en elle l'énergie absolue de la puissance divine : fragile fragment d'une dispersion infinie, comment pourrait-elle posséder une force telle que le *conatus* ?

Mais Kołakowski voit dans la théorie spinoziste « la tendance vivante depuis des siècles à considérer toute individualité comme une espèce du pathologique, à chercher la désaliénation de l'homme hors de la vie particulière, privée de grands espoirs, dans une communion avec l'absolu ou il puisse trouver la terre promise ». Mais « le spinozisme, écrit encore Kołakowski, constitue comme une transposition philosophique de la conscience découragée de la vie petite-bourgeoise³ ». Cette union « inconcevable et indicible » avec l'absolu, « dans une contemplation obscure », n'est-ce pas cela que Kołakowski rencontrera plus tard lorsqu'il opposera à la force des systèmes totalitaires la liberté de conscience individuelle ? Pierre Bayle, pour Kołakowski, montre comment, malgré les apparences, le spinozisme s'oppose à la raison, puisqu'il ne reconnaît comme vérité qu'une impossible totalité quasi mystique – comme lui-même opposera à la scientificité de la vulgate marxiste la raison indomptable de l'individu.

Marxisme et catholicisme

Si l'on entend par « idéologie » le système symbolique lié à toute forme sociale, pour Kołakowski le catholicisme comme le marxisme « dégénéré » étaient également des idéologies. Dans la sévère critique de l'Église catholique que Kołakowski avait entreprise dès avant 1945, il s'agissait moins pour lui de mener un examen critique des dogmes religieux, de leurs contradictions ou de leurs invraisemblances que de dénoncer la fonction idéologique de la philosophie chrétienne. Ainsi, plus tard, sa critique du marxisme, avant de s'en prendre au contenu même de la théorie, y verra le rôle qu'elle joue dans le fonctionnement des appareils communistes. Malgré toutes leurs différences, l'analogie de leur

3. *Art. cit.*, p. 73-74.

rôle se manifeste dans les deux systèmes : il s'agit toujours de légitimer un appareil bureaucratique par une construction théorique qui lui donne un fondement tel que toutes ses décisions sont justifiées a priori par l'origine de l'instance de décision. Il faut que l'institution soit l'émanation d'une source de telle façon qu'aucune contradiction ne puisse lui être apportée. Dieu ou l'Histoire joue pour Kołakowski le même rôle fondateur dans la vie de l'Église catholique ou dans celle des partis communistes. Dans les deux cas, c'est le système lui-même qui proclame sa propre origine et se rend ainsi incontestable : le droit à dire le vrai est autoproduit par une institution qui évidemment ne pourrait parvenir, malgré sa prétention, à montrer en dehors d'elle le principe de sa légitimité. Cette sorte de clôture conduit à un asservissement dont la morale chrétienne offre à Kołakowski le premier exemple. La dépendance dans laquelle elle installe l'homme devant la toute-puissance divine renforce et autorise toutes les formes de la soumission sociale et du refus de la science. Il n'est pas douteux qu'en ce point Kołakowski a vu dans le marxisme un instrument radical pour combattre le préjugé religieux. « Dans la philosophie marxiste, qui a pour la première fois introduit dans l'histoire la perspective réelle et terrestre de la libération des hommes, de la libération absolue de toutes les forces humaines, a été proclamée pour la première fois l'autonomie des individus comme but en soi de la société humaine ⁴ ».

Du débat de Kołakowski avec la pensée chrétienne on peut donc dégager ce que seront les axes de sa critique du marxisme :

- Le rejet de toute transcendance susceptible d'entraver par son autorité le développement de l'humanité.
- La libération s'obtient moins par une démarche intellectuelle que par de véritables changements dans les modes d'être et de penser.

Entre 1956 et 1957, Kołakowski se heurte à la transformation du marxisme d'une théorie de la liberté et de la libération en une pensée fossilisée devenue une sorte de « vulgate » idéologique.

Cette dégénérescence est, pour Kołakowski, l'expression d'un processus politique. Il ne s'agit pas seulement d'une faiblesse de la pensée, mais de la mise en place organisée d'une domestication des esprits. Il s'agit d'un mécanisme factuel au terme duquel se consolide la perspective idéologique. Le système qui s'installait se donnait ainsi une vision qui le justifiait et permettait d'unir autour de lui les aspirations et les mouvements qui s'opposaient au monde capitaliste. Les concepts marxistes, qui pouvaient ouvrir à la compréhension du passé, étaient durcis en lois de l'Histoire qui garantissaient le développement de l'avenir tel qu'il était annoncé par la nouvelle classe dirigeante bureaucratique. On retrouve bien là les lignes déjà lisibles dans la critique du christianisme : une « transcendance » justifie les décisions concrètes d'un appareil de domination. Le lien avec

4. L. Kołakowski, cité in G. Schwan, 1971, p. 43 ; nous traduisons.

le « transcendant » implique qu'il ne s'exprime que par un seul canal, la tiare pontificale et l'infailibilité qu'elle abrite obéissent à la même logique que le culte du cerveau de Staline : il ne peut y avoir plusieurs messages ni plusieurs messies. Ce n'est pas pour rien que le terme d'*hérésie* provient du grec *airésis* qui signifiait *choix* : celui qui prétend choisir, celui qui par conséquent érige son propre jugement en source de la vérité contredit la règle d'unicité et d'obéissance qui verrouille le dogme. Il ne peut y avoir deux voix ni deux voies.

Deux articles témoignent de l'hostilité fondamentale de Kołakowski à toute pensée systématique. Dans le premier publié dans *Les Temps Modernes* en février 1957, Kołakowski examinait la formule « la fin justifie les moyens ». Il peut s'agir de l'énoncé trivial d'une nécessité de l'action, mais à condition de définir strictement la fin poursuivie. Or, de même que la fin du Royaume de Dieu ne peut être atteinte que par des moyens qui engendrent l'infection et la corruption des prétendants au dit-Royaume – brûler les sorciers pour sauver leurs âmes – de même, le communisme comme règne de la liberté ne peut être réalisé par des méthodes qui asservissent les uns et corrompent les autres. Mentir, violenter, massacrer, ne mettront jamais en place que la fin même que de tels moyens permettent d'atteindre : une société de peur et de soumission. Dans la formule « la fin justifie les moyens », peut donc se dissimuler une fausse logique.

Dans le second de ses articles, « Éloge de l'inconséquence », publié en 1962 par la revue *Arguments*, Kołakowski s'en prend à la rigueur des enchaînements qui, conduisant d'un principe à ses conséquences, sans tenir compte de la complexité et du changement des circonstances extérieures, se retrouve aussi bien à l'origine des erreurs que des crimes politiques. Il faut qu'il y ait quelque part du « jeu » pour que la souplesse et l'intelligence de l'action corrigent la dureté aveugle d'une prétendue logique. « L'esprit de suite conduit au fanatisme, écrit Kołakowski, au contraire l'inconséquence est à l'origine de la tolérance [...] Une inconséquence conséquente n'est pas une conséquente inconséquence, mais une inconséquence inconséquente est au contraire une conséquente inconséquence. Le principe même de l'inconséquence ne doit pas conduire à une inconséquence systématique⁵ ».

Si la philosophie marxiste s'est durcie en une prétendue science infailible du développement social, c'est à travers des difficultés et des crises dans lesquelles se sont trouvés pris les appareils politiques qui se réclamaient du marxisme et qui n'ont pas su ou pas pu résister à la tentation du dogmatisme. Avant 1955, Kołakowski ne faisait pas de différence entre la philosophie marxiste et la science. Il n'y avait pas pour lui à choisir entre politique et vérité. Le caractère scientifique de la philosophie du socialisme lui semblait une garantie contre tout risque de préjudice (*Beeinträchtigung*), la réalité étant adéquatement décrite par la philosophie. La classe ouvrière, porteuse de la pensée socialiste n'a pas intérêt

5. L. Kołakowski, 1962, p. 6.

à déformer cette réalité. Mais Kolakowski va découvrir en 1956-1957 qu'il y a forcément dans la philosophie ce qu'il appelle un « moment idéologique » : « Par idéologie, nous entendons la somme des opinions qui sert à l'organisation des valeurs d'un groupe social et qui exprime la conscience mystifiée de ce groupe et de ses pratiques. » Par ce « moment idéologique » où va s'exprimer la subjectivité du groupe, une faille s'ouvre par où va s'infiltrer puis se développer la complète métamorphose de la science en idéologie. Idéalement peut demeurer possible la correction de la perversion idéologique par une critique philosophique acérée, mais pratiquement, cette critique pourra rapidement être perçue comme désintégration et démoralisation, alors l'inafaillibilité de l'orientation idéologique s'affirmera contre ce qui deviendra du révisionnisme ou de l'hérésie.

L'inafaillibilité du Parti Communiste comme organe dirigeant de la lutte révolutionnaire s'inscrit ainsi dans une logique, dans la logique d'une dérive qui trouvera sa justification dans ce qui est devenu la théorie prétendument marxiste de la connaissance comme reflet.

Le problème de la connaissance

S'il y a eu une théorie marxiste de la connaissance, c'est bien celle du reflet. Aussi bien Marx que Lénine reconnaissent à l'idéalisme philosophique une réalité, mais partielle et bornée dans l'analyse des processus cognitifs. On peut lire par exemple sous la plume de Lénine dans ses *Cahiers philosophiques* :

L'idéalisme philosophique n'est qu'ineptie du point de vue d'un matérialisme grossier, simpliste, métaphysique. Au contraire, du point de vue du matérialisme dialectique, l'idéalisme philosophique est un développement exclusif, exagéré, exubérant (*überschwenglichen*), une boursoufflure, une bouffissure de l'un des traits, de l'un des aspects, de l'une des limites de la connaissance, qui devient alors un absolu détaché de la matière, de la nature, divinisé. L'idéalisme est plus exactement la voie qui conduit à l'obscurantisme clérical, à travers un des aspects particuliers de la connaissance infiniment complexe de l'homme [...] L'idéalisme philosophique n'est pas sans fondement. C'est incontestablement une fleur stérile, mais une fleur stérile sur l'arbre vivant de la connaissance humaine féconde, vraie, robuste, toute puissante, objective, absolue⁶.

Chez les classiques du marxisme, la théorie de la connaissance devait se tenir à égale distance, pour ainsi dire, de l'empirisme et de l'idéalisme. Ils accordaient au premier qu'il y avait bien une source réelle, effective, externe, de la connaissance, attestée déjà par la sensorialité. Ils reconnaissent aussi à l'idéalisme une juste appréciation du rôle constructeur de la subjectivité. Mais Lénine n'admettait pas que l'on juxtapose un chaos extérieur et un ordre arbitraire que nous lui imposerions. « L'idée que la connaissance puisse "créer" des formes universelles, substituer l'ordre au chaos primitif, etc., appartient à la philosophie idéaliste⁷. »

6. Lénine, 1955, p. 82.

7. Lénine, 1948, p. 149.

Nous appartenons à la nature, les mêmes lois se manifestent en elle et en nous : « L'univers est un mouvement de la matière, régi par des lois, et notre connaissance n'étant qu'un produit supérieur de la nature, ne peut que refléter ces lois ⁸. » Comme le disait de façon critique Louis Althusser dans sa préface au livre de Dominique Lecourt consacré au biologiste soviétique Lyssenko : « La version dominante du matérialisme dialectique traduit le matérialisme en une ontologie de la matière ⁹ ».

Une telle théorie du reflet permettait de fonder l'objectivité et la validité absolues de la connaissance. Puisque la certitude des positions des PC ne pouvait s'enraciner dans une foi métaphysique, il fallait trouver leur principe dans une connaissance certaine de la réalité. Or s'il y a dans le processus cognitif ce moment essentiel de la construction, privilégié évidemment par l'idéalisme, l'importance donnée à ce moment risque à tout instant d'ouvrir la voie au subjectivisme, au relativisme, donc à la diversité et à l'incertitude de la connaissance. Pour éloigner ce danger, dont les effets politiques apparaissent aussitôt puisqu'ils autoriseraient la diversité des points de vue et des perspectives dans l'interprétation du réel, il était nécessaire de dépasser rapidement ce moment « idéaliste » en affirmant que le réel lui-même, objectivement et absolument, finissait par se donner à travers le procès de la connaissance. Tout se passe alors comme si le résultat du procès était la transparence de l'objet lui-même, l'accès à une réceptivité parfaite. Et comme le produit de toute connaissance est nécessairement un ordre ou une mise en ordre de l'expérience, sans quoi la connaissance ne servirait à rien et serait tout à fait inutile au sujet connaissant, c'est donc l'ordre même du monde qui finalement se révèle à nous. Que le réel soit rationnel, cela revient à dire ici que la raison humaine ne fait que reproduire dans ses constructions l'ordre même de la nature. Qui s'oppose aux diktats de la raison s'oppose ainsi au réel lui-même, et qui s'oppose aux directives du Parti s'oppose à la raison comme à la réalité. Un lien étroit se crée entre l'idée d'une science du réel et l'existence d'une institution capable par sa nature même d'y accéder, le Parti, organe du prolétariat, lui-même organe de l'Histoire en vertu d'une lecture possible, mais simplifiée de la pensée de Marx. La conception de la connaissance comme reflet de la réalité condamne la pensée critique à être aventureuse, voire coupable.

C'est précisément pourquoi Kołakowski reprend le problème de la connaissance pour faire place à la pluralité et à l'incertitude. Dans la revue ¹⁰ polonaise *Studia filozoficzne* en 1959, Kołakowski définit la nature comme « *Robstoff Natur* », matière première ou chaos. Connaître, c'est tenter d'y instituer un ordre. Connaître, « c'est la relation théorique de l'homme, à partir de ses besoins pratiques, avec les objets de ses besoins ¹¹ ». Kołakowski utilise le terme de *chaos*

8. *Ibid.*

9. D. Lecourt, 1976, *Lyssenko*, Éditions Maspéro.

10. N° 2, p. 43.

11. *Ibid.*, cité in G. Schwan 1971, p. 86 ; nous traduisons.

pour qualifier le monde avant que justement il ne devienne un monde. Il prend l'exemple de la souffrance, de la douleur physique, pour nous faire saisir jusqu'en nous-mêmes, en notre propre nature, l'altérité, l'étrangeté du monde. Souffrir, c'est éprouver qu'au plus profond de moi, en ce lieu où j'appartiens au monde, je rencontre de « l'autre » sous une forme brutale et inéluctable. Si la présence du monde n'est pas toujours aussi pénible, elle est cependant d'abord toujours aussi étrangère.

Une double nécessité face à ce chaos : en disposer au mieux (*Werfügung*), s'y orienter, lui donner un sens (*Orientierung*). Il faut donc au connaître proprement dit ajouter ce quelque chose qui donnera sens à ce qui est connu. Non seulement le connaître, de lui-même, n'offre pas de sens, mais il me rejette dans une solitude subjective qui s'angoisse nécessairement d'autant plus qu'elle connaît davantage : il n'y pas de place pour moi dans le panorama déroulé d'une connaissance positive. Au contraire et comme l'avait déjà vu Pascal, c'est l'épouvante qui me saisit devant « le silence éternel des espaces infinis ». L'opposition est radicale ici avec un certain positivisme du marxisme vulgaire : connaître n'est pas rassurant, ne m'assigne aucune place ni aucun rôle. Je suis en face, mais je ne suis pas dans ce que je connais. Dès le début de sa carrière philosophique, Kołakowski avait dénoncé cette radicale carence du positivisme. C'est à cause de cette neutralité que le positivisme peut s'allier à n'importe quelle orientation et ne peut par lui-même ni montrer ni même suggérer une voie qui ne peut que lui être ajoutée – quoi qu'en pense la vulgate marxiste. C'est la nécessité de cet engagement qui fait de la connaissance la base possible d'une action humaine. Le dégagement de possibilités pratiques offertes par la connaissance, cette « mise à disposition » des éléments qu'elle produit doit se prolonger par une orientation qui donne à l'action sa finalité. Nous devons réussir à faire des phénomènes les composantes d'une structure spécifiquement humaine, c'est-à-dire orientée vers un but précis.

G. Schwan relève dans ce même article consacré à Marx par Kołakowski en 1959 dans la revue *Studia filozoficzne* deux raisons que donne Kołakowski pour écarter le risque d'une fuite de la connaissance dans des fantaisies individuelles sans limites : il y a tout de même un monde auquel les hommes se heurtent et qui est pour tous le même, donc pose des conditions à l'interprétation, et d'autre part les interprétations sont sociales et pas seulement individuelles : il y a donc un certain contrôle collectif sur elles. « Constance des propriétés, besoins et relations des hommes, affirmée ici, mais pas autrement fondée », commente G. Schwan ¹².

La connaissance est donc portée, entourée, par des démarches humaines marquées par la liberté et la responsabilité des sujets. C'est leur volonté d'interprétation, sans doute donc collective et contrôlée qui permet au monde connu d'être un monde habitable par les hommes. Mais aucune correspondance « métaphysique » n'est à établir entre ces édifices symboliques et la nature propre de

12. *Id.*, p. 89.

la réalité. Nous portons nos mondes au-devant ou au-dessus d'un désert ou d'un chaos. Aucune instance n'a donc le droit de définir une réalité absolue et inconditionnelle, même si évidemment en fait chaque groupe social aura à affirmer ses propres conceptions, et à retomber par conséquent dans le risque de l'intolérance.

Il me semble que Kołakowski en se séparant d'un certain optimisme scientifique et rationaliste, que la pensée communiste partageait avec la tradition des Lumières et du progressisme bourgeois, s'éloigne toujours davantage du marxisme. Si la connaissance n'apporte plus immédiatement avec elle des certitudes rassurantes et éclairantes, si au contraire elle déploie devant les sujets humains l'étendue désertique où rien n'a plus de soi-même ni sens ni valeur, la lecture de l'histoire humaine devient à son tour problématique. Dans un article publié dans *Les Temps Modernes* en 1958, Kołakowski écrit :

Nous admettons la possibilité qu'existent des lois historiques générales, qui régissent les changements des structures sociales, notre connaissance de ces lois est cependant si approximative qu'elle ne nous permet absolument pas de dire quand et par quel concours de circonstances, au cours de quelles secousses, guerres, révolutions, défaites et victoires successives, une structure sociale sera remplacée par une autre. Il est facile de briller par sa sagesse de philosophe de l'Histoire, lorsque l'on dispose, en guise de matériel, d'événement déjà accompli ; mais l'Histoire se rit en général des prophéties. Il était alors impossible de déduire la défaite de l'État hitlérien d'un schéma quelconque de philosophie de l'Histoire et, dans les plus durs instants de la guerre, il était tout aussi impossible de la déduire du déroulement des opérations militaires. Cette défaite n'était pas préjugée – elle fut conquise de haute lutte par l'effroyable effort et la souffrance des peuples. Existait-il des lois historiques qui excluaient la possibilité que l'armée fasciste eût la première le monopole des armes atomiques et, dans ce cas, aurait-elle hésité à en faire usage ?... *Beati qui non viderunt et crediderunt.*

L'introduction d'une relative incertitude dans la structure même de la connaissance a donc pour effet de redonner tout son sens à la responsabilité individuelle et à l'examen critique des circonstances et des moments historiques. Car s'il n'est plus évidemment sûr que ce qui semble progressiste d'un point de vue économique est aussi *ipso facto* moralement juste, le droit de critiquer les mesures prises n'apparaît plus comme une trahison des valeurs morales. Kołakowski demande si les capitalistes anglais qui faisaient travailler les enfants de six ans pour de misérables salaires et contribuaient ainsi au développement capitaliste qui devait historiquement conduire à la révolution socialiste, et qui par conséquent allaient dans le sens de l'Histoire, peuvent nous apparaître rétrospectivement comme des êtres moraux et des héros progressistes.

Le rappel de la légitimité et même du devoir des interprétations et des engagements personnels face aux incertitudes de l'Histoire provoque non seulement l'ouverture, mais une véritable explosion du champ de la pensée. Si la connaissance suscite des heurts permanents entre le monde du chaos et le travail de l'intelligence, elle suscite aussi, et à bon droit, de nombreux conflits entre les sujets de l'interprétation. C'est pourquoi, et ce sera la plus profonde divergence

entre le marxisme et Kołakowski, on ne peut plus accepter l'hypothèse d'une conciliation finale entre l'homme et le monde, ni entre les hommes eux-mêmes. Pas de « parousie » à l'horizon de l'univers des conflits. Mais doit-on pour autant, s'interroge Kołakowski, retirer à l'humanité le droit d'attendre quelque chose de l'évolution sociale et l'enfermer dans un réalisme à courte vue qui assurerait le maintien des situations les plus injustes ?

Le mythe

« L'avenir du monde, écrit Kołakowski, n'est pas un horaire de chemin de fer¹³. » Il écrit aussi : « On ne s'engage pas pour le communisme parce qu'il serait nécessaire, mais parce qu'il combat l'oppression et la misère et donne de l'espoir. » Il est donc bien légitime de souhaiter l'avènement d'une société socialiste, mais sans oublier que nous sommes ici, dans le *devoir-être*, et non dans un être déjà déterminé. Nous restons toujours responsables de ce que, animés par un tel espoir nous sommes amenés à faire et personne, aucune instance susceptible de lire l'avenir ne peut nous décharger de la responsabilité entière de nos actes. À la limite, on ne peut peut-être pas « procéder raisonnablement à des choix politiques », mais il est « difficile et sans espoir de les éviter ». Nous sommes contraints de prendre des décisions qui nous obligent moralement, alors que nous n'avons pas le moindre espoir de savoir ce qu'elles donneront. Mais justement c'est cette ignorance qui réinstalle absolument la morale comme moment indépassable. Ce que Kołakowski appelle la « misère de la philosophie de l'Histoire » ne doit pas étouffer la responsabilité des agents de l'Histoire à venir.

C'est alors que Kołakowski fait intervenir la fonction de ce qu'il appelle le Mythe. Gesine Schwan a montré les difficultés de ce recours au mythe, si l'on veut éviter d'amener à travers lui, sur la ruine des sciences positives, un recul de la pensée critique. Il importe cependant de ne pas prendre ce recours au mythe chez Kołakowski pour un retour du religieux (comme on dit). Kołakowski s'est bien mis en garde lui-même contre une telle tentation. Sa critique du religieux est le plus souvent acerbe, il parle même du « charlatanisme » du Christ. Mais il reste certain pour lui que la religion répond au besoin de *sens* et que ses réponses sont un déguisement d'un besoin réel. Ce n'est pas la religion qui entretient des mythes, mais c'est le mythe qui est la racine du monde religieux :

Il y a un tourment du quotidien, une masse chaotique de détails, des phénomènes isolés auxquels manque une liaison substantielle que nous tentons de créer par une mythologie pour donner à la vie l'apparence de la substance, d'un ensemble organisé par un but, finalisé [...] Cette façon de donner à sa propre vie des apparences de substance peut parfois réussir et étouffer de la sorte le tourment du quotidien, écrasé par le cauchemar de sa propre absurdité¹⁴.

13. L. Kołakowski, 1958, p. 274.

14. *Id.*, p. 275.

Sans doute la première condition pour que le mythe ne devienne pas ce qu'on pourrait appeler une mystification, c'est qu'il reste conscient de son absence de fondement. Après tout, c'est un pari, dirait Pascal. « Si le mythe est fondé, il se détruit », le sujet perd conscience de l'acte libre par lequel il a voulu et choisi une vision que rien ne peut objectivement justifier. « Le mythe s'atteint par un saut, nous dit Kołakowski, la relation au mythe n'est pas un savoir, mais un acte de totale et confiante acceptation qui n'a aucun besoin de justification. » Ainsi sera évitée une socialisation du mythe, sa transformation en une forme de gréganisme autoritaire qui permettrait à nouveau la manipulation des individus. Ce que Kołakowski appelle « l'impératif de la responsabilité » demeure le socle nécessaire de la vitalité du mythe et de sa fonction personnelle. L'engagement du mythe doit s'effectuer dans le devoir-être et non dans l'être, c'est par là qu'il se sépare de toute forme d'eschatologie positiviste. Le sujet moral n'est pas embarqué dans un navire que d'autres piloteront.

« Je désigne comme mythique cette conviction (*Überzeugung*) qui transcende l'expérience non seulement en ce sens qu'elle la comprend, mais en ceci qu'elle donne une valeur à chaque expérience possible en la reliant à des réalités qui ne peuvent littéralement pas entrer dans une relation logique avec ces mêmes expériences ¹⁵ ». Le caractère essentiel du mythe est donc son inconditionnalité (*Unbedingtheit*) : « Le mythe met sous les yeux ce modèle intemporel auquel il s'agit de s'égaliser (*gleichkommen*) ». Le mythe nous contraint à voir la déficience du réel : « La fonction de la conscience mythique est avant tout d'éveiller le sentiment du devoir, la conscience de la dette (*Werschuldetsein*) et crée ainsi le fondement d'une solidarité entre les humains ¹⁶ ».

Mais si la philosophie ne permet pas de s'avancer vers une telle réalité (le recours au mythe risquerait alors de n'être qu'un retour du religieux), comment Kołakowski comprend-il l'origine du mythe ? C'est d'un besoin (*Bedürfnis*) humain qu'il entend partir, le besoin d'une intégration et d'un confort (*Trost*) : l'individu se sent responsable d'un état de l'expérience qui ne peut lui apparaître ni individuellement ni collectivement satisfaisant. On retrouve là cette dimension fondamentale de la connaissance que Kołakowski appelle « *Orientierung* ». S'orienter, c'est aussi se donner cet horizon d'idéal sans lequel la disposition du donné ne trouve pas sa direction. Mais comme un tel idéal n'a de sens que s'il peut surmonter les épreuves et les faiblesses de la vie, il semble bien difficile de ne pas lui prêter une dimension métaphysique par où le religieux vient hanter à nouveau la conscience humaine. C'est bien pourquoi pour Kołakowski le mythe doit se défendre de toute justification. Un tel statut du mythe le rend cependant précaire et on voit mal comment pourra être maintenu l'écart entre la libre position d'un mythe collectif et le gréganisme aveugle des militants manipulés.

15. L. Kołakowski, cité in G. Schwan 1971, p. 153 ; nous traduisons.

16. *Id.*, p. 155.

On ne peut que remarquer que cette fonction « *Orientierung* » de l'existence peut être remplie par des visions parfaitement fantastiques de la vie et de l'univers. Car après tout un stalinisme au quotidien, comme le christianisme « gris » que souhaitait parfois Kołakowski, peuvent jouer ce rôle : « aider à surmonter les difficultés immédiates de la vie, aider à accepter la finitude de l'homme, énoncer des vérités simples, par exemple : il n'y a pas seulement demain mais d'autres jours... »

Kołakowski finissait par reconnaître que « les gens ont besoin du christianisme :

S'il les aide à surmonter les difficultés immédiates de la vie.

S'il leur donne une vision claire de la finitude de l'homme et les aide à l'accepter.

S'il énonce des vérités simples : il n'y a pas seulement demain mais d'autres jours, la différence entre succès et échec peut rarement être déterminée absolument, etc.

Il nous faut, concluait-il, un christianisme gris. » Mais le stalinisme au quotidien pouvait aussi sans doute permettre de surmonter « les difficultés immédiates de la vie. » Le critère du mythe positif est difficile à dégager de telle sorte qu'il ne puisse se confondre avec les croyances aliénantes.

Thierry Maulnier, penseur de droite, a dit un jour qu'un marxiste était quelqu'un qui se réveillait en guerre alors que les autres se croyaient en paix. Effectivement la perception de la conflictualité immanente à la vie sociale – ce que l'on entend habituellement par le concept de « lutte des classes » – a bien été l'un des apports essentiels du marxisme. Mais on doit joindre aussitôt à cette dimension « polémisante » la vision au contraire harmonieuse et réconciliée qui se manifeste lorsque Marx évoque le communisme. Comme l'a écrit Jean-Yves Calvez : « Le tableau que Marx nous présente de la société communiste est celui d'une conciliation définitive et irréversible de l'homme avec l'homme, c'est celui de la création d'un homme *social* dans lequel la société et la personne ne font plus qu'un¹⁷ ». « Le communisme se présente comme la *véritable* solution (suppression) de la lutte entre l'homme et la nature et entre l'homme et l'homme, la véritable solution de la lutte entre existence (apparence phénoménale) et essence, entre objectivation de soi et manifestation active de soi, entre liberté et nécessité, entre individu et espèce¹⁸. » Il y a comme une dissolution de ce qui a toujours été l'Autre (l'altérité de la nature, celle de la vie, celle de l'autre homme). Marx ne décrit pas ce que pourrait être concrètement la société communiste, mais il la pense comme la réconciliation générale de tout ce que l'Histoire a vu s'entrechoquer et se déchirer.

17. J.-Y. Calvez, 1956, p. 506.

18. K. Marx, cité par Calvez, 1968, p. 87.

Une telle vision n'appartient pas du tout à Kołakowski et reste très éloignée de sa conception du mythe. La possibilité du conflit doit rester pour lui permanente pour que justement l'individu ne disparaisse pas, ne perde pas le fondement de sa liberté. L'homme ne peut réaliser toutes ces possibilités qu'en affrontant toujours les réalités et les forces qui l'entourent. « Les religions pourraient nous enseigner cette vérité triviale, écrit Kołakowski, nous ne vivrons jamais dans une société parfaite, nous ne pourrions jamais espérer que tous nos besoins seront un jour satisfaits, ce n'est même pas la peine d'en rêver ¹⁹. » Le mythe doit rester pour lui ouvert et ne pas se clore sur l'idée d'un monde achevé.

Que l'individu ne puisse jamais coïncider ni avec la société ni avec la nature, la mort vient le rappeler puisqu'elle scelle de façon déterminante la solitude et l'unicité de son destin. Je ne pourrai jamais me réconcilier avec tout puisque je serai toujours dans le fond même de ma vie séparé de tout ce qui n'est pas moi. On peut penser que l'intuition fondamentale de Kołakowski se trouve là. Et la permanence nécessaire des conflits réveille la méfiance envers tout programme utopique, d'autant plus nécessaire que l'idée d'une réconciliation finale a souvent servi à masquer et à faire oublier les trop réelles contradictions de l'individu et de la société. Le concept si vague de « totalitarisme » a au moins cette vertu de nous mettre en garde contre l'idée même de totalité.

Ce chemin nous a conduits avec Kołakowski d'une idéologie ne laissant d'autre choix que la soumission à des lois soi-disant objectives à la responsabilité de l'homme libre. Certaines formules de Kołakowski pourraient cependant nous laisser penser qu'une certaine tentation métaphysique l'effleurait, et nous laisser peut-être alors déconcertés. « Ne peut-on soupçonner que, si l'univers était vide de sens, nous n'aurions jamais pu avoir la capacité de l'imaginer sensé, et que nous n'aurions jamais eu la capacité de penser précisément cela : l'univers est vide de sens ? » Tant il est vrai que la solitude absolue de l'être humain ne peut être maintenue qu'au prix d'une vigilance de chaque instant...

Benjamin FABRE

Bibliographie

- CALVEZ Jean-Yves, 1956, *La Pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil.
- KOŁAKOWSKI Leszek, 1957, « Sur le principe "la fin justifie les moyens" », *Les Temps Modernes*, février, n° 132.
- , 1958, « Responsabilité et Histoire », *Les Temps Modernes*, mai, n° 147, juillet, n° 149.
- , 1962, « Éloge de l'inconséquence », *Arguments* n° 27 et n° 28.
- , 1978, *L'Esprit révolutionnaire suivi de marxisme : utopie et anti-utopie*, articles réunis et traduits par Jacques Dewitte, Éditions Complexe.

19. L. Kołakowski, 1978.

LECOURT Dominique, 1976, *Lyssenko*. Éditions Maspéro.

LÉNINE, 1948, *Matérialisme et empirio-criticisme*, Éditions sociales.

-, 1955, *Cahiers philosophiques*, Éditions sociales.

MARX Karl, 1968, *Manuscrit de 1844*, Éditions sociales.

SCHWAN Gesine, 1971, *Leszek Kolakowski*, Stuttgart, Berlin, Köln, Verlag Kohlhammer.

Le marxisme, et après ?

Kolakowski, dans une trajectoire souvent méconnue par les lecteurs de Chrétiens sans Église ou des dernières recherches pascaliennes, a grandi dans le monde du socialisme réel et de la « théorie marxiste » qui lui était liée comme son idéologie dominante. Comment a-t-il traversé cet univers ? Comment s'en est-il éloigné ? Quelles évolutions dans ses conceptions de la connaissance ont-elles marqué les transformations de la pensée du philosophe polonais ? Quelle conception de la religion est-elle issue de ces transformations pour un homme qui, dès le départ, vit dans le monde marxiste et catholique que ne cessa jamais d'être la Pologne ? C'est à ces questions que l'on s'efforce ici de répondre, dans le cadre d'un dossier dont l'ambition est bien de ressaisir ensemble différents visages d'un même individu.

Mots-clés : individu, marxisme, mythe, spinozisme, théorie de la connaissance.

Marxism, so what?

In the course of this life, often little known by the readers of Chrétiens sans Église or of the latest Pascalian research, Kolakowski grew up in the world of real socialism and of "Marxist theory" the dominant ideology tied to him. How did he go through this universe? How did he get away from it? What kind of evolutions in his conceptions of knowledge affected the transformations of the Polish philosopher's thoughts? What conception of religion springs out of these transformations, for a man who, right from the start, lived in the Marxist and Catholic world that Poland never ceased to be? We are here attempting to answer these questions, within the framework of a dossier aiming to grasp all at once the different faces of a single person.

Key words: Marxism, myth, person, Spinozism, theory of knowledge.

El marxismo, ¿y después?

Kolakowski, en una trayectoria a menudo poco conocida por los lectores de Cristianos sin iglesia o de las últimas investigaciones pascalianas, ha crecido en el mundo del socialismo real y de la "teoría marxista" a la que estaba ligado como su ideología dominante. ¿Cómo atravesó este universo? ¿Cómo se alejó de él? ¿Qué evoluciones en sus concepciones del conocimiento marcaron las transformaciones del pensamiento del filósofo polaco? ¿Qué concepción de la religión surgió de estas transformaciones, para un hombre que, desde el principio, vive en aquel mundo marxista y católico que nunca deja de ser Polonia? Nos esforzaremos por responder a estas preguntas, en el marco de un dossier cuya ambición es dar cuenta de diferentes rostros de un mismo individuo.

Palabras clave: individuo, marxismo, mito, spinozismo, teoría del conocimiento.