

Cours Méthode

S'orienter en politique

Connaître la réalité

S'orienter en fonction du juste et du possible

Plan du cours

Position du problème

I — Connaître pour s'orienter (*)**

**II — Le processus de la connaissance
Sujet de la connaissance et Objet à connaître (***)**

III — S'orienter en fonction du Bien ou du Juste ()**

IV — S'orienter au regard du possible ()**

Position du problème

Dans sa version écrite, ce cours présente des difficultés particulières. Il avait été proposé dans le cadre d'une école d'été, divisée en trois journées comprenant une vingtaine de participants. L'intervention active des participants y était sollicitée, ce qui facilitait la compréhension des contenus. Une partie des remarques des participants est intégrée au Cours.

La question essentielle posée au cours de ces trois journées : « Comment peut-on orienter sa pensée et son action en matière politique ? »

Cette question, limitée au domaine politique, fait à certains égards écho à trois questions plus générales posées dans la philosophie de Kant : *Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que puis-je espérer ?* (*)

— *Que puis-je savoir ?* : Il s'agit ici de s'interroger sur la faculté de connaître pour les hommes, en se limitant ici au domaine politique) : Sources de la connaissance et limites de la connaissance. Comment peut-on connaître les déterminations et conditions qui permettent d'orienter la pensée et l'action politique ?

— *Que dois-je faire ?* Il ne s'agit plus ici seulement de connaître ce qui détermine ou conditionne la pensée et l'action, mais de se poser la question du sens (orientation) de la pratique. Quels objectifs, finalités doit-on assigner à l'action politique ? Qu'est-ce qui est "juste", socialement "juste", de viser et de réaliser ?

— *Que puis-je espérer ?* En fonction des conditionnements historiques de l'action, des finalités que l'on peut poser (socialement "justes"), que peut-on espérer pour le devenir de la société, et se présente comme historiquement possible ?

Cette dernière question recoupe les deux premières. Pour s'orienter en politique, il est nécessaire de *connaître* ce qui est *juste* et *possible* de réaliser, donc d'analyser les conditionnements de la réalité : déterminations objectives qui ne dépendent que pour partie de la volonté humaine, mais aussi déterminations "subjectives", dépendant des sujets humains, de « ce qui est possible par liberté », par notre pratique, ce qui dépend de nous, et peut et doit être orienté vers le juste.

(*) *A noter qu'une quatrième question sous-tend pour Kant les trois premières : qu'est-ce que l'homme ? : les facultés propres aux hommes, leurs pouvoirs, leurs limites, dans la mesure où seuls les hommes peuvent se poser les questions de la connaissance, du juste et de l'espérance, en matière politique comme dans d'autres domaines.*

I — Connaître pour s’orienter

En préalable à l’exposé, des questions préparatoires pour les participants :

— **Comment fait-on pour connaître la réalité ?**

— En général ?

— Pour connaître la réalité sociale et politique ?

Noter comment chacun procède effectivement quand il est confronté à ces questions (chercher des exemples).

Eventuellement, se demander comment il faudrait procéder pour mieux connaître le réel (dans l’immédiat et dans l’histoire).

Réfléchir aux difficultés personnelles rencontrées pour répondre à ces questions.

La première question est la plus difficile. On la posera de façon générale au regard de la théorie de la connaissance, avant de pouvoir la poser dans le domaine politique.

La connaissance se développe comme processus, ce qui signifie qu’un état de connaissance n’est jamais un acquis définitif, qu’il s’agisse d’un individu ou de l’humanité. La connaissance commence toujours par l’ignorance, c’est ce qui ouvre à la curiosité, au besoin de comprendre. Penser que l’on sait tout d’emblée est un obstacle à la connaissance, de même que penser que l’on est assez savant parce que l’on a beaucoup étudié, travaillé, qu’il n’y aurait plus qu’à se reposer sur ses lauriers. Le processus de la connaissance ne peut se poursuivre que si l’on se perçoit toujours comme ignorant, du moins pour partie, donc toujours curieux de mieux comprendre. Quel que soit le niveau de connaissance atteint, on est toujours ignorant sur quelque chose. Celui qui se sait ignorant peut progresser. Celui qui sait tout, ou croit qu’il sait tout, ne peut plus progresser. L’ignorance indique les limites de notre connaissance, elle n’est pas en elle-même cause d’erreurs. En revanche croire que l’on sait déjà tout, que tout est déjà dans notre tête, cesser l’effort de connaître, peut engendrer un faux savoir, de fausses certitudes.

Pour progresser dans la connaissance, il faut aussi voir que les erreurs font partie du processus de connaissance, ceci à condition qu’elles s’inscrivent dans le cadre d’un effort pour connaître, pour comprendre. Non seulement, on ne doit pas craindre la possibilité de commettre des erreurs quand on progresse, mais voir aussi que les erreurs bien identifiées peuvent servir le processus de la connaissance. A condition de voir clairement quelles sont les fausses pistes que l’on a suivi, de s’interroger sur leurs causes, de se poser de meilleures questions, chercher à mettre en œuvre des méthodes plus rigoureuses, [Bref de développer une pensée “aporétique” (1), au sens d’Aristote : progresser à partir des points, des difficultés où l’on a buté]

Analyse de la question

La première question était : Comment fait-on pour connaître la réalité ?

Un premier point de méthode mérite d’être signalé. Au cours d’une scolarité bien menée, on nous apprenait à interroger l’énoncé des questions qui nous étaient posées, définir leurs objets, les problèmes posés. Si l’on n’interroge pas la question avant de répondre, on passe à côté du problème. Cela est particulièrement vrai dans le domaine politique. Beaucoup d’hommes (ou femmes) politiques proposent des “solutions” sans avoir au préalable analysé de façon concrète les données de la situation. On passe tout de suite à la réponse plutôt que d’analyser la question elle-même, son objet. C’est pourtant en s’interrogeant sur les différents termes de la question, c’est-à-dire sur le problème posé, qu’on peut trouver les moyens de le surmonter. C’est là toute la difficulté du problème : comment peut-on connaître la réalité, alors que celle-ci nous est pour l’essentiel extérieure à nous, distincte de la conscience qu’on peut en avoir. [Voir le Cours *Matérialisme et Idéalisme*]

D’où la question: comment la connaissance d’une réalité générale extérieure à nous est-elle possible ?

On va essayer d’analyser de plus près les termes de cette question en analysant de façon détaillée les différents termes. [Chacun des termes à analyser est suivi d’une lettre entre parenthèses (A), (B) (C), (D), (E).]

Comment (1), *fait* (2)-*on* (3) [on = le sujet], *pour connaître* (4), *la réalité* (5) [des choses] ?

— (A) *Comment* ne fait que signaler qu'il y a problème, que la question de la connaissance est moins évidente qu'on ne peut l'imaginer.

— Il y a d'autres termes dans la question : *pour connaître* (D) = le *but* posé [connaître]

— Connaître quoi ? : *la réalité* (E) [= les choses à connaître].

— On suppose aussi dans l'énoncé qu'il faut une action spécifique : *Faire* (B) — ce qui suppose que la connaissance ne tombe pas du ciel ou ne monte pas directement des choses en nous, qu'il y a une activité, un "travail" à faire pour connaître.

— Par conséquent qu'il faut un **Sujet** pour *faire*, pour connaître, un sujet pour élaborer la connaissance. Ce sujet est désigné par le mot : **On** (comment fait-on ?) (C)

On va appeler ce *On* : le **Sujet de la connaissance** (S), l'individu ou l'homme en général, celui qui veut connaître.

On va appeler *réalité*, l'**Objet de la connaissance** (O), sachant que la **Réalité**, le réel, et les choses ont la même étymologie latine (*rem = chose*). L'objet (O), ce sont donc, les *choses* (2) que l'on vise à connaître.

Il faut aussi se demander en quoi consiste la **connaissance** (C) d'un objet : qu'est-ce que connaître ?

Et enfin on va s'interroger sur **comment** peut faire le Sujet de la connaissance pour connaître un objet ?

A noter qu'on utilise le mot : **faire** [*comment faire* pour connaître la réalité ?]. Cela nous indique que le processus de la connaissance n'est *pas passif* (au sens où il suffirait de recevoir par les sens la connaissance que les choses nous transmettraient directement). *Faire* cela signifie que la connaissance se construit, qu'il faut un sujet pour la connaissance et que ce sujet de la connaissance doit être *actif*.

Cela conduit à interroger d'un peu plus près les notions de **connaissance**, **réalité**, **sujet de la connaissance**, **objet de la connaissance**. Puis de se demander comment se posent les relations entre le sujet de la connaissance et l'objet à connaître. Ce qui renvoie aux différentes **théories de la connaissance**. En outre il faudra distinguer la notion de sujet de la connaissance (dans un sens universel) et celle de **subjectivité** (liée à un sujet particulier), et d'aborder la question de l'**objectivité** dans son rapport à la conception matérialiste de la connaissance.

Sur cette base, on s'intéressera ensuite à plusieurs aspects : comment poser la relation entre sujet et objet de la connaissance, qu'est-ce que connaître, quelles sont les deux pôles de la connaissance, en quoi consistent leurs rôles, faut-il poser des limites à la connaissance humaine? La plus grande difficulté étant, on le rappelle, de comprendre comment quelque chose d'extérieur, indépendant, de la conscience d'un sujet, les choses, la réalité, peuvent-elles être connues par lui.

(1) Le mot *aporétique* est construit à partir du substantif grec *aporia* (difficulté, passage impraticable), et du verbe *aporien* (être incertain). Dans l'esprit d'Aristote, la démarche aporétique consiste à "traverser" les apories (diaporématique), en examinant en tous sens une difficulté afin d'en faciliter la solution.

(2) On ne distingue pas ici, pour ne pas compliquer, entre les notions de *chose* et *d'objet*, et entre objet réel et objet (construit) par la connaissance.

II — Le processus de la connaissance

Le Sujet de la connaissance et l'Objet à connaître

On abordera dans un autre cours les cadres de pensée et les méthodes qui aident à connaître les données de la réalité historique, sociale et politique. Il est nécessaire auparavant de s'intéresser aux rapports plus généraux qui s'établissent au cours de tout processus de connaissance, entre les sujets qui cherchent à connaître, et les objets à connaître : les réalités extérieures aux sujets.

PLAN

— Premières Notions : *Connaissance, Théories de la connaissance, Sujet de la connaissance, Objet de la connaissance ; Objectivité, Subjectivité, Réalité.*

— L'action du Sujet de la connaissance vers l'Objet à connaître

Notions : *Raison, Méthode*

— Le mouvement qui va de l'Objet à connaître au Sujet de la connaissance

Notions : *Matérialisme, Idéalisme*

— Les différents moments du processus de la connaissance

Notions : *Donné, Sensation, Perception, Conception, Expérience, Pratique, Théorie*

— Les deux pôles (ou sources) de la connaissance

Notions : *Empirisme, rationalisme dogmatique*

— Schéma récapitulatif

— Connaître pour s'orienter. Quelques remarques à propos des exposés des participants

— *Premières notions*

On va partir de la définition de quelques mots : *Connaissance. Théorie de la connaissance. Sujet, Objet, Réalité.* Les définitions sont données pour faciliter la compréhension des termes utilisés. Mais par la suite, il peut être utile de se constituer des fiches de notions (incluant les débats). Les définitions ici proposées ne sont pas données comme les seules possibles (il y a plusieurs acceptions pour une même notion et de nombreux débats existent à ce propos). Les définitions retenues visent seulement à aider à comprendre le sens des questions posées. D'autres définitions peuvent être proposées dans les divers Vocabulaires philosophiques. Pour les diverses définitions, le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, d'André Lalande, notamment, fournit des éléments de discussion.

Les données étymologiques sont proposées uniquement quand elles facilitent la compréhension du sens d'une notion. Les définitions sont données pour faciliter la compréhension des termes utilisés. Par la suite, il peut être utile de se constituer des fiches de notions (incluant les débats).

Connaître, Connaissance : Connaître, c'est *avoir présent à l'esprit* un objet de pensée, vrai ou réel. Cela implique que l'on *ne confond pas* l'objet et la pensée (pour laquelle cet objet est présent).

Donc, connaître est un acte de la pensée qui pose clairement l'objet *en tant qu'objet distinct du sujet* (1). C'est aussi un *acte de la pensée* qui vise à définir clairement la chose à connaître, ce qu'elle est *en elle-même*, même si c'est de façon partielle.

Enfin la connaissance est aussi le contenu des connaissances qui résultent de l'acte de connaître

Les théories de la connaissance concernent l'étude du rapport entre le sujet et l'objet dans l'acte de connaître. Mais aussi comment la connaissance (humaine) est-elle possible ?

Et encore la question : Dans quelle mesure ce que les hommes se représentent est-il conforme à ce qui est dans les choses, dans la réalité. La valeur et les limites de la connaissance humaine.

Et, quelles sont les lois, moyens, méthodes, outils, qui permettent de connaître les choses.

Le Sujet (*de la connaissance*), c'est l'être qui connaît, considéré non dans ses particularités individuelles (subjectivité), mais *en tant qu'être pensant, dans son caractère universel*, capable de poser un objet de connaissance, en tant qu'unité des représentations.

Si la conscience du sujet était un simple dérivé de l'objet, on ne pourrait y trouver autre chose que ce qui se présente immédiatement dans les phénomènes apparents, comme si les choses pouvaient se connaître elles-mêmes et exposer directement la connaissance de leur structure profonde.

Subjectivité, subjectivisme : Ce sont les conceptions, opinions, valables seulement pour un sujet ou des sujets particuliers. Dans la subjectivité, il y a intervention d'autres éléments que la raison : des passions, des intérêts, des expériences particulières. Il existe aussi des subjectivités de groupes, de classes (qui peuvent avoir un point de vue particulier sur les choses en raison d'éléments d'expérience commune).

Subjectivisme : Doctrine qui ramène toute la pensée à la pensée individuelle (ou à celle d'un groupe, d'une classe).

Objet (*pour la connaissance*) : Objet est ici pris au sens de chose. C'est la chose qui se trouve placée *devant* nous (donc hors de nous). Ce que l'on vise à connaître.

Ce qui possède une existence en soi, indépendante de l'idée qu'on peut en avoir.

Ce qui nous est présenté indépendamment des désirs, opinions, de nature individuelle, subjective.

Objectif (*au sens d'objectivité*) : est opposé à subjectif, subjectivisme.

Ce qui est valable pour tous les esprits et non seulement pour tel ou tel individu.

Une connaissance objective est en conformité avec la nature de l'objet, ou dans une correspondance la plus exacte possible.

Réalité, réel (*de rem, chose*) : les mots choses et réalité ont la même racine. Le réel, *c'est ce qui est* (des choses, des faits, mais aussi des constructions humaines, telles que la république ou "chose" publique, et même des idées, en tant qu'elles ont une réalité indépendante de la conscience qu'on peut en avoir, à un moment donné).

Du point de vue de la connaissance, la réalité c'est ce qui constitue le *matériau*, les contenus de la connaissance, ce qu'il y a à connaître pour les sujets.

Se poser la question « Comment fait-on pour connaître la réalité ? »

Ceux qui suivent ce cours se sont efforcés, en fonction des connaissances dont ils disposent de répondre à cette question.

On notera ici les réponses qui ont été données par un groupe de travail ayant participé à une session de travail.

En analysant les diverses réponses, on constate que c'est surtout sur l'aspect du *comment faire* que celles-ci ont été centrées. La centration sur le *comment faire* indique que les participants ont bien vu que c'était toujours un *Sujet* qui était impliqué dans le processus de la connaissance et qu'il devait jouer un rôle actif. Mais la question des moyens, du chemin à suivre, pour connaître en général a été abordée par une série de mots, plus que par la définition de procédures concrètes.

On va s'intéresser d'abord aux réponses qui supposent l'action à accomplir pour un *Sujet* s'il veut connaître un *Objet*, une réalité donnée.

— **L'action du sujet qui veut connaître vers l'objet à connaître : S → O.**

(*Synthèse des réponses centrées sur l'action du sujet de la connaissance vers l'objet à connaître*)

Beaucoup de choses ont été dites par les participants sur ce que fait (ou devrait faire) **S** (le sujet de la connaissance), pour connaître **O** (l'objet à connaître).

— Plusieurs ont insisté sur la nécessité *d'entrer en contact* avec la réalité. Sous diverses formes. Certains parlent de *se confronter* avec la réalité, ce qui suggère l'idée *d'expérience* – directe ou

indirecte – et aussi de lutte, d’effort, l’idée que la connaissance d’une chose extérieure ne se donne pas de façon évidente à partir d’elle-même.

Il a été aussi parlé d’*observer*, d’examiner, décrire, faire des enquêtes, recueillir, collecter des données. Il y a l’ébauche d’une *méthode* visant à dépasser la simple mise en contact, au gré de l’expérience.

— L’idée d’*analyser* est aussi présente, et pose bien le versant actif de la connaissance : « décortiquer », et sur cette base classer, regrouper des données, chercher des relations, des liaisons, des contradictions, etc. Il y a peut-être là l’idée de *synthétiser* les données de l’analyse, voire de chercher les déterminations essentielles (les matrices) des choses de la réalité, pour les conceptualiser. Le rôle actif du sujet de la connaissance, de son activité rationnelle est ici signalé (mais cela peut sembler se faire spontanément sans qu’on mentionne le rôle de la raison, du raisonnement).

Le plus souvent il n’est pas précisé en quoi consiste vraiment le travail d’analyse et de synthèse, comment on procède (méthode).

— Quelques-uns cependant se préoccupent explicitement des outils, de la *méthode*, de la démarche à mettre en œuvre, c’est-à-dire des *moyens termes*, des médiations, qui permettent à un sujet de faire le travail d’analyse de l’objet, pour le connaître. Il est parlé de plan d’investigation, de construction, de formalisation, de vérification, de théorie, de cadres de pensée, de savoirs accumulés, etc. Des mots sont utilisés, mais on ne sait pas toujours si cela correspond à une idée précise de méthode ou de procédure.

Il est extrêmement rare que soit évoquée la nécessité d’appliquer des principes de la *raison*, de logique (formelle et/ou dialectique), ou des processus pour parvenir à penser les choses (induction, déduction, etc.), d’appliquer à l’objet à connaître des catégories de pensée (causalité, principe de non contradiction, etc.)

— Il est fait aussi mention de la *réflexion* consciente, ce qui souligne ici encore le caractère actif du sujet de la connaissance, mais sans préciser en quoi consiste le travail de réflexion consciente.

— Les difficultés, les obstacles que l’on rencontre dans le processus de connaissance sont rarement évoqués.

Ce qui conduit à interroger les notions de *raison*, *méthode*. [Dans une autre école on abordera des notions qui touchent à la logique (naturelle, formelle, dialectique), d’induction, déduction, analyse, synthèse, etc.

— *Notions : Raison, Méthode*

Raison : C’est une *faculté* propre à l’homme qui dépasse, sans les nier, les données des sens. C’est la faculté de juger, discerner, de poser des rapports, de combiner des notions, des propositions. L’usage “raisonné” [méthodique] de la raison est spécifique de l’homme et le distingue de l’animal.

Dans le détail, c’est la mise en œuvre d’un ensemble de principes logiques, de notions, de catégories.

La raison, en tant que “logique naturelle”, propre au genre humain, *est la même pour tous les hommes, contrairement à l’expérience, propre à chaque individu*. L’usage de la raison est donc indispensable pour que les connaissances ne restent pas limitées à ce qui peut se constituer sur la base d’expériences purement subjectives.

La mise en œuvre de catégories et procédures rationnelles, est un outil pour la connaissance, pour saisir la « raison des choses », c’est-à-dire leurs déterminations essentielles, “mettre en forme”, unifier les représentations, parvenir à les conceptualiser.

L’usage de la raison est indispensable dans le processus de la connaissance, en tant que la raison est une faculté supérieure qui permet de faire la *synthèse* des représentations de l’entendement, qui lui-même fait la synthèse des éléments sensibles.

Méthode : C’est le *chemin* à suivre pour parvenir à un certain résultat, la poursuite d’un effort pour atteindre un but. L’idée de chemin signifie que l’on s’engage dans une voie qu’on trace de façon raisonnée dans une direction donnée, et non au petit bonheur.

On suit une direction définissable (tracée à l’avance) et régulièrement suivie dans une opération de connaissance.

C'est aussi l'ensemble de procédures qui ordonnent la marche de la pensée, ou encore un programme réglant d'avance une suite d'opérations à accomplir, et signalant les errements à éviter.

Reprise des réponses données à la question : « Comment fait-on pour connaître la réalité ? »

On s'intéresse maintenant aux réponses qui ne partent pas du sujet de la connaissance, mais de l'objet à connaître.

— **Le mouvement qui va de l'Objet à connaître au Sujet qui cherche à connaître : $O \rightarrow S$**
(*Synthèse des réponses centrées qui vont de la chose à connaître au sujet de la connaissance*)

Il a été bien compris que ce qu'il y a à connaître c'est la réalité, les choses, et non de se "triturer" la cervelle à vide, en imaginant que les contenus des choses y seraient directement inscrits, soit parce qu'on estime qu'on est le plus intelligent, le plus génial, ou qu'on est directement inspiré par Dieu.

— Plusieurs réponses ont insisté sur le fait que la connaissance de l'objet n'est pas spontanément dans la tête du sujet (même s'il dispose de bonnes catégories de pensée), qu'il faut prendre comme point de départ de la réflexion un *contenu*, un objet. Cela est formulé par des remarques telles que : « il faut être *objectif* ». Ou encore « il faut être *matérialiste* ». Ce qui peut vouloir dire, qu'il faut chercher à penser l'objet en tant qu'il existe indépendamment de notre conscience. Mais le sens des formules, « il faut être objectif » ou « matérialiste » n'est pas forcément clair pour tous.

Dans le détail, il est indiqué : « il faut *partir de* l'objet, des choses réelles ». Ce qui peut être précisé ainsi : « Il faut partir de la réalité, *et non* de ce que l'on perçoit ou de ce que l'on ressent » (car cela impliquerait une certaine confusion entre sujet et objet de la connaissance). Ou : « il faut voir que la réalité est d'abord indépendante de nous, on ne peut donc la connaître immédiatement, sauf quelques apparences ». Ou encore : « il faut clairement distinguer la réalité de notre pensée, ce sont deux choses différentes », « chercher la vérité *de la chose* », la « logique de la chose », se la représenter, au-delà des perceptions immédiates. Il faut travailler à « chercher les *déterminations essentielles* » des choses, c'est-à-dire les *conceptualiser*.

Les limites de la connaissance sont abordées, en insistant surtout sur les limites des connaissances individuelles par rapport au développement général, historique des connaissances collectives. *La question des limites générales de la connaissance humaine n'est pas posée* explicitement. On va essayer de les analyser. Les limites dans le processus de la connaissance découlent — d'une part, du fait que la raison ne peut avoir, pré-inscrites dans la pensée, les choses qui sont extérieures à elles, — et d'autre part, du fait qu'on n'est pas non plus "dans les choses en elles-mêmes", que les choses n'ont pas la connaissance d'elles-mêmes et ne peuvent par conséquent nous transmettre magiquement cette connaissance.

Avant d'aborder les réponses qui ne semblent prendre en compte *que* le point de départ du processus de la connaissance (la réalité), on va s'interroger sur les différentes conceptions de la connaissance, en premier lieu la conception *matérialiste*, puis plus brièvement la conception *idéaliste*.

— **Notions : Matérialisme, Idéalisme**

Il existe deux grandes façons de poser la notion de matérialisme : Soit par rapport à la "matière", au sens des physiciens, la matière « matérielle », le matériau pourrait-on dire ; soit, par rapport à la théorie de la connaissance, qui a pour objet, comme on l'a vu, le rapport entre pensée et réalité. C'est cette deuxième conception du matérialisme qui est prise en compte dans le marxisme.

— Voyons d'abord le premier sens de *Matérialisme* au sens de la composition des choses, des êtres.

C'est une conception, celle d'Aristote notamment (2), selon laquelle la matière existe toujours dans des *formes* déterminées, et qui pose en corollaire qu'il n'existe pas de forme sans matière. Forme et matière étant toujours combinées dans les choses, les êtres.

Ici la *matière* est l'élément potentiel, indéterminé, c'est-à-dire n'ayant pas de réalité sans une forme donnée (qui lui donne sa détermination).

Matière, *materia* en latin, veut dire bois. On va prendre cet exemple pour comprendre le rapport entre matière et forme dans les choses, les êtres.

Dans un arbre (concret) il y a toujours une “substance” (du bois), et une forme spécifique, qui est celle de l’arbre. Il n’y a pas dans la réalité de matière bois “pure” (informe). C’est seulement dans la pensée que l’on peut séparer la matière et la forme des choses. Dans la composition des choses en bois, il y a une substance bois indéterminée (informe), et diverses formes concrètes pour ce matériau : la forme arbre, mais aussi la forme de choses construites, telles qu’une table, une chaise, un navire, etc. (Voir Pierre Aubenque, *Forme et matière chez Aristote*).

— Le deuxième sens qui nous intéresse pour la question d’aujourd’hui c’est le *Matérialisme* dans son rapport à la théorie de la connaissance.

On peut mentionner d’abord une conception fausement matérialiste, qui pose qu’il n’existerait qu’une seule substance des choses, des êtres, qui serait la matière “matérielle”, dont les idées ne seraient qu’une émanation. Ou encore qui imagine que les idées se réduisent à leur base matérielle dans le cerveau, sous forme de « réseaux pré-câblés » qui tiendraient lieu de pensée. Ce qui est purement idéaliste.

Le véritable matérialisme, en matière de théorie de la connaissance, est assez bien défini par Lénine dans son Introduction à *Matérialisme et empiriocriticisme*.

Le matérialisme, dans son rapport à la théorie de la connaissance, pose l’existence de deux plans (ou domaines) de la réalité : les choses, la matière (au sens de *tout ce qui est*), et, les idées, les représentations que les hommes s’en font.

La matière ici n’est pas limitée à la matière au sens physique (ou encore aux matériaux), c’est ce qui existe, dans son indépendance, hors des représentations que l’on peut en avoir [y compris ce que l’on pourrait nommer la “matière sociale” : les diverses déterminations de la réalité sociale, y compris les idées qui y ont été forgées].

Dans le cadre de la théorie de la connaissance, la matière ne signifie pas ce que l’on touche, qu’on voit, ou seulement ce qui dispose d’une substance qu’on peut saisir par les sens. Le mot *Matière*, dans le cadre de la théorie de la connaissance sert à désigner les choses, les différents aspects de la réalité, le monde, en eux-mêmes, dans leur extériorité par rapport à la conscience qu’on peut en avoir.

— Le plan de la matière est posé comme premier (ce qui ne veut pas dire unique). Mais il y a aussi le plan des idées en tant que représentation des choses, des phénomènes. Autrement dit, il faut que des choses, des réalités existent d’abord, pour qu’on puisse les penser. On ne peut penser que ce qui est (ou peut être).

— Le plan des idées concerne le domaine des représentations de différentes sortes de réalité. Ces représentations sont justes ou fausses, correspondent parfaitement ou non à la réalité, ce sont des “reflets” plus ou moins fidèles de ce qui est. Le mot reflet étant à prendre au sens de *réflexion* de la matière dans la pensée et non copie mentale jaillissant ou émanant directement des choses dans notre cerveau.

— **Idéalisme** : le mot est formé d’après Idée en grec *idea* : apparence, conception de l’esprit, image, forme.

La définition de l’idéalisme est plus difficile encore à donner que pour le matérialisme, car les deux sens : de quoi sont formées les choses selon l’idéalisme, et, qu’est-ce que l’idéalisme (selon la théorie de la connaissance), peuvent être encore davantage confondus que pour le matérialisme.

Dans l’idéalisme immatérialiste (tel celui de Berkeley) : il y a négation de la réalité de l’existence des choses matérielles, en dehors de nous. La vraie réalité serait dans les idées par opposition aux choses matérielles. La réalité, changeante et précaire, ne serait qu’une apparence.

Une autre forme plus générale de l’idéalisme, consiste à poser que l’idée est première, existant avant les choses et se réalisant en elles. Il n’y a pas ici négation de l’existence de deux plans distincts (idée des choses, et choses), ni, par conséquent, négation de la réalité extérieure, mais on imagine que les idées “s’incarnent” dans les choses.

Du point de vue de la théorie de la connaissance, l’idéalisme consiste à poser que les idées des choses sont premières, et non des représentations abstraites des choses elles-mêmes.

L'Idéalisme subjectif : ramène pour sa part toute la pensée à une pensée *individuelle (ou de groupe, de classe)*.

C'est peu différent du subjectivisme ou *solipsisme* : (*solus ipse*, seulement moi-même), qui pose comme une évidence absolue les contenus de pensée du sujet individuel (ou des subjectivités de groupe).

— Les différents moments du processus de la connaissance

Si l'on poursuit l'analyse des réponses à la question « Comment fait-on pour connaître la réalité ? », on peut essayer de dégager les différents moments du processus général de la connaissance, sur la base d'une conception matérialiste.

Plusieurs réponses, on l'a dit, insistent sur le fait que la connaissance de l'objet a pour point de départ la réalité. Mais certains ne font pas état du rôle actif du sujet de la connaissance à partir de ce point de départ. Tout se passe comme si la connaissance pouvait surgir directement des choses dans l'esprit, par les sensations, l'expérience, sans travail d'élaboration spécifique de la pensée, guidée par la raison.

Certes, on part bien des choses à connaître, des informations qu'elles pourraient donner par l'intermédiaire des sens. Et c'est un point important. Comme les partisans de la théorie de la connaissance d'Aristote l'indiquaient : « il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait *d'abord* été dans les sens ». Mais ce qui n'est qu'un point de départ de la connaissance peut sembler déboucher spontanément sur une véritable connaissance, une conceptualisation des choses. Ce que semble suggérer une expression chinoise que citait le dirigeant communiste Mao Zedong (ou Mao Tsé Toung) — à propos du passage de la sensation au concept — « Il suffit de froncer les sourcils et un stratagème vient à l'esprit ».

Bien qu'elle ne reflète probablement pas le fond de la pensée de ce dirigeant, cette formule pose problème.

Car on peut, à partir de cette formule, s'imaginer que les sens nous donnent des informations, qui vont au cerveau déjà structurées ou s'y organisant d'elles-mêmes en connaissance véritable, sans travail actif de la pensée du sujet, orientée par la raison.

On peut aussi imaginer que *l'expérience* fournirait directement la connaissance, sans élaboration pensée, sans méthode.

Certains imaginent lever la difficulté en parlant de « va-et-vient » entre expérience et connaissance, théorie et pratique, sans établir par quel travail propre de la pensée se construit la connaissance des choses, la théorie. Et surtout sans voir clairement en quoi consiste le moment propre de la théorie dans ce va-et-vient.

On peut aussi penser que la connaissance n'est utile que quand elle sert directement l'action, la pratique, qu'il ne faudrait pas viser la connaissance pour elle-même. Ce qui peut conduire à des impasses, notamment en matière politique, car on ne voit que ce qui sert immédiatement l'action, et non en quoi elle est ou non possible.

Ce qui conduit à s'interroger sur de nouvelles notions.

— Notions : donné, sensation, perception, conception, pratique, théorie, expérience.

Plusieurs ont parlé de *données*, de la nécessité de « recueillir des données ».

— *Le donné* comporte l'idée d'un don du sort, qui est précisément donné sans qu'on n'ait à intervenir. Le donné c'est ce qui est *immédiatement* présenté à la conscience (au sens passif) avant que la pensée n'en fasse une élaboration construite (3).

En relation avec le donné, il y a la *sensation*. La sensation, ce que l'on sent, est une donnée brute des sens en réaction à un stimulus. Ou, ce qui se donne immédiatement par les sens, sans élaboration par la pensée.

Exemple : la simple vision et le toucher d'une montre ne permet pas de savoir ce qu'est une montre pour quelqu'un qui n'en a jamais vu et n'en connaît pas l'usage.

On voit que la sensation, dans son caractère brut, est presque impossible à saisir dans sa pureté, car elle est presque toujours intégrée dans une perception.

A noter que la distinction entre le stimulus et la sensation n'est pas toujours nette pour la conscience (par exemple on peut dire « ça me pique », en mélangeant le stimulus et la sensation qu'il déclenche).

Les sens ne trompent pas, ils transmettent bien une réaction spontanée à un stimulus. Mais l'interprétation des données par le cerveau ou la conscience, peut être source d'erreurs, en mettant en relation des données qui ne sont pas systématiquement liées dans la réalité (contingentes ou fruit du hasard). C'est ce que signifie l'expression « chat échaudé craint l'eau froide ». Le chat n'a pas été trompé par ses sens : l'eau qui l'a ébouillanté était bien chaude, mais son cerveau a établi une relation entre eau et chaleur, qui est fortuite, occasionnelle, dans la réalité.

Sensualisme : Doctrine selon laquelle toute connaissance vient des sens *et d'eux seuls*.

Perception, percevoir : Il y a l'idée de saisir entièrement les données d'une chose. La perception est une *organisation* des sensations par la pensée, en les interprétant, ou les complétant, par des images, des souvenirs, des connaissances, des cadres de pensée, etc.

La distinction sujet /objet est ici claire.

Il y a intervention de cadres perceptifs de mise en relation, se fondant sur des rapports plus stables. Si l'on reprend l'exemple de la montre, on fait intervenir des cadres perceptifs déjà construits de ce que c'est qu'une montre, sa forme, son usage, qui guide l'interprétation des sensations.

Conception, Concevoir : Il y a l'idée de contenir en soi l'idée complète (unifiée) d'une chose. Concevoir est une opération de la pensée consistant à construire le *concept* d'une chose, dans ses déterminations essentielles, ses rapports internes, son unité.

Le travail de conceptualisation est le résultat de processus d'abstraction, car les déterminations essentielles qui forment les choses ne se présentent pas directement, immédiatement, dans les choses elles-mêmes, et ne peuvent en général pas être saisies par les sens, ni même par la simple perception.

Différence entre concept et idée générale d'une chose : On emploie parfois indifféremment les mots concept et idée générale. L'idée générale se limite à percevoir le général dans le particulier (par exemple voir qu'un peuplier, un sapin, un pommier, rentrent dans le genre, l'idée générale d'arbre). L'idée générale ne donne pas comme le concept, les déterminations essentielles de ce qui constitue, forme un arbre, au-delà de la diversité des apparences. Il vaut mieux réserver le mot concept à ce qui résulte du travail de conceptualisation qui donne les déterminations essentielles d'une chose.

Expérience : Idée d'éprouver, risquer.

Du point de vue du sujet, c'est l'exercice de facultés dans une relation à la réalité. Toutefois le *contenu* de l'expérience provient de l'extérieur par l'intermédiaire des sens.

Les facultés requises dans l'expérience ne sont pas spécifiques du genre humain, certains animaux peuvent développer des connaissances primaires sur la base de leur expérience. Dans l'expérience humaine, comme dans la perception, se mêlent toujours des éléments de connaissance.

L'expérience peut se borner à éprouver quelque chose, comme phénomène transitoire, elle peut aussi élargir le champ de notre connaissance de la réalité, mais ces éléments de connaissance sont limités aux phénomènes qui ont été mis en contact avec un individu donné.

A la différence de la raison et de ses règles, l'expérience est propre à chaque individu et peut être différente d'un individu à l'autre. Par conséquent, les éléments de connaissance qu'elle permet de développer *ne peuvent porter que sur le particulier et non sur le général*. Des éléments d'expérience peuvent cependant être communs, en matière sociale, pour les individus d'une même nation, d'une même classe. L'expérience n'en reste pas moins particulière et non générale.

A la différence de la pratique, l'expérience n'est pas nécessairement associée à une action, à un acte pour faire, transformer.

De plus, l'expérience n'est pas forcément intentionnelle, contrairement à *l'expérimentation* et à la pratique, qui posent des objectifs et des moyens pour connaître les déterminations des choses (aller au delà des apparences).

[A propos de l'expérience, il faut noter qu'il y a dans l'exposé une difficulté (qu'on ne résoudra pas), dans la mesure où l'on traite à la fois, sans les distinguer clairement, du processus *individuel* de la connaissance et du processus *général*. Si l'on s'intéresse au processus *général* de la connaissance, en considérant *le sujet abstrait, universel* de la connaissance, l'expérience est à considérer comme première phase indispensable de ce processus, phase qui permet la mise en contact avec les objets à connaître. L'expérience (directe ou indirecte) est ici posée dans son rôle, sa fonction, universelles, dans le processus général de la connaissance. Ce qui ne signifie pas qu'elle donne en tant que telle, une connaissance complète des choses (la phase de l'élaboration pensée est-elle aussi indispensable). Dans sa fonction universelle, l'expérience peut cependant être posée aussi comme un *lieu de vérification* des connaissances, où peut se réaliser un accord entre les hommes (pourvus qu'ils soient sains d'esprit !).]

Pratique : (du grec *praktikon* : idée de faire). La pratique est l'exercice d'une activité *volontaire* (au sens d'intentionnelle), visant à la *transformation* de ce qui nous entoure. C'est donc une activité *en fonction d'un objectif*, préalablement posé (en idée), en fonction de connaissances (et de l'usage de la raison), posant des moyens pour atteindre l'objectif désigné. L'exemple en est le travail humain, tel que le théorise Marx dans *le Capital*.

La pratique n'est donc pas une simple confrontation spontanée, non réfléchie, avec des données immédiates de la réalité. Un praticien est un homme qui appuie son action sur une connaissance élaborée, des données théoriques, des objectifs déterminés.

Théorie Le mot est en relation avec la racine grecque *theatrom* (théâtre). Il ne s'agit pas ici de transformer, mais de contempler, regarder, dresser un tableau synthétique des choses, donnant les moyens le cas échéant de guider l'action.

La théorie se positionne dans le registre de la *conception*. C'est une construction spéculative de l'esprit, établissant des relations, rattachant des conséquences à des principes, une conception méthodique, systématique, visant à la connaissance profonde des choses, ou une large synthèse se proposant d'expliquer un grand nombre de phénomènes.

A noter que toutes les connaissances ne sont pas d'ordre théorique.

On va reprendre le fil de l'exposé en s'intéressant aux deux pôles dans le processus de la connaissance.

— Les deux pôles dans le processus de la connaissance

On a vu, au travers des réponses données par les participants, que le processus de la connaissance réclamait un Sujet actif, et qu'il devait tenir compte de deux sources, ou plutôt deux pôles, pour élaborer des connaissances : les données des choses à connaître (les contenus), et, le travail de la pensée avec usage de la raison, raisonnements (la mise en forme des idées sur les choses).

Bien que dans les réponses aux questions, on se soit centré sur le comment, plus que sur cette question des deux pôles dans le processus de la connaissance, personne ne semble imaginer que la pensée, ou la raison, possèdent toutes faites la connaissance du *contenu* des choses, qu'il y aurait un savoir inné. Il peut cependant arriver que l'on fasse comme si tout devait se trouver déjà dans notre cerveau, sans travail de la pensée, que ce serait un signe de notre intelligence, et que celle-ci serait innée. Inversement certains peuvent penser que si l'on ne sait pas, ou qu'on se trompe, c'est qu'on est stupide.

Dans tous les cas, on néglige : soit le point de départ de la connaissance, soit le fait que la connaissance résulte d'une élaboration, d'un travail spécifique, de la pensée, guidée par la raison, avec des méthodes, des outils. Il y a différentes façons d'évacuer la nécessité de ce travail pour progresser dans la connaissance : soit on pense que la matière agit sur nos sens et que l'idée va jaillir d'elle-même, soit on pense que le ciel, Dieu, nous révèlent directement dans le cerveau les idées des choses, ou encore que l'on est tellement génial qu'on a l'idée des choses en nous-mêmes.

Si l'on reprend maintenant l'ensemble des réponses à la question : « comment fait-on pour connaître la réalité », on voit que les deux points de départ, de nature et de rôle différents, ont bien été posés : le sujet de la connaissance, et, la réalité à connaître, Ils se présentent tous deux comme nécessaires dans le processus de la connaissance. Mais sans toujours voir la relation entre les deux et le rôle différent des deux pôles.

Le point de départ est dans la réalité à connaître, dans l'Objet, car c'est là que se trouve le contenu sur lequel la pensée peut s'exercer. C'est un pôle passif, mais indispensable. Les sensations, l'expérience, permettent d'entrer en contact avec les choses à connaître, directement ou indirectement, pour un individu donné ou pour l'homme en général.

Le pôle actif n'en reste pas moins du côté du Sujet de la connaissance. Ce qui veut dire que la connaissance est toujours connaissance humaine. Si l'on excepte Dieu, il n'y a pas à proprement parler d'autre connaissances que les connaissances humaines (la réalité, les choses ne se pensent pas elles-mêmes). Enfin, il faut comprendre que pour que le sujet puisse penser les choses, il a besoin de faire agir sa raison, il a besoin de méthode, d'outils, pour appréhender la réalité, les déterminations essentielles des choses que les apparences ne révèlent pas.

[Pour avoir une idée générale de la Méthode qu'applique Marx, on peut se référer à « La méthode de l'économie politique », dans son *Introduction à la critique de l'économie politique* (1857) (4)].

Donc, premier écueil, penser que les sens, l'expérience, donnent *directement* la connaissance. C'est la doctrine *empiriste*. Mais il existe un écueil contraire, penser que l'usage de la raison suffit pour connaître les choses. Bien que dans les réponses aux questions, cela n'apparaisse pas en tant que tel, on abordera ainsi le problème des doctrines qui imaginent que la raison possède en elle toutes les données de la connaissance, sans avoir besoin de sa confrontation aux choses, et qui imaginent que les sens nous trompent nécessairement. A propos de ces doctrines qui récusent le point de départ des connaissances, on parlera moins d'idéalisme que de *rationalisme dogmatique*.

— Premier écueil *l'Empirisme* : C'est une conception de la connaissance qui nie l'existence de principes de connaissance distincts de l'expérience, ou qui n'admet pas que la pensée, la raison, aient des lois propres, différant de celles de choses connues. En conséquence, on fait reposer la connaissance sur l'expérience seule.

— Deuxième écueil, le *Rationalisme (dogmatique)* qui imagine que toute connaissance certaine vient de principes irrécusables, évidents, de la raison, dont elle est la conséquence nécessaire, et que la *connaissance vient de ces principes rationnels, et d'eux seuls*. Et, qu'en conséquence, les sens, mais aussi dans une certaine mesure l'expérience, ne peuvent que nous entraîner dans l'erreur.

Pour que le processus de la connaissance puisse se développer, il faut donc lutter sur deux fronts :

— Ne pas penser que toutes les connaissances viennent déjà construites dans la pensée par les sens, l'expérience. Ou encore imaginer qu'on peut développer des connaissances sans respecter les règles du raisonnement. Ou chercher dans les profondeurs secrètes une vérité des choses qui serait directement révélée. Sans qu'il y ait besoin de cadres, de formes, de raisonnements pour penser le contenu des choses.

— Ne pas penser qu'on a la connaissance des choses déjà "pré-formée" dans la tête, ou que l'usage de la raison suffit pour connaître les choses de la réalité. Confondre les idées et l'ordre réel des choses. Imaginer qu'il est possible de faire dériver à l'infini un concept à partir d'autres concepts, uniquement par déduction, sans contenu nouveau tiré de l'expérience.

L'usage de la raison est indispensable pour connaître, mais on doit voir ses limites, elle ne donne que les cadres, que les formes de la connaissance, et a besoin de contenus à penser. Les contenus des concepts ne peuvent être tirés que de l'expérience, grâce à la faculté de penser qui permet de transformer une représentation sensible en un objet de connaissance.

Si les *intuitions sensibles, sans cadre* pour les penser, sont *aveugles*, la *raison pure, spéculative, sans contenu, est vide*.

Les données des sens, ce qui apparaît au sujet, sont la cause initiale du processus de la connaissance. Mais la sensibilité ne livre des contenus que sous forme d'un magma confus.

Il faut que la raison (et ses règles) donne des cadres de pensée universels pour penser le contenu des choses. Le sujet de la connaissance peut alors se rapporter à la chose à connaître, dans sa logique propre, hors des impressions immédiates données dans les sensations. Les concepts sont des produits de l'intellect qui correspondent à la logique interne des choses, et non pas aux sensations que suscitent ces choses en nous.

Il faut donc considérer les deux pôles dans le processus de la connaissance, qui relèvent de principes distincts : la sensibilité, et, la raison. Considérées isolément ces deux sources ne permettent

pas le développement du processus. C'est le sujet de la connaissance qui effectue la mise en relation entre des contenus et les cadres qui permettent de les penser.

Très souvent en politique, on oscille d'un pôle à l'autre, sans se préoccuper de connaître la réalité et son devenir possible, et sans se préoccuper de disposer d'une méthode pour dégager les données essentielles (historiques et sociales) de cette réalité.

SCHEMA RECAPITULATIF

Le rôle de la pensée pour mettre en relation les deux "sources" de la connaissance

— *S'orienter dans la pensée*

Comment s'opère précisément la mise en relation entre les deux pôles dans le processus de la connaissance. C'est une nouvelle question, assez complexe, et il faudrait une autre école pour l'aborder. On s'arrêtera au seuil de cette nouvelle difficulté.

Retenons pour l'instant que le processus s'effectue en général plus ou moins bien, sans qu'on en ait posé consciemment tous les termes. La pensée, ou l'entendement, est le lieu où s'opère la synthèse, dans la mesure où la pensée *s'oriente* par la raison, le raisonnement. Qu'est-ce en effet que s'orienter dans la pensée : *c'est faire usage de la raison*.

Quand on emploie des mots tels que *quoi, pourquoi, or, donc, par conséquent, pareil, contraire, principal, subordonné*, etc., on mobilise le raisonnement. Le problème est qu'on le fait sans vraiment réfléchir, et qu'on ne vérifie pas toujours la logique des enchaînements de la pensée, sa cohérence.

On peut imaginer que "penser" se réduit à enchaîner les idées qui viennent dans la tête, et non à faire usage d'un raisonnement suivi, sur des contenus déterminés. Il arrive alors que, comme pour une intervention orale non préparée, la pensée tourne en rond, ou qu'elle oublie même l'objet qu'elle était censée éclairer. Le travail directement sur ordinateur, quand on n'a pas fait de plan et de brouillons d'abord, n'arrange pas toujours les choses.

A propos des brouillons, un point mérite d'être signalé. Quand on essaie de réfléchir à un contenu, le fait en quelque sorte de poser de premières notations sur un papier, nous permet de bien distinguer entre le sujet de la connaissance et l'objet à connaître, puisqu'on a, en quelque sorte, *posé cet objet devant* nous. Dans le brouillon, cet objet, comme la réalité, se présente alors comme extérieur à nous, dans son aspect encore chaotique, ensemble de données confuses. On peut alors, en l'examinant comme un objet extérieur, mieux faire agir sa pensée, mobiliser le raisonnement pour évaluer la cohérence du propos, comme si l'on étudiait le texte de quelqu'un d'autre, en essayant de voir sa cohérence, les manques logiques, etc.

— *Quelques remarques après les exposés des participants*

Lors de la première journée de l'école, il était demandé aux participants d'essayer de synthétiser ce qu'ils avaient retenu de l'ensemble de l'exposé.

Tous les exposés ont mis en avant un ou plusieurs points essentiels. Ils ont aussi fait ressortir certains problèmes, liés à des difficultés de compréhension ou à des manques, des apories de l'exposé lui-même.

Le plan a ainsi pu prêter à confusion, dans la mesure où des sous-parties, centrées sur les différents aspects des réponses données aux questions, pouvaient faire penser qu'il y avait deux "protagonistes" (quasi sujets) dans le processus de la connaissance (le Sujet et l'Objet).

Ce qui pouvait conduire à ne pas voir qu'il n'y a *qu'un seul* sujet qui élabore la connaissance, en tenant compte des deux "pôles" et de leurs positionnements respectifs : d'un côté matériau primaire de la connaissance, et, de l'autre, mise en forme pensée de ce matériau. (L'objet à connaître ne peut être un Sujet au sens actif du terme.)

Le Sujet de la connaissance est central dans le processus.

Il n'y a pas de nuage tout élaboré de la connaissance descendu du ciel. Il n'y a pas de brouillard de la connaissance venant de la terre (ou de la matière), qui monte en nous, tout élaboré.

La connaissance *s'élabore*, et pour qu'il y ait élaboration, il faut un Sujet qui ait la faculté de connaître. Donc il faut :

- un sujet de la connaissance, en tant qu'être *capable de raison*
- un sujet qui élabore, donc *actif*
- un sujet qui pose bien ce qu'est la connaissance, donc qui *distingue* entre sujet de la connaissance et objet à connaître (la chose à connaître reste devant lui, non en lui)
- que ce sujet soit matérialiste ou idéaliste (*), l'important est qu'il maintienne toujours claire la distinction sujet-objet,
- ensuite, pour l'ensemble du processus, voir le schéma provisoire.

(*) La question du matérialisme et de l'idéalisme par rapport à la possibilité de connaître la réalité est parfois tranchée de façon trop catégorique. La question première est de bien distinguer sujet et objet de la connaissance. C'est vrai pour le matérialiste à condition qu'il ne croie pas que la matière pense en lui. C'est vrai pour l'idéaliste, même s'il imagine que la pensée de la réalité préexiste à la réalité. Prenons un idéaliste qui pense que Dieu a d'abord eu l'idée des choses, des lois de la nature, et qu'il a ensuite "réalisé" ses idées dans l'Univers. Cela empêche-t-il un tel idéaliste de chercher à connaître les lois de la nature, même s'il imagine que ce sont des lois divines ? Le processus de la connaissance en revanche ne peut pas s'élaborer correctement, si l'on pense en subjectiviste, ou solipsiste, si l'on ne fait pas la distinction entre sujet de la connaissance et objet à connaître, qu'on pense que le "ressenti" suffit à faire une connaissance.

(1) *Connaître* peut être mis en relation avec le terme *notion* (même racine en latin), si l'on saisit bien la distinction entre sujet de la connaissance et objet de la connaissance (notion de *quelque chose*).

(2) Précisons qu'Aristote est également matérialiste pour ce qui touche à la théorie de la connaissance (après avoir été plus ou moins idéaliste à l'école platonicienne).

(3) En ce sens, il n'y a pas, à proprement parler, de « données de l'expérience » ou de « données de la pratique », (expérience et pratique étant toujours pour partie construites). Mais l'expérience et la pratique, en mettant en relation avec les choses, permettent de « recevoir », voire « recueillir » volontairement des données.

(4) Comment on passe d'un « concret réel » (représentation chaotique, syncrétique du tout) à un « concret pensé » (reproduction en pensée, au moyen de ses déterminations abstraites), au moyen d'une démarche, méthode (qui réduit la plénitude chaotique de la représentation à une détermination abstraite, reproduire le concret par voie de la pensée par ses déterminations abstraites).

III — S’orienter en fonction du Bien, du Juste

En préalable à l’exposé, des questions préparatoires pour les participants :

— **Comment fait-on pour savoir ce qui est juste ?**

— En général (dans la vie individuelle) ?

— En matière politique (pour savoir ce qui est juste pour la société, pour le bien commun) ?

Noter comment chacun procède effectivement quand il est confronté à ces questions (chercher des exemples).

Eventuellement, se demander comment il faudrait procéder pour mieux savoir ce qui est juste (dans l’immédiat et dans l’histoire).

Réfléchir aux difficultés personnelles rencontrées pour répondre à ces questions.

PLAN

— Analyse de la question

— Qu’est-ce que le juste ?

Notions : *Morale, Utilité, Bonheur, Juste, Bien, Raison (morale) pratique*

— Comment savoir ce qui est juste ?

Notions : *Liberté, Volonté, Bonne volonté, Mauvaise volonté*

— L’orientation vers le juste et la liberté humaine

— Comment poser ce qui est juste pour la société ?

Notions : *Intérêt, Intérêt général, Intérêts particuliers, Bien commun, Volonté générale*

— Le postulat d’un possible progrès de l’humanité et de l’homme

— Le contenu du juste pour la société : partir des intérêts ou du “Bien” ?

— Quelques commentaires après les exposés des participants

La question posée le second jour n’est pas de même nature que celle posée le premier jour.

On a abordé un des grands problèmes de la philosophie, celui de la connaissance de la réalité, et comment est-elle possible. Il s’agit maintenant d’aborder un autre grand problème de la philosophie, — de la philosophie morale et politique — et qui concerne l’orientation de la pratique humaine, la direction de l’action, plus spécialement par rapport à ce qui peut être considéré comme quelque chose qui serait « juste en soi ». Comment s’orienter non plus dans la connaissance de la réalité, mais par rapport à ce qui peut être considéré comme “juste”, le plus universellement juste.

— **Analyse de la question.**

La question était : « Comment peut-on savoir ce qui est juste ? » [toujours ici dans le domaine social et politique].

Si on analyse l’énoncé de cette deuxième question, on peut constater qu’il y a toujours un problème mais que celui-ci est différent du précédent. Il ne s’agit plus de chercher à savoir comment on peut connaître la *réalité* extérieure, en posant correctement le rapport entre le sujet de la connaissance et son objet : la réalité objective à connaître, mais de savoir ce que les hommes peuvent considérer comme juste dans leurs actes.

Il faut donc ici s’interroger sur la notion de *juste*, et le fait qu’on ne fasse pas mention de la réalité dans cette question, signale qu’il n’y a rien dans les choses elles-mêmes qui puissent nous indiquer ce qui est juste, juste *du point de vue humain*. La définition du juste et le juste ne se trouvent pas en tant que tels dans la réalité. On peut poser que le contenu du juste, ce serait par exemple l’égalité, alors que l’égalité n’existe pas nécessairement dans la réalité.

Où chercher alors le juste ? Est-il comme la réalité, extérieur, indépendant de la conscience qu’on peut en avoir ?

On a vu qu’il existait des difficultés, des limites dans le processus de la connaissance de la réalité, extérieure à nous. Le problème est différent pour le juste. La question se rapporte aujourd’hui à une

autre faculté humaine : celle qui permet de savoir ou de reconnaître le juste de l'injuste, mais aussi ce qui est bien, de distinguer le bien du mal.

Avant d'analyser les réponses aux questions, on va poser tout de suite que cette faculté humaine, la conscience du bien, et du juste, n'est pas extérieure aux hommes, même quand ils agissent de façon injuste. Le juste n'est pas à chercher hors de nous, mais dans la conscience.

Qu'est-ce que ce qui est juste, qu'est-ce qui est bien ? Pour simplifier, on va poser ici comme équivalentes les notions de bien et de juste, bien qu'il existe des distinctions entre les deux notions

Un d'entre vous s'est posé la question : cette question concerne-t-elle la connaissance ou la morale ?

On verra que la question concerne la morale, mais aussi d'une certaine façon la raison, bien que l'usage de la raison ne porte pas ici sur l'analyse d'un objet extérieur à nous.

— Qu'est-ce que le juste ?

On va examiner les réponses qui ont été données à la question.

Il faut noter que la différence entre la question de la première journée et celle d'aujourd'hui, le fait qu'il s'agisse d'un problème différent, a été parfois difficile à saisir.

Plusieurs catégories de réponse ont été données à propos de la définition du juste. On pourra discuter de la validité de ces réponses.

— Ce qui est juste a pu être identifié avec ce qui est *utile*, l'idée « d'ajustement » entre l'objectif que l'on vise, les moyens utilisés, « le résultat obtenu ». C'est un des sens possibles du mot juste, mais qui ne concerne pas vraiment le problème posé aujourd'hui.

Identifier le juste et l'utile renvoie à une conception utilitariste du monde et de la politique, centrée sur des volontés et intérêts subjectifs, ce que l'on veut, ce qui nous satisfait : comment réussir à obtenir ce que l'on veut, que ce soit juste, bien, ou non. Dans les réponses données, les moyens envisagés pour réaliser l'utile restent associés à la question de la connaissance de la réalité : « analyser, connaître », « se confronter à la réalité », etc. Ce qui est juste n'est pas conçu comme relevant du domaine du bien, mais comme relevant du domaine du possible, que ce possible soit juste ou non.

Exemple : des groupements politiques fascistes peuvent penser que ce qui est juste (de leur point de vue), c'est d'arriver à prendre le pouvoir, détruire tous ceux qui s'opposent à eux. Pour cela, ils peuvent chercher à connaître la situation et les opinions des gens, afin de parvenir à un but, qu'on ne considère pas en général comme juste dans un monde civilisé.

— Ce type de conception, identifiant le juste et l'utile, peut être rapproché d'un autre, qui considère la relation entre les hommes uniquement d'un *point de vue pragmatique*. On ne se préoccupe pas d'abord de définir ce que l'on estime juste en soi, mais ce qui permet des relations vivables entre les hommes, même si cela ne permet pas vraiment de réaliser le bien commun : on pose par exemple la nécessité de « ne pas empiéter sur la liberté des autres ». On peut comprendre le juste ainsi, mais ce n'est pas le problème du juste en lui-même, tel qu'on va essayer de le poser. (A noter que le régime capitaliste peut prétendre définir une société de "liberté" où il est interdit d'empiéter sur la liberté d'autrui.)

— Certaines réponses identifient aussi le juste avec *le bonheur* : réaliser pour un individu, pour un groupe, voire une classe sociale, « ce que l'on souhaite », « ce que l'on désire », « chercher à bien vivre », et éventuellement à bien vivre ensemble, sans se préoccuper d'abord de ce qui est juste en soi, bien, dans son principe.

Or, le bonheur et le juste peuvent parfois coïncider, mais pas nécessairement.

Ces façons de concevoir le juste, comme utile ou comme équivalent au bonheur, ne posent pas qu'il existe un bien *en soi*, "objectif" pourrait-on dire. La définition du juste dépend ici de positions subjectives, ce que chacun estime être utile (pour lui ou pour son groupe, sa classe sociale), ce que chacun juge possible de réaliser, le bonheur que chacun espère.

— Enfin pour la majorité, le juste a été identifié à ce qui est « ce qui est *bien* », « ce qui est *droit* », « ce qui est *moral* », etc. En quelque sorte à quelque chose *d'universel*, qui ne serait pas juste seulement pour certains individus ou groupes. C'est le problème posé par la question d'aujourd'hui.

Car, même quand on élude le bien, on peut postuler que le juste et le bien sont en leur principe valables pour tous les hommes. « Le bien est toujours le bien, même si personne n'est bon », dit Kant.

Dans les réponses, cette conception du juste se présente sous deux aspects, pas forcément contradictoires.

— Ou bien on pose que la morale, la conscience du bien et du mal, serait quelque chose qui viendrait de toutes pièces de l'extérieur des sujets, qui serait inculqué, ou plus ou moins imposé, par l'éducation, les normes sociales, les règles morales, du devoir, du droit. Dans ce cas les hommes semblent considérés comme étant toujours des mineurs, non responsables de leurs choix moraux, ayant besoin d'une tutelle.

— Ou bien, on pense qu'il y aurait en chaque homme la faculté de distinguer le bien du mal, qu'on agisse ensuite, ou non, selon son devoir. Les sujets humains sont dans ce cas considérés comme étant capables de devenir majeurs, responsables de leurs actes. Certains ont parlé en ce sens de l'existence en l'homme d'une *conscience morale*. Que l'individu "écoute" ou "n'écoute pas" cette conscience, il serait capable de discerner entre le bien et le mal, entre ce qui est juste et ce qui est injuste. L'éducation, la religion, les lois seraient utiles, mais elles ne feraient qu'aider à mieux reconnaître le bien, le juste. Ce que certains ont appelé : « le sens de la justice », ou « rester droit ».

— Il a aussi été précisé qu'il s'agissait là d'une faculté propre à l'homme, en relation avec « ce qui ressort de la *liberté humaine* ». Chacun aurait la liberté de s'orienter vers le bien, ou de s'y refuser, en toute connaissance de cause. Ce qu'on appelle aussi le *libre-arbitre*.

— Enfin, pour tous ceux qui pensent que chaque homme est capable de discerner le bien du mal, le juste de l'injuste, et que le bien et le juste ont une qualité objective, on en conclut que les principes fondamentaux du bien, du juste, sont plus ou moins universels, et non liés aux inclinaisons subjectives de tel ou tel individu (ou catégorie sociale).

Dans les réponses à la deuxième partie de la question, on trouve aussi des essais pour définir le contenu de ce qui est juste *en soi* (sans conditions), pour les hommes et pour la société, c'est-à-dire pour le bien commun. Ce qui est juste se définirait par des contenus universels : « faire aller vers le progrès », vers « une meilleure société », « satisfaire les besoins sociaux », « émanciper », avec un accent particulier porté sur *l'égalité* : « égalité des conditions », « que chacun contribue au bien de la société ».

— Sur la base de ce principe universel de discernement du bien et du juste, signe et manifestation de la liberté humaine, il y aurait possibilité de s'élever aux plus hautes potentialités contenues dans l'humanité. Les participants ont parlé d'être ou de devenir « vraiment humain », de « sortir de l'animalité », « de la sauvagerie », « de l'état de nature » (au sens de jungle), « de la barbarie ». Ou bien on a mis en avant la « conscience morale », le « sens du juste », en relation avec « l'émancipation des hommes », leur possibilité de « s'élever, progresser ».

On va reprendre l'exposé après l'analyse de quelques notions.

— *Analyse de Notions : Utilité, Bonheur, Juste, Bien, Morale, Raison (morale) pratique.*

La *Morale* : c'est ce qui concerne les mœurs humaines, c'est-à-dire la conduite, les habitudes, les usages, les actions, d'un ensemble d'hommes.

Cela s'applique aux règles de conduite des hommes, et à leur orientation (en principe vers le bien).

La "personne morale" en droit, c'est une *personne responsable*, susceptible de discerner le bien du mal, savoir orienter son action en fonction de cette *faculté de discernement*.

Selon les doctrines, la morale serait variable selon les sociétés, les conditions (il y aurait plusieurs "morales"), ou, au contraire, la morale serait "inconditionnée", les grands principes moraux poseraient dans toutes les civilisations à peu près les mêmes obligations. Il y aurait une universalité de la morale, qui correspondrait à une sortie de l'animalité, de la sauvagerie.

Juste. Ce qui est *juste* peut être compris comme ce qui est conforme au droit (*jus* ou *ius* : c'est le droit en latin).

Mais la *Justicia* chez les Romains est précisément la science du *bon* et de l'*égal* (*ars bona et æqui*).

Donc le juste porte l'idée de bon et égal à tous (voir l'idée d'égalité, d'équitable dans l'expression *ex-aequo*). Le juste s'oppose à l'injuste, l'inéquitable, et dans une certaine mesure à l'inégal, et aussi à ce qui est mauvais.

En français il y a aussi l'idée de ce qui est "droit" : agir selon des principes, rectitude, honnêteté.

« Enfants, on était pas riches, mais on a tous poussé droit »

L'idée de *juste en soi, universel*, s'oppose à la subjectivité, l'égoïsme.

Le **Bien** est une notion qui relève de la morale, mais on sait qu'elle est aussi présente dans le domaine politique avec l'idée de *bien commun*. Le bien ne pose pas forcément l'idée d'égalité, d'équitable.

Dans la conception morale : le bien c'est le devoir, ce qu'on doit faire, non par contrainte, mais par choix, par liberté, "bonne volonté".

Le moyen objectif de reconnaître le bien, c'est ce qui peut être posé comme valant pour tous les hommes (universalité).

(Pour la conception utilitaire, le bien se limite à ce qui est utile à un but particulier donné, pour des groupes particuliers, qu'il soit juste ou non).

L'Utilité : ce qui a sa valeur par rapport à un but particulier à atteindre, et le plus souvent, ce qui sert à la vie, au bonheur, à l'intérêt, plutôt qu'à la vérité, au bien, à la justice.

Le **Bonheur** peut être posé comme la chance pour un individu ou la satisfaction de nos désirs ou de toutes nos *inclinations*, avec l'idée d'une certaine stabilité, par rapport au plaisir. Le bonheur dépend ici des attentes, des aspirations qui peuvent varier selon les individus, les subjectivités. Toutefois si l'inclination au bien domine chez un individu, alors le bonheur peut coïncider avec le bien, le juste (se présenter comme universel).

Le bonheur est distinct des notions de plaisir ou de joie qui sont passagers.

Raison pratique (et raison morale pratique) : La raison pratique se rapporte à l'action humaine, à ce qui est possible par liberté ou *volonté* libre. La *pratique* est une action en vue de la réalisation d'un objectif, qu'on se représente d'abord en pensée (de même qu'on se représente les moyens qui permettent d'atteindre cet objectif).

— La raison pratique (au sens pragmatique) peut s'appliquer à des opérations dans un registre "technique" (cf. le travail humain) : un but spécifique étant voulu, il faut *adapter* des moyens convenant à sa réalisation, dans des *conditions* données. On n'est pas dans le domaine de la morale, mais de la visée utile (voir l'adage : « qui veut la fin veut les moyens »). Dans ce cadre "technique", "utile", la raison pratique est subordonnée aux conditions de l'expérience (directe ou indirecte). La raison pratique, seulement pragmatique, a tendance à se poser comme seule possible, sans prise en compte de la question du bien.

— La **raison pratique (morale)** ne se détermine pas en fonction de buts particuliers, elle obéit à la *forme* de la loi morale, qui est l'universalité. Dans son versant "moral", la raison pratique s'applique dans le registre de l'orientation de l'action vers le juste. Etant "inconditionnée", elle n'obéit pas à des conditions particulières (1), mais à la loi morale, de forme universelle. Elle ne peut donc "errer" (Voir en ce sens chez Rousseau, l'idée que la *volonté générale* ne peut errer — c'est-à-dire se tromper).

En politique l'application de la raison pratique peut relever de ces deux ordres (pragmatique et moral).

— Comment savoir ce qui est juste ?

A propos de la définition du juste, on a vu qu'il était préférable de distinguer entre ce qui est seulement utile, centré sur l'intérêt, l'avantageux (pour des individus ou des groupes particuliers), et, ce qui est juste en soi, valable universellement. Indépendamment de cette question de définition du juste, plusieurs autres problèmes ont été signalés dans les réponses des participants :

— Quelle relation établir entre la connaissance de la réalité et de ce qui est juste, et entre le possible et le juste ? Et regroupant les questions du vrai, du juste et du possible, plusieurs se demandent comment peut-on *réaliser* ce qui est juste, dans quelles conditions ?

— La capacité à s’orienter vers le bien dépend-elle du type de société dans laquelle on vit ou bien est-elle toujours présente chez tout homme, au moins à l’état de virtualité ?

— Et enfin, d’où viennent les principes du juste, du bien et du bien commun ?

— Comment le dégager ?

On ne pourra s’intéresser à toutes ces questions, on va déjà essayer de mieux cerner la question : comment savoir ce qui est juste ?

Il faut d’abord rappeler que la connaissance de la réalité, et, la morale (juger du bien et du mal, et orienter son action), relèvent de deux domaines distincts. Savoir en quoi consiste le bien ne dépend pas d’abord de la confrontation avec la réalité extérieure, même si les conditions de la réalité jouent leur rôle, pour percevoir ce qu’est la justice ou l’injustice.

Savoir en quoi consiste le bien ne dépend pas non plus de la raison pure (spéculative). On peut très bien faire des raisonnements impeccables pour justifier de mauvaises inclinations. La capacité à discerner le bien serait plutôt à considérer comme un “donné intérieur” pour les hommes. L’intuition suffirait à distinguer le bien du mal. Ce qui ne veut pas dire que la capacité d’orientation, savoir ce qui est juste, serait innée, mais que chaque homme, aidé par l’éducation, la raison naturelle, pourrait discerner en lui, par lui-même, entre le bien et le mal, le juste et l’injuste (du point de vue de l’universalité). Les catégories morales existeraient a priori dans la raison pratique, ici en tant que raison morale. A priori, ici encore, ne signifiant pas inné, mais ce que chaque homme, aidé par le rôle régulateur de la raison et par l’éducation, pourrait discerner en lui, pour régler sa conduite.

De la sorte, savoir s’orienter vers le bien, ce qui est juste, ne présenterait pas les mêmes difficultés que pour la connaissance de la réalité extérieure. D’une part, parce que la conscience morale ne serait pas extérieure aux hommes, indépendante de nous. D’autre part parce que la raison (morale) pratique, qui porte sur le jugement moral, serait accessible à tout homme. L’entendement humain pourrait accéder au savoir de l’action juste, même en l’absence de connaissances et de capacités rationnelles pleinement développées.

C’est un peu ce que Rousseau veut dire quand il pose que la capacité à s’orienter (vers le bien) est présente en tout homme, notamment dans le peuple, les individus composant le peuple, même si leur raison, au sens spéculatif du mot, n’est pas aussi développée que chez ceux qui les gouvernent.

« Lors même que votre raison est supérieure à la nôtre, ce n’est pas dire qu’elle doive nous servir de loi. Chacun a assez de raison pour se conduire lui-même ».

[Ce qui ne signifie pas qu’il faille refuser d’obéir aux lois, surtout quand elles sont l’expression de la volonté générale. Mais c’est une autre question qu’on ne peut traiter ici.]

La raison morale pratique en nous servirait de *boussole* pour s’orienter, ce qui ne veut pas dire qu’on aille toujours dans le sens du devoir. On peut très bien avoir une idée de ce qui est juste et, comme le dit Rousseau, « éluder le bien » qu’on est capable de voir.

Les critères permettant de juger de l’action juste.

C’est sans doute Kant qui a le mieux dégagé des critères aidant à guider l’action vers le bien, ce que l’on peut nommer son devoir.

Puisque la capacité à distinguer ce qui est bien existe potentiellement en tout homme, il ne peut y avoir trente-six sortes de bien, liées à des inclinaisons subjectives. Le bien peut se déterminer en relation avec un principe universel, que tout homme est apte à reconnaître. Le bien pourrait se définir comme: *ce qui est voulu par une volonté individuelle qui se détermine selon une loi universelle*. Ce qui donne les maximes (2) suivantes pour s’orienter :

« *Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d’une législation universelle.* »

On peut chacun chercher à partir de différents problèmes en quoi cela peut aider à discerner ce qui est juste. Par exemple, on ne peut pas poser comme principe universel, une maxime telle que : « ce qui est hors de ma communauté doit être exterminé » (mais il existe des maximes non universalisables plus subtiles, qui peuvent même se poser en apparence à partir de principes égalitaires).

Autre maxime : « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans celle d'autrui, toujours seulement comme une fin et jamais comme un moyen.* ».

On voit là que cette maxime s'oppose à l'exploitation de l'homme par l'homme, qui suppose l'utilisation de l'homme comme moyen.

On peut enfreindre le devoir, les impératifs moraux, mais ces infractions ne peuvent alors être conformes à la loi morale et à la conscience morale, ou vraiment libre.

Ce qui conduit à s'interroger sur d'autres notions *Liberté, Volonté*.

— Notions : *Liberté, Volonté, bonne volonté, mauvaise volonté*

Liberté, libre : être libre, c'est ne pas être esclave, ne pas être sous tutelle. Est libre celui qui fait ce qu'il choisit de faire et non ce qui est voulu par un autre, celui qui agit conformément à sa volonté, se détermine par lui-même.

C'est la liberté de s'orienter par soi-même, avec son libre-arbitre dans le choix de son action, vers le bien ou le mal. La liberté morale consiste à se déterminer et agir sur la base de sa propre conscience morale. C'est la liberté de l'homme devenu majeur, et non de l'homme encore mineur.

Mais être libre suppose aussi ne pas être esclave de ses passions (passif), de ses instincts, de ses inclinaisons subjectives.

En politique, la liberté coïncide avec l'état de citoyen, responsable du bien de la Cité.

Volonté : la notion de volonté est liée à celle de liberté de choix. Volonté et libre arbitre ne sont pas deux facultés mais une seule. La volonté étant de se porter *sans contrainte* vers une *action*.

Dans le sens classique, la volonté est une forme de l'activité qui comporte **dans sa forme complète** : la *représentation* personnelle de l'*acte* à produire, un *arrêt temporaire de la tendance* à cet acte, la *conception des raisons* de l'accomplir ou de ne pas l'accomplir, le *sentiment de la valeur de ces raisons*, la *décision* d'agir comme elles l'indiquent ou de s'en abstenir (c'est donc très lié à l'idée de liberté, de conscience, de libre-arbitre éclairé par la raison).

On verra que cette définition complète nous aidera à mieux comprendre ce qu'est vraiment la **Volonté générale**.

Dans le sens que lui ont donné certains théoriciens allemands, la volonté *au contraire*, ne serait que la simple énergie d'une tendance instinctive ou induite par la communauté d'appartenance (un genre "d'instinct vital"). Ou bien il n'y aurait pas de volonté libre humaine, toujours une dépendance extérieure. Du *Serf arbitre* de Luther signifie la servitude de la volonté à l'égard de puissances extérieures à l'homme.

La **Bonne volonté** : c'est la ferme décision de faire le bien, ou le mieux qu'on peut selon ses capacités.

La **Mauvaise volonté** : serait une volonté dirigée vers le mal, ou, plus prosaïquement l'essai de se soustraire à son devoir, ses obligations.

Ces définitions conduisent à réfléchir au lien entre l'orientation des actions dans leur rapport à la liberté humaine, qui touche aussi à l'orientation en politique, la politique se situant précisément, on le verra dans le prochain chapitre, dans le domaine de ce qui est possible par liberté.

— L'orientation vers le juste et la liberté humaine.

La faculté humaine de discernement du bien et du mal, du juste et de l'injuste, se pose en relation avec la volonté et la pratique humaine, celle-ci se définissant, on l'a vu, comme une activité créatrice, consciente de ses buts, donc libre.

« *Est pratique, tout ce qui est possible par liberté* », telle était une définition de la pratique proposée par Kant.

Qu'est-ce que cela veut dire : Que *dans des conditions données*, les hommes pour agir, peuvent choisir, selon leur propre détermination consciente, entre une orientation et une autre (parfois entre des possibles distincts).

Ce que l'on appelle aussi le libre arbitre.

Le libre-arbitre ne signifie pas que l'action ne soit pas aussi conditionnée par des déterminations générales.

Le libre-arbitre signifie qu'on peut se déterminer dans une direction plutôt que dans une autre *pour tout ce qui dépend de notre liberté*, plus spécialement dans le domaine moral.

Cela n'exclut donc pas l'existence de déterminismes, c'est-à-dire de ce qui est déterminé ou s'impose par autre chose que nous-mêmes, c'est-à-dire ce qui n'est *pas* possible par liberté.

Dans ce qui touche à ce qui est possible par liberté (la morale, la politique), le devoir consiste à vouloir le bien. Et *le devoir n'est possible que par liberté*. L'existence même du devoir, puisqu'on peut refuser d'y obéir, atteste de l'existence de la liberté.

Il existe plusieurs champs pour la pratique : la conduite individuelle, la production, le travail humain, la connaissance scientifique, et la politique, la politique étant ce qui nous intéresse en premier lieu.

Et ici de nouveau, on a à lutter sur deux fronts. Contre ceux qui ne voient que le déterminisme, et contre ceux qui pensent que la volonté est toute puissante, (problème que l'on détaillera dans le chapitre suivant). On va voir d'abord comment l'orientation vers le bien, le juste, dépend, dans des conditions données, de la liberté humaine.

— S'agissant de l'action morale, et politique, il est souvent affirmé (contre la prétention du peuple à savoir s'orienter vers le bien ou le juste), qu'il existerait des déterminismes *absolus* de l'action qui lui interdirait de définir ce qui est bon pour la société. Seule la raison la plus développée (des "élites", des gouvernants, des gens éclairés) pourrait alors définir ce qui convient à l'ordre social. Ou bien encore, on affirme que le mouvement irrépressible de la réalité (des échanges marchands) impose de lui-même le bien.

— Dans un autre registre, les partisans d'un rationalisme dogmatique identifient le mouvement du *monde* et le mouvement de la *raison*. Les progrès de la raison, de la connaissance du monde extérieur sont assimilés par eux aux progrès du bien, voire de la moralité (ce que critiqueront Rousseau et Robespierre notamment). Il découle de cette conception que le peuple moins instruit, ou moins raisonnable que les classes supérieures, ne peut jamais connaître ce qui est bien pour la société, ni même ce qui est bon pour lui. Seuls les plus savants ayant la raison la mieux développée pourraient orienter la marche de la société. C'est ce que des hommes politiques du XIXe siècle, ont nommé la « souveraineté de la raison ».

— D'autres conceptions affirment que le *monde* et le *bien* sont une seule et même chose. « Tout va pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles ». Donc, le mouvement du monde serait censé produire spontanément la perfection, le progrès. Un plan de la nature, une harmonie pré-établie, feraient agir les hommes spontanément dans le bon sens. Par conséquent, les hommes, le peuple n'auraient qu'à s'adapter à ce monde, sans possibilité d'action par liberté, ils ne pourraient travailler à changer le cours des choses. Ici aussi, seuls ceux qui savent reconnaître, interpréter la prétendue merveilleuse « harmonie pré-établie » de l'ordre social, seraient aptes à diriger la société.

Dans tous les cas, la distinction n'est pas faite, entre causes dites « objectives », et causes humaines, orientation par liberté des sujets humains (A ôter que ceux qui se réclament du marxisme ne font pas non plus cette distinction, soit qu'ils pensent que l'on a à se reposer sur le mouvement spontané de la société, soit qu'ils imaginent que la "volonté" ou l'énergie révolutionnaire se suffisent à elles-mêmes).

— Le postulat d'un possible progrès de l'humanité et de l'homme.

Pour poser la possibilité pour le peuple de s'orienter vers le bien pour la société, il est nécessaire de poser un postulat (ce que fait à sa façon Kant), le postulat selon lequel il y aurait dans *l'humanité* un chemin qui, dans l'ensemble, va de la barbarie à la civilisation, au progrès, même si cela n'est pas forcément valable pour les hommes individuels (limités dans le temps), ni un progrès évoluant de façon linéaire dans tous les moments historiques. En ce sens, il faut chercher dans l'homme ce qui le fait vraiment humain, ce qui permet d'espérer non seulement des progrès dans la connaissance générale, dans la science, la technique, mais aussi un progrès vers le bien. Il faut donc chercher dans

l'homme ce qui fait son humanité, même si cela est entravé ou n'est pas encore développé : la possibilité de s'orienter par lui-même vers le bien et le bien commun.

Il s'agit là d'un postulat qu'on ne peut démontrer, mais qui permet d'espérer. Ce postulat se pose pour l'ensemble de l'histoire de l'humanité (en dépit des retours en arrière, régressions de toutes sortes). On postule que se manifeste dans l'histoire une tendance au progrès, à la bonne volonté humaine, la capacité de s'orienter vers le bien, le juste. Ce qui ne signifie pas que cette tendance se manifeste dans une période déterminée, ni qu'il n'existe pas d'inclination vers le mal, ou vers des avantages purement particuliers. De par la situation qui lui est faite, le peuple, plus que les puissants et les riches, pourrait dans ce cadre se trouver plus à même de s'orienter vers un bien commun.

Longtemps les hommes semblent avoir eu besoin de tutelle pour se diriger moralement (par la religion, la contrainte, la loi imposée). Les hommes, le peuple, pendant de longues périodes historiques n'ont pas semblé être capables de s'orienter par eux-mêmes vers le bien. Ce qu'on a pu appeler "l'état de minorité" de l'humanité et des hommes. Les hommes peuvent rester longtemps dans ce statut de mineur, ayant besoin de tutelle extérieure. Mais on peut espérer qu'ils puissent accéder à la majorité, devenir majeurs, c'est-à-dire s'orienter par eux-mêmes (notamment comme le pose Rousseau en modifiant les conditions générales de la société). Cette entrée de l'homme dans sa majorité, en tant que manifestation dans l'histoire d'une volonté bonne, semble attestée pour Kant dans le processus de la Révolution française. La Révolution française attesterait que le bien, le progrès humain, peuvent s'imposer, même si le dernier maître, le maître révolutionnaire, c'est-à-dire le peuple, présente encore des caractères barbares.

— Comment poser ce qui est juste pour la société. Réponses des participants.

La deuxième partie de la question touchait au juste dans la société. On retrouve le même type de réponse que pour les conduites individuelles. Mais comme la question du « *bien* commun » était posée, la relation entre le juste et la morale publique ou sociale, est davantage mise en évidence.

Quelques éléments de réponse donnés par les participants se centrent cependant encore sur le juste vu seulement sous l'angle de l'utile, de l'ajustement des moyens par rapport au but : « vérifier si le résultat est conforme à l'objectif qu'on s'est fixé », et pour cela « avoir une bonne connaissance de la réalité ».

Ce n'est pas tout à fait le problème posé par la question de ce chapitre, mais plus par le suivant, celui qui concerne la réalisation du *possible*.

Car si on se préoccupe du juste (dans une définition universelle), on peut très bien poser en quoi consiste ce qui est juste, conforme au bien commun, et *ne pas pouvoir le réaliser* dans l'immédiat. La définition du bien, du juste, est en quelque sorte absolue, non dépendante des conditions. Ce qui ne veut pas dire qu'on n'essaie pas de la lier à la question du possible, qui est distincte (et qu'on verra dans le chapitre suivant).

— Dans les réponses, on trouve différentes grandes façons de poser ce qui est juste, bien, pour la société. Deux notions distinctes sont proposées : *intérêt général* et *bien commun*.

— Les deux notions ne sont pas tout à fait équivalentes, on va le voir. La centration sur *l'intérêt général* est davantage centrée sur les *intérêts*, donc sur l'avantageux, *l'utile*, que sur le *bien*.

Il est parlé aussi « d'intérêt de tous », ou « du plus grand nombre ».

L'intérêt de tous comme simple addition des intérêts particuliers pose problème. Plusieurs estiment en effet que « les intérêts particuliers peuvent être contraires à l'intérêt général », et qu'il faudrait « les dénoncer ».

— A propos du *bien commun* (moins centré sur les intérêts, sur ce qui est avantageux à telle ou telle partie de l'ensemble), la contradiction entre ce qui est bien, ou juste, pour l'individu, ou pour des groupes, des classes, et ce qui est bon pour l'ensemble est également signalée.

On peut aussi être à cheval sur deux notions : *intérêt* et *bien*, et opposer les intérêts particuliers au bien de l'ensemble. Citation « il faut faire son devoir de citoyen et poser ce qui est *bien* pour la Cité avant son *intérêt* propre ».

Le contenu de ce qui est bien pour la société, est dans les réponses, référé à un progrès : « aller vers une meilleure société », « satisfaire les besoins sociaux », avec ici encore « l'idée d'égalité ».

Toutes les réponses centrées sur le bien, en tant que satisfaisant la conscience de ce qui est juste pour la société, posent, comme Rousseau et Robespierre, une relation nécessaire entre politique et morale. Ce qui renvoie au débat qui, depuis l'Antiquité, oppose ceux qui mettent en avant le bien et ceux qui privilégient l'intérêt au sens de l'utilité. Pourquoi le méchant est-il plus honoré que le bon citoyen, pourquoi viser le bien si cela nous conduit à être malheureux et méprisé ?

— **Les notions : Intérêt, Intérêt particulier, Intérêt général, Bien commun, Volonté générale.**
(Voir aussi le Cours Intérêt général et contradictions de classes)

Intérêt : c'est ce qui importe à un individu (ou un groupe, une classe), ce qui leur est avantageux, utile. La notion d'intérêt correspond dans un premier sens à l'idée de « prendre part » à quelque chose de profitable, et par la suite et principalement, à l'idée de réaliser un gain, un profit personnel, privé. Si l'on tient compte que lorsqu'il s'agit d'intérêts particuliers, les deux mots sont en général pris au pluriel, on peut comprendre la contradiction interne qui peut affecter la notion d'intérêt général.

Intérêt général : *Général* vient du mot *genre* : général, ce qui appartient à un même genre ou espèce. En politique, l'intérêt général, est celui qui vaut (ou vaudrait) pour l'ensemble d'un "genre" (Cité, Etat, nation).

Mais on peut aussi parler d'intérêt général pour des "genres" plus restreints, des catégories sociales : intérêt d'une corporation, des fonctionnaires, des ouvriers, de la bourgeoisie, du peuple. Il s'agit en fait de l'intérêt de "genres" particuliers, donc ici d'intérêts particuliers de fait.

Intérêt particulier : d'un individu ou d'un groupe. Le *général* se pose toujours en relation avec un (ou des) *particuliers*. Et dans le cadre des intérêts, l'intérêt particulier se définit comme intérêt *à part*, l'intérêt d'une *partie* (d'où vient aussi le mot parti). L'intérêt particulier peut être celui d'un individu ou d'un groupe *considéré à part* : par exemple, intérêt d'une classe par rapport à celui d'une nation, intérêt d'une catégorie par rapport à celui d'une classe, intérêt d'une profession (intérêts particuliers des fonctionnaires, des salariés du privé, des ouvriers du privé, des ouvriers du public. etc).

Toute la question est de savoir si l'intérêt général, ce qui serait avantageux pour tous les individus et classes, peut se définir comme une addition des intérêts particuliers (addition de subjectivités contradictoires), ou par rapport à la notion de ce qui est bien, juste, pour l'ensemble de la société, et qui peut donc aller à l'encontre des intérêts particuliers, à l'encontre de ce qui est avantageux pour les différents individus et classes.

Bien commun. La notion de *Bien* on l'a vu est plus large que celle d'*intérêt*, non liée à l'idée de profits, de gains, immédiats. Ce qui constitue un bien peut concerner les richesses, les possessions, mais dans un sens plus général ce qui est bon, contre ce qui est mauvais, néfaste. La notion de *commun* ne signifie pas une simple addition d'intérêts particuliers.

Commun ne signifie pas pour autant "communautaire", au sens de "l'appartenance" à une même "identité", le fait d'être les "mêmes" par l'ethnie, la culture, la religion (sans égard aux individus composant le commun).

Dans la langue française, le **commun** résulte d'une *association, construite*, en fonction d'un *but* et selon des *règles*. Le mot *commune*, au sens de municipalité, (*co*) (*munia*) signifiait les charges prises avec d'autres. Le commun, la commune, regroupent ceux qui ont pris part conjointement à des charges, participation souvent sur base d'égalité. (A noter que le fait de participer à quelque chose de commun n'exclut pas de disposer de choses *en propre*, des biens propres).

Le bien commun, c'est ce qui est bien pour un ensemble (Cité, nation), ou ce qui appartient en commun à un ensemble (routes, système d'approvisionnement d'eau, police, enseignement, etc.).

Le bien commun n'est pas une addition de ce qui est bon pour chacun, mais de ce que l'on pourrait nommer une "intersection" de ce qu'il peut y avoir de bien entre les différentes parties de l'ensemble.

Le bien commun peut aller contre certains intérêts particuliers, ce qui ne signifie pas que tout ce que chacun a acquis en propre soit supprimé (Voir Rousseau : empêcher que quiconque puisse "acheter" un autre, le mettre dans sa dépendance forcée). Mais il y a aussi la possibilité de faire

coïncider biens propres et le bien commun, par la contribution des particuliers au bien commun, qui est aussi pour partie le leur, sur la base, non d'une annulation, mais d'une subordination des intérêts propres au bien commun.

Enfin, le bien commun, c'est ce qui est bien, juste *pour la Cité, la société*, que cela soit ou non possible, que l'on puisse ou non le réaliser dans un moment historique donné.

Volonté générale : Rousseau peut employer le mot d'intérêt, et d'intérêts particuliers, d'intérêt général, mais il use aussi de la notion de *volonté générale*, (qui se rapporte davantage à la définition d'un bien commun que d'un intérêt général, toujours difficile à établir). On a vu ce que signifiait *Volonté* : forme d'expression qui comporte dans sa forme complète : se représenter l'acte à produire, suspendre temporairement la tendance à cet acte (réflexion), concevoir les raisons de l'accomplir ou de ne pas l'accomplir, mesurer la valeur de ces raisons, et décider ou non d'agir comme elles l'indiquent ou de s'en abstenir. La volonté est donc toujours consciente de ses buts, orientée, responsable, et au plan général, la volonté générale doit se former selon les mêmes critères. Dans sa formation, la volonté générale doit obéir aux mêmes règles pour se déterminer, en s'appliquant à définir un bien commun pour l'ensemble de la société. Il s'agit donc d'établir et de décider du bien commun, ce qui est plus difficile à délimiter que le bien dans la conduite individuelle. (Pour tout ce qui concerne notre conduite individuelle, même si on agit mal, ou du moins si on élude le bien, on n'en sait pas moins si c'est bien ou non).

— Le contenu du juste pour la société : Intérêt général ou Bien commun ?

Au plan théorique, la notion d'intérêt général, contrairement à celle de bien commun, porte une contradiction interne, qui se manifeste au plan pratique par la difficulté où l'on se trouve, comme l'indique Rousseau, à "généraliser" les intérêts particuliers.

Quel est le rapport entre les intérêts particuliers et l'intérêt général ? Suffit-il *d'additionner* les intérêts particuliers pour faire un intérêt général ? Additionner par exemple les intérêts des différentes classes dans une nation ? Ou encore, peut-on dégager un intérêt général pour les différentes nations au sein de l'Europe, en additionnant leurs "intérêts" ? De quel intérêt général et de quels intérêts particuliers parle-t-on à chaque fois, et plus généralement peut-on concilier intérêts particuliers et intérêt général ?

Les premières théorisations des intérêts particuliers ont été associées à l'idée de lutte de tous contre tous, de division, à l'existence de rivalités, de guerre. Il y a par conséquent une difficulté ou une incapacité à dégager un intérêt général accordant ces intérêts en lutte (3). Dans la philosophie politique, la notion *d'intérêt général*, comme tentative de résoudre les contradictions d'un monde gouverné par les intérêts en lutte, a eu tendance à se substituer aux notions de *bien commun* ou *bien public*. Cette substitution correspond plus ou moins à l'extension des échanges marchands, puis marchands capitalistes, qui développent la concurrence entre intérêts, la lutte de tous contre tous (et pas seulement entre classes).

Dans les citations qu'on peut lire dans le Cours Intérêt général et contradictions de classes, on voit que le déploiement "libre" du régime marchand (livré à lui-même) ne produit pas l'harmonie spontanée des intérêts, mais la lutte, lutte qui peut conduire à l'auto destruction de la société.

Dégager la volonté générale ou le bien commun, ne peut alors résulter d'un ajustement entre intérêts privés des différentes classes ou catégories, car sur ce terrain s'imposent les intérêts les plus puissants, des "rapports de force". L'intérêt général ou le bien commun ne peuvent surgir tout forgés du mouvement spontané. Pour pouvoir poser le principe d'un bien commun, il va de soi que l'existence d'un *lieu politique* commun est requise (Cité, royaume ou république), où l'on puisse décider par soi-même, pour soi-même, lieu politique qui soit par conséquent indépendant, souverain.

Comme pour le premier exposé, on bute de nouveau sur une difficulté : comment parvenir à poser le contenu de la volonté générale (ou le bien commun), à partir de volontés particulières ?

Cette difficulté a été posée, sinon pleinement résolue, aussi bien par Rousseau que par Marx :

D'une part, au plan de la raison :

« L'art de généraliser est l'un des plus difficiles et des plus tardifs de l'entendement humain »
(Rousseau)

D'autre part :

« De lui-même, le peuple *veut* toujours le bien, mais de lui-même, il ne le *voit* pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le *jugement qui la guide* n'est pas toujours éclairé »
(Rousseau).

Que faire alors ? Et c'est là que l'on rejoint la question politique, la question du possible, et ce que signifie l'organisation politique dans son principe, en tant que se construisant en fonction d'une connaissance de la réalité *et* d'une orientation :

« Il faut lui faire *voir* les objets tels qu'ils sont [...], lui *montrer* [à la volonté générale] le *bon chemin qu'elle cherche*, la garantir des séductions des volontés particulières, *rapprocher à ses yeux les lieux et les temps*, balancer l'attrait des avantages présents et sensibles par le danger des maux éloignés et cachés » (Rousseau).

« Nous ne nous présentons pas au monde en doctrinaires [...], nous ne lui disons pas : “laisse là tes combats, ce sont des fadaises ; nous allons te crier le vrai mot d'ordre du combat” ». [...] Nous apportons au monde les principes que le monde a *lui-même* développés dans son sein. [...] Nous lui *montrons* seulement *pourquoi il combat* exactement, et la *conscience de lui-même* est une chose qu'il devra acquérir... ». (Marx)

Cela ne résout pas la difficulté qu'il y a à définir une orientation juste, à poser le bien commun ou la volonté générale, mais introduit au problème qu'on va aborder dans le prochain chapitre.

— Quelques commentaires après les exposés des participants :

Comme le premier jour, tous les exposés ont mis en avant des points principaux, de façon plus essentielle encore.

Les difficultés portent sur les points suivants : la distinction entre raison spéculative et raison pratique (surtout à propos de ce que l'on a appelé “raison pratique morale”). Ce que cette distinction peut impliquer : la question du décalage entre deux types de progrès pour l'humanité : progrès d'ordre “technique” (dans la connaissance de la réalité, la maîtrise de la nature, la production, etc.), et progrès d'ordre “moral” (avancée en direction du juste, du bien, de l'égalité, de l'émancipation du peuple, etc.)

S'agissant des distinctions entre raison spéculative et raison pratique, on peut avancer que la raison spéculative *oriente la pensée* dans le cadre du processus de *connaissance* de la réalité (donne des cadres pour se représenter les choses dans une adéquation la plus grande possible), tandis que la raison pratique *oriente l'action* (ce qui ne veut pas dire que des éléments de connaissance n'y soient pas intégrés). La raison pratique (au sens pragmatique) s'applique à des actions particulières de transformation. La raison pratique (morale) guide la pensée pour déterminer la conduite, l'action juste, plus spécialement en politique (voir les maximes), sans avoir à se référer à des buts particuliers.

Raison spéculative et raison pratique sont deux facultés humaines, communes à tous les hommes, du moins à l'état potentiel, ces facultés étant plus ou moins développées, éduquées, exercées (notamment pour les élites, pour ce qui touche à la raison morale !).

La raison pratique (en général) ne peut orienter l'action que dans le champ de ce qui est possible par liberté. La raison spéculative peut aussi aider à penser ce qui nous détermine hors de notre liberté.

(1) On peut dire qu'elle est “inconditionnée”, en ce sens que la raison pratique (morale) permet d'orienter vers ce qui est bien, juste, sans se préoccuper d'abord des conditions.

(2) Une maxime est une règle de conduite, qui peut être individuelle, dans ce cas elle n'est pas dans le domaine moral, elle ne devient morale que si elle peut avoir une validité universelle, en faisant abstraction des désirs et inclinations individuels.

(3) Rousseau : « Les hommes s'entre haïssent à proportion que leurs intérêts de croissent. »

IV — S’orienter au regard du possible

En préalable à l’exposé, des questions préparatoires pour les participants :

— **Comment peut-on savoir ce qu’il est possible de réaliser ?**

— En général (dans la vie individuelle et/ou professionnelle) ?

— Dans la société ?

Noter comment chacun procède effectivement quand il est confronté à ces questions (chercher des exemples).

Eventuellement, se demander comment il faudrait procéder pour mieux savoir ce qui est possible (dans l’immédiat et dans l’histoire).

Réfléchir aux difficultés personnelles rencontrées pour répondre à ces questions.

PLAN

— Analyse de la question

— Les deux facteurs du possible. Déterminisme et liberté

Notions : *Possible, Nécessaire, Contingent, Hasard, Déterminisme absolu, Finalité, Orientation*

— Comment concilier déterminisme et liberté pour les hommes de s’orienter ?

— La politique comme domaine d’un possible humain

— Le subjectivisme en politique : ne poser *que* ce que ”l’on veut”

— La difficulté de poser le possible en matière historique

La question posée aux participants pour ce troisième jour était : « Comment peut-on *savoir* ce qu’il est *possible* de réaliser ». »

— **Analyse de la question**

On ne va pas reprendre tous les termes de la question, mais s’interroger sur les mots *possible* et *réaliser*.

Possible est de même racine latine que pouvoir (*potere*) : *ce que l’on peut*, le contraire, c’est être impotent = celui qui ne peut pas. Possible est formé d’après l’adjectif *possibilum* (d’après l’infinitif du verbe pouvoir : *posse*), le contraire, c’est l’impossible = ce qu’on ne peut réaliser, mais qu’on peut à la limite poser.

Le mot **réaliser** maintenant. Il est de la même famille que réalité. Réaliser, c’est rendre le possible réel.

La question « savoir ce qu’il est possible de réaliser » rejoint d’une certaine façon, et d’une certaine façon seulement, la question de Kant : « que puis-je espérer » (1) ? avec pour complément comment *rendre réel* ce que je peux espérer.

Donc le possible c’est ce que l’on peut, qui dans certaines conditions peut coïncider avec ce que l’on veut, si ce que *l’on veut* est dans les limites de ce qui est objectivement possible.

Le possible se pose en relation avec le nécessaire, le déterminé, mais aussi avec ce qui est possible par liberté. L’orientation de l’action, c’est précisément ce qui est possible par liberté. La question du possible n’exclut pas ainsi la volonté humaine, l’orientation de la pratique dans une direction, vers un but.

Ce que l’un des participants a ainsi résumé :

« Un possible peut se réaliser socialement si des conditions (objectives) le permettent, et que ces mêmes conditions sont orientées socialement et politiquement. »

Le rapport entre l’orientation de l’action par la volonté humaine et le possible objectif dans la réalité, c’est ce que Bodin exprimait ainsi :

« Bonheur : pouvoir ce que l’on veut ».

« Grandeur : vouloir ce que l’on peut ».

De par sa liberté et sa pratique, l'homme ne peut vouloir que dans le domaine du possible. Mais si une partie du possible est déjà, ne serait-ce qu'en germe, dans la réalité (qu'on peut donc travailler à la connaître), une autre partie dépend du possible par liberté, c'est-à-dire de la pratique des hommes.

La question du possible se pose ainsi en relation avec ce qui détermine extérieurement les actions humaines, mais aussi avec des orientations, des choix (qui peuvent aller ou non vers le bien et le juste). Donc la question du possible rejoint d'une certaine façon celle de la connaissance de la réalité, mais aussi, d'une certaine façon, le problème de la définition de ce qui est juste. Et il n'est pas possible d'espérer le bien, le bien commun, si on ne pose pas le postulat d'une possible orientation des hommes, ou des peuples, vers le bien et de la société vers le progrès.

En résumé, la question du possible conduit à se préoccuper à la fois de ce qui concerne la *connaissance de la réalité* (ce qui est possible objectivement), et des *orientations* que les hommes peuvent projeter (notamment historiquement, pour une classe sociale donnée), c'est-à-dire à ce qui ressort de la volonté humaine.

Deux données sont de la sorte à considérer : *ce qui est possible du point de vue des conditions objectives*, et, *ce qui est possible par liberté*. Ce qui réunit les questions des deux premiers jours, autour de la connaissance de la réalité, et de l'orientation vers un bien commun.

La question du possible est intimement liée à la politique, à la fois comme connaissance, science, et comme pratique. Tout comme le travail de transformation de la nature, la politique, qui traite de la transformation de la société, relève du pouvoir humain (de ce que les hommes peuvent). Et comme tout art humain, la politique comprend deux versants, théorie et pratique : — la connaissance de la réalité et du possible, c'est-à-dire la *théorie* politique, et, — la *pratique*, conduite en fonction de cette connaissance et d'une orientation consciente. Il faut donc ici savoir s'orienter sur les deux plans : celui de la connaissance de la réalité, et de savoir ce qu'il est juste de viser. Et comme pour les questions précédentes, s'orienter sur ces deux plans suppose que l'on fasse usage de sa raison (spéculative et morale pratique).

Avant d'approfondir la question, on va proposer une synthèse des réponses qui ont été données par les participants, et les problèmes que l'on peut soulever à ce propos.

— Les deux facteurs du possible. Déterminisme et liberté.

Dans les réponses, deux aspects du possible ont été abordés : la question de la connaissance : « comment savoir ce qui est possible dans la réalité objective, indépendante de nous », et la question de l'orientation : « comment viser ce qui est juste ».

A propos de la vie individuelle, ces deux aspects ont été signalés, mais pas toujours distingués :

— S'agissant de la nécessité de connaître le possible dans son côté objectif : sont mentionnées à peu près des mêmes choses qu'à propos de la question concernant le processus de la connaissance : « nécessité de connaître la réalité », de « voir la situation objective », de « partir des conditions, de l'existant », mais aussi de « tenir compte des obstacles », des « aspects non maîtrisables », des « conditions de faisabilité », etc.

— L'autre aspect, ce qui dépend de la volonté et de la pratique humaine, ce qui est possible par liberté, a aussi été envisagé, avec la mention des buts visés : « se donner des objectifs à réaliser », « avoir une idée claire du but à atteindre », « servir un but ».

Quelques-uns précisent qu'il faut distinguer entre le possible et sa réalisation, sans indiquer toutefois le maillon qui fait passer de la connaissance à la réalisation du but.

— Le *possible* et le *réalisable* sont parfois distingués, mais il s'agit en fait de notions voisines : le possible est par définition réalisable, ce qui ne veut pas dire qu'il soit réalisé. Pour cela, il faut la volonté et la pratique qui va avec.

On a les trois étapes :

- le possible en puissance
- le possible en acte (en train de se réaliser)
- le possible réalisé (devenu réalité).

[A noter que dans le *possible en acte*, la pratique humaine (orientée) joue un rôle décisif, au sens "pragmatique" comme au sens "moral". Mais le possible en acte peut ne pas être mené à terme, le

processus peut avorter et par conséquent le possible en puissance n'aboutit pas toujours à une réalisation.]

— A propos de ce qui est possible *pour la société*, la nécessité de suivre des orientations, de s'assigner des buts, ressort davantage, qu'à propos de la conduite individuelle. Toutefois, la distinction entre ce qui dépend de la volonté humaine et ce qui dépend des conditions objectives (involontaires), n'est pas toujours établie. Les deux aspects sont plus ou moins entremêlés.

— Comme pour la question posée à propos du premier chapitre, il est parlé de la nécessité de « connaître les déterminations objectives », les « conditions réelles, sociales, économiques, politiques », « faire l'analyse concrète », etc. Une mention particulière est portée à la nécessité de « connaître le contexte historique », « l'expérience historique » (« voir ce qui a été possible dans l'histoire », « voir d'où l'on part », « ce qui se développe », mais aussi « voir les obstacles », « ne pas surestimer les possibilités »).

Comment faire lien entre ce qui est possible dans la réalité objective, et, les visées, les buts, les souhaits, semble plus difficile à envisager.

Certains insistent sur le fait que tout cela est plus facile à dire qu'à faire : « c'est difficile de connaître la société, ses tendances, ses grandes inconnues ». Ce qui nous renvoie à la première question, et ses impasses : comment fait-on pour connaître la réalité ?

— La relation entre ce qui est possible et ce que l'on veut, entre la connaissance et les orientations qu'on pose, est souvent floue. Mais elle est parfois assez bien dégagée dans des phrases telles que : « il faut voir ce qui est *possible* et *juste* » pour l'ensemble de la société. Ou « Un possible peut se réaliser socialement si : des conditions (objectives) le permettent, et que ces mêmes conditions sont orientées socialement et politiquement. » Ou encore : « il est difficile de voir ce qu'on *doit* réaliser » (la mention de ce qu'on *doit*, le devoir, met en relation ce qui est possible objectivement et ce qui est possible par liberté).

Sans être toujours bien distinguée du possible dans ses déterminations objectives, la question des buts est très présente, et ramène à l'orientation de l'action. Il est parlé de « rendre la société meilleure », « faire prévaloir le point vue social », « les besoins sociaux », « viser une propriété sociale », etc.

Certains encore signalent que le possible comme l'orientation ne sont pas toujours faciles à préciser : « comment rendre visible le possible », « difficile de voir le but général », et associant les deux, on se demande « comment former une volonté commune ».

Des moyens sont envisagés pour passer de la connaissance du possible à sa réalisation : l'analyse, la théorie, la stratégie, la tactique, l'organisation, des forces armées, etc. A noter qu'à propos des moyens de réalisation du possible historique, rien n'est dit sur l'organisation politique, le programme, la ligne politique, l'éducation, la propagande, la diffusion, etc.

L'usage de la raison pour mieux s'orienter dans la connaissance de la réalité mais aussi pour s'orienter vers un but, n'est pas non plus mentionné.

Avant de continuer, on va voir d'autres notions autour du rapport entre déterminisme et liberté.

— *Notions : Possible, nécessaire, contingent, hasard, déterminisme, finalité, orientation*

Le possible : C'est ce qui satisfait aux conditions générales qui s'imposent dans la réalité ; ou, ce qui n'est pas en contradiction avec les lois, les déterminations objectives, la nécessité.

Ou encore, tout ce qui peut être tenté (le contraire de l'impossible).

Enfin il est utile de rappeler les deux aspects du possible :

— le possible en fonction de déterminations objectives (immanentes),

— le possible par liberté humaine (pratique).

Et de distinguer entre :

Le possible en puissance : virtualité, ce qui peut se produire ou être produit, mais n'est pas encore réalisé,

Le possible en acte : le possible en train de s'accomplir (2),

Le possible réalisé : le changement s'est accompli.

Ces trois moments sont ceux qui marquent la transformation de la réalité.

Il y a aussi la notion de *moralement possible* : ce qui n'est pas contraire à la loi morale, au bien.

Nécessaire, Nécessité :

Est nécessaire, selon la définition classique, ce qui ne peut pas être autrement qu'il n'est. La nécessité est aussi un enchaînement de causes et d'effets dans un système déterminé.

Ou, plus simplement, les contraintes de la réalité qui font qu'on ne peut pas toujours faire ce qu'on veut.

Cela peut être aussi ce qui est nécessaire pour arriver à un but, le rapport d'un moyen à une fin.

La nécessité morale : consiste, lorsqu'il y a le choix entre plusieurs possibles, à s'orienter vers ce qui est juste, supérieur.

Ce qui est *contingent* : s'oppose à la nécessité, c'est "ce qui peut être ou ne pas être tel qu'il est". S'agissant du futur, c'est un futur qui a autant de chances de se réaliser que de ne pas se réaliser.

Ce qui est contingent peut aussi être compris comme une coïncidence qui n'est ni constante ni générale, qui n'obéit pas à des lois objectives.

Fatalisme, déterminisme absolu : le déterminisme absolu pose que *tout* est nécessaire, que *tous* les enchaînements de causes et d'effets, *tous* les événements sont liés d'avance. Il n'y a aucune place pour ce qui est possible par la liberté, la volonté, la pratique, quoi qu'on fasse.

Le Hasard : évoque l'idée de loterie, d'un jeu de dé, ce qui est *non voulu* (sauf par des tricheurs). Ce qui est hors des déterminismes connus, indéterminé, ou la rencontre fortuite de séries de phénomènes indépendants.

La Finalité : c'est le fait de tendre à un but, en tant qu'elle est liée à l'activité consciente de sujets projetant des objectifs déterminés.

(à voir en relation avec les notions de volonté et de pratique)

On peut parler de *finalité immanente*, non consciemment posée par des sujets : celle qui résulterait du développement spontané, involontaire, de la nature ou de la société, mais il vaut mieux utiliser finalité seulement pour l'activité humaine volontaire et consciente.

Orientation : C'est le choix (par liberté) d'une direction et d'un chemin en vue d'un but, d'une finalité posée.

[Voir l'exemple d'une ligne politique qui consiste à dresser par la pensée un chemin qui va du point de départ — la situation concrète — au but qu'on s'est fixé (les perspectives), à long terme (stratégie) et à court terme (tactique)].

— **Comment concilier le déterminisme et la liberté pour les hommes de s'orienter.**

On a postulé que le possible se présentait sous deux aspects : ce qui est objectivement possible dans la réalité, ce qui est possible par liberté, par la pratique humaine orientée.

Mais une question se pose : comment ce qui est objectivement possible, et contient donc une partie de nécessité, peut-il laisser la place à la liberté humaine, à un choix entre orientations politiques ?

Ceci ne peut être compris que si l'on saisit que tout processus se développe de façon contradictoire, que les choses présentent toujours un *double caractère*. Ce que le marxisme met bien en évidence, ne serait-ce qu'au travers de l'analyse du processus contradictoire dans le capitalisme, entre caractère social des forces productives, et caractère privé des rapports de production, qui pose la nécessité du passage à un mode de production supérieur. Mais ce sont les hommes qui, sur la base de cette contradiction, s'orientent dans un sens et non dans un autre et font leur propre histoire, *dans des conditions données*.

Autre exemple d'un processus contenant des éléments contradictoires, une même situation, la crise générale du capitalisme peut frayer la voie aux conditions d'instauration du fascisme, mais aussi à une révolution ou du moins à un raffermissement des perspectives politiques pour le peuple. L'orientation vers l'une ou l'autre issue dépend pour partie de la pratique humaine, pour une autre des conditions générales au sein desquelles se déroule la lutte.

Même chose pour le passage d'un mode de production à un autre. Le capitalisme porte à la fois la tendance à l'anarchie de la production se heurtant avec des formes de production partiellement "socialisées". Les crises périodiques se déploient nécessairement sur la base d'une telle contradiction, dont découle l'incapacité du capitalisme à être "moralisé", tant qu'on reste dans le cadre de ce mode de production. Mais l'existence d'une telle contradiction "structurelle" porte aussi la nécessité de dépasser ces antagonismes destructeurs par l'instauration d'un régime socialiste. [Voir le Cours *Les contradictions fondamentales du capitalisme*].

Prenant en compte les processus contradictoires qui affectent la société, Rousseau met en évidence l'importance de l'orientation choisie pour les résoudre.

« Si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés » [pour éviter la destruction réciproque], « c'est d'abord l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible. C'est uniquement sur cet intérêt [orientation en fonction du facteur qui permet de s'accorder] que la société doit être gouvernée. »

S'appuyant sur Rousseau, Kant, prenant pour sa part en considération l'hypothèse d'un double caractère de l'être humain, indique dans un sens voisin : Dans ses dispositions purement animales, l'homme peut faire un mauvais usage de sa liberté (liberté de l'état de nature) et a donc besoin d'un maître. Mais l'homme en tant qu'être intelligible, c'est-à-dire capable de saisir son propre mouvement, peut créer des lois civiles pour le bien commun, limitant l'arbitraire de "l'état de nature" dans la société.

La question du possible, par rapport aux orientations contradictoires d'un processus historique se pose aussi selon que l'on considère une échelle de temps plus ou moins longue. Ce qui paraît "le plus possible", si l'on peut dire, et même le plus avantageux pour beaucoup, en France en 1940, c'est la politique de collaboration avec l'ennemi. De Gaulle propose une autre orientation qui paraît contraire aux données de la réalité, bien que plus compatible avec une orientation vers le juste : l'indépendance de la nation et aussi des conditions pour la liberté des hommes. A terme, c'est ce possible qui pouvait paraître impossible qui a prévalu. Il découlait vraisemblablement d'une analyse de la réalité (ce qu'était la formation de la nation, du peuple). Faute d'orientation juste, on peut cependant imaginer que cela ait plus "mal tourné", au moins sur le moyen terme.

Du point de vue de la lutte des classes, la juste façon de poser la relation entre possible "objectif" et possible par liberté, suppose, d'une part, que l'on considère la lutte à partir du *possible historique* (à l'échelle de l'histoire), que l'on s'en tienne fermement au postulat que sur le long terme, il y a possibilité de progrès pour la société et les sujets humains.

— La politique comme domaine d'un possible humain

(au sens de possible par liberté, par la connaissance et la pratique)

Pour connaître le possible, et travailler à le réaliser, il est ici aussi nécessaire de lutter sur deux fronts : ni croire que tout est possible, ni croire que tout est déterminé.

La façon de concevoir le rôle de la politique (et ses limites) peut en effet osciller entre deux extrêmes : entre le *tout est possible* et le *tout est fatalité*, entre volontarisme absolu, ne tenant nul compte des conditions de possibilité, et déterminisme absolu, de l'ordre de la fatalité. Ainsi, en 1936, certains courants d'extrême gauche étaient partisans d'un volontarisme absolu : ils proclamaient « tout est possible », ou « des soviets partout », alors que cela ne correspondait pas aux données de la situation. Inversement, d'autres, à la veille de la Révolution d'Octobre en Russie, affirmaient qu'on ne pouvait envisager de progression vers le socialisme et que, compte tenu des conditions objectives, on devait en rester à une révolution bourgeoise.

La phrase de Bodin, déjà citée, a pour mérite de bien poser tout à la fois le champ d'action de la politique, et ses limites. La grandeur de la politique consiste à admettre la limitation du possible par liberté (*ce que l'on peut*), par rapport aux conditions existantes (la nécessité), que cela soit ou non compatible avec ce que l'on désire, le bonheur (*ce que l'on veut*). En matière d'art politique, comme pour tout art humain, la délimitation du possible ne revient ainsi ni à nier le rôle et l'efficacité propre de la volonté et de la pratique humaine, ni l'existence de nécessités indépendantes de celles-ci.

Si l'on considère maintenant la lutte entre classes, on constate qu'en général, il y a des décalages entre ce qui relève du désirable — ce que l'on veut (3), et ce qui relève du possible (ce que l'on peut).

Le possible en politique, comme dans le travail humain, ne peut être visé et réalisé que dans la mesure où il tient pleinement compte du nécessaire, en développant la capacité de le connaître, et par là de maîtriser la pratique. Pour que le pouvoir humain puisse en matière politique réaliser les objectifs qu'il s'est assigné, il lui faut agir en "connaissance de cause", disposer d'une "science" de son objet. C'est ce qu'indique la formule de Bossuet : « *Que vos yeux précèdent vos pas* ». Formule qui indique à la fois que l'on s'oriente par "le voir", la vision, en fonction de la situation où l'on se trouve, et, de la direction qu'on veut suivre (4). Comme le dit la formule populaire, il faut voir au-delà « du bout de son nez ».

Le champ de la politique, comme celui de l'art humain en général, peut ainsi être défini non comme échappant à tout déterminisme, mais comme ce qui *relève de ce qui est dans la dépendance des hommes*, par opposition au destin. Si la science du politique doit s'intéresser au « nécessaire » comme au possible, le champ propre de l'action politique se situe toujours dans le registre du possible.

Selon Aristote, les causes des événements relèvent pour une part de la nature, de la nécessité, ou du hasard, elles relèvent pour une autre des visées de l'esprit humain, de la volonté et de la pratique des hommes. En matière politique, par définition, le choix ne peut viser que ce qui dépend du pouvoir humain (sans sous-estimation, ni surestimation de ce qui est possible par liberté, par pratique).

Le plus ancien débat de la philosophie entre matérialisme et idéalisme, se trouve ici impliqué. On revient ainsi à la question posée au début de ce cours.

Du point de vue du processus de la connaissance, s'agit-il de penser l'objet, l'univers social et politique, comme dépendant seulement des souhaits que l'on peut formuler, ou de le poser *d'abord* dans son indépendance. [Ce qui ne veut pas dire qu'on n'intègre pas dans l'analyse de la réalité ce que la pratique humaine y a apporté. Dans le cours des processus historiques, les hommes ont en effet modelé la « réalité » sociale, par l'art humain, en y incluant l'art politique. De ce fait, des réalités préalablement projetées en idée s'y trouvent concrètement intégrées.]

La volonté politique n'en doit pas moins demeurer dans le champ du possible et non de l'impossible, comme le proclame un auteur comme Alain Badiou. Elle se pose comme volonté consciente de ses buts et des conditions de son action, et non comme volonté instinctuelle, reposant sur des désirs, sans relation avec la réalité. La politique, activité consciente, ne consiste pas en un simple rapport de forces, notion qui ressort de la physique et non de la politique. La politique comprise seulement comme rapport de forces, ne fait que refléter le jeu des intérêts particuliers, tels qu'ils sont livrés à eux-mêmes dans le capitalisme.

— Le subjectivisme politique : ne poser que ce que l'on veut (ou ce qui vous est avantageux)

La façon de concevoir le rapport entre données de la réalité (contexte historique et social), moyens disponibles ou à forger, et orientations, se révèle déterminante. On peut considérer deux tendances essentielles, selon que l'on se fonde sur l'analyse de l'objet lui-même, sur le réalisable, ou selon que l'on se fonde sur le seul principe de "l'attrait", ou du "désirable" (5).

En matière d'appréhension des phénomènes politiques et sociaux, cette claire distinction entre les souhaits subjectifs et la réalité n'est plus guère posée par les organisations politiques, si l'on consulte les principaux discours et programmes. Les projets sont le plus souvent orientés par rapport à ce que l'on désire ou que l'on fait miroiter aux électeurs, indépendamment de toute analyse objective de la réalité. Ce pilotage par le seul désirable était présent aussi dans les orientations fascistes.

Adolf Hitler, ne posait la volonté politique que par rapport au désir de rétablir la puissance germanique, affirmer un empire mondial, sans analyse des conditions de possibilité à long terme. Comme dans la locution allemande : *Das Wunsch ist Vater des Gedankens*, le désir était pour lui « le père de sa pensée ».

Il arrive malheureusement que des marxistes pensent eux aussi en solipsistes. Ils peuvent ainsi imaginer que l'institution du socialisme ou la formation d'un Parti, se réalisent du seul fait qu'on en désire la réalisation, indépendamment des conditions du monde réel.

Le problème n'est pas dans la volonté politique, mais dans la reconnaissance de son champ d'action propre, celui du possible et ses limites. Ne pas penser qu'on peut tout par la politique, hors du champ du possible, ou comme le disait Marx, ne pas « donner un excès d'importance à l'élément politique ».

La façon d'affirmer une volonté politique, selon qu'elle se détermine en fonction du seul désirable ou par rapport au possible, ne ressort pas d'un pur débat théorique, elle a des incidences pratiques. (Il faut toutefois préciser que la majorité des conceptions politiques, ne se positionnent jamais de façon pure, du côté du désirable, il y a toujours une part de désirable mêlée au principe de réalité).

La question de la réalisation de visées politiques, qui ne seraient orientées que par le désirable, importe tout particulièrement quand on parle de révolution.

Aucune révolution en effet ne peut être posée seulement à partir du souhaitable, du désirable, hors de toute condition de réalisation. On ne peut parler de processus vraiment révolutionnaire que si une telle transformation est objectivement et historiquement possible. Marx parle d'un *processus d'accouchement* de ce qui est déjà en gestation.

Mais une révolution effective ne peut pas non plus se réaliser hors d'une orientation dépendant de la liberté et de la pratique humaine, et donc aussi tendant à quelque chose qui s'apparente à un bien, un "juste en soi", dépendant d'un choix libre. [On analysera dans un autre cours ce que l'on pourrait nommer « l'objectivisme fataliste en politique », un objectivisme qui pose un possible se développant de façon immanente, sans que les êtres humains puissent poser de finalité. (6)].

Dans la durée historique, qui se juge en termes d'époques, de siècles, aucune transformation révolutionnaire effective n'a pu s'actualiser sur une base seulement subjective (ni purement "objective" d'ailleurs), quel que soit le degré de violence exercé. Il n'en reste pas moins un problème, celui de la difficulté où l'on se trouve lorsqu'il s'agit en matière historique de délimiter le possible. Une question préalable se pose : dispose-t-on d'une analyse de ce qui est possible : de ce qui dépend de la pratique humaine et de ce qui n'en dépend pas.

— La difficulté de poser le possible en matière historique.

Lors des deux premiers exposés, on s'est plusieurs fois arrêté avant d'analyser de nouvelles difficultés. Une nouvelle difficulté se présente ici, et l'on va une nouvelle fois l'éluder, du moins en partie., Cette difficulté touche à l'appréciation du possible historique.

Si la question du lien entre théorie (connaissance) et orientation, pratique politique est correctement posée, il ne devrait pas y avoir, du moins en théorie, d'excès de volontarisme, ou cet « excès d'importance accordée à l'élément politique » que déplorait Marx à propos de la Révolution française. En la matière toutefois, on doit considérer que la science du possible en matière historique est, sur certains aspects, encore balbutiante (quand elle ne dispose pas de cadres théoriques pour le poser, mais aussi lorsqu'elle n'intègre pas le possible par liberté).

A court terme, un échec ou un revers dans la réalisation des visées projetées peut signaler une impossibilité absolue de le réaliser, ou un défaut dans le développement de conditions favorables (par exemple 1848 ou la Commune). Ou encore l'usage de moyens inadaptés. Mais « l'excès d'importance accordé à l'élément politique » ne peut pas être évalué dans le temps court, mais seulement dans la durée historique. Ce qui se révèle difficile à réaliser dans un moment de l'histoire ne signifie pas toujours que c'est impossible, pour peu que l'on reste attentif aux conditions objectives, qu'on s'efforce de les analyser dans la durée, qu'on tire des enseignements des difficultés, des obstacles, qui dans un temps donné, s'opposent à son actualisation.

Par définition, le possible historique ne peut être apprécié qu'à l'échelle de l'histoire. Des théorisations qui ont pu paraître s'actualiser momentanément, par exemple celles des régimes fascistes, étaient sans doute moins en phase avec le possible historique que celles d'un Bodin, d'un Rousseau, et même d'un Robespierre, en dépit de la non réalisation de leurs visées dans le temps immédiat.

Et le fait que le capitalisme se soit réinstauré dans l'ex Union Soviétique ne signifie pas que le socialisme soit historiquement impossible. Les classes exploiteuses s'appuient sur les difficultés de réalisation de l'édification socialiste, afin que les peuples soient incités à penser que le socialisme est impossible. Elles s'appuient aussi sur ces difficultés pour dire que les buts étaient mauvais en eux-mêmes, injustes, y compris la visée par le peuple d'un bien pour la société, jugée néfaste, voire criminelle. Les projets de transformation des bases de la société au XVIIIe siècle, pouvaient de la même façon être posés comme impossibles et néfastes, par tous ceux qui voulaient maintenir l'Ancien régime.

Vingt-sept ans avant la Révolution, Rousseau écrit : « Nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions » (7).

Bien qu'il n'ait pas connu la Révolution, Rousseau en anticipait la possibilité sur la base d'une compréhension des contradictions sociales de son temps. Il posait pour les résoudre la nécessité et la possibilité d'une révolution, conférant au peuple un rôle historique. A cet effet, il établissait les conditions de son institution en peuple politique. Ce qui pouvait passer pour un simple "désir" subjectif, plus ou moins utopique : confier la direction de la société à un tel peuple, s'était d'une certaine façon élaboré comme théorisation du possible. On peut certes aujourd'hui estimer cette théorisation sommaire, elle n'en traçait pas moins de grandes tendances historiques à l'œuvre, dans une formation particulière et une époque donnée.

Deux siècles plus tôt, Bodin ordonnait lui aussi sa théorie de la souveraineté, au regard d'un possible historique, précédant par la pensée son actualisation, alors qu'il n'en existait que des potentialités dans la formation historique de la France, dominée par les antagonismes. Par la théorie, il mettait au jour les conditions de possibilité d'une unité proprement politique de la nation, alors que cette finalité n'était pas vraiment "visible" dans la conjoncture du temps, où semblaient dominer les facteurs de division et de dissolution.

C'est à cette question du possible historique en Russie, d'une difficulté extrême que Lénine s'est trouvé confronté plus de vingt ans avant la révolution soviétique. « Que viser », « que faire ? », « comment faire ? », dans une formation sociale historiquement "en retard", telle que l'Empire russe, telles étaient les questions qu'il se posait. Dans le cas russe, le développement économique, comme les institutions politiques, étaient arriérées.

Bien avant 1917, l'analyse de la transformation de la base économique, et par conséquent de *la structure des classes qui dépendait de cette base*, permettait cependant de poser les conditions de possibilité d'une révolution, du moins dans la partie la plus "civilisée" de l'Empire russe. C'est ce que Lénine a exposé, notamment dans *Le développement du capitalisme en Russie*. Au plan de la connaissance, et pour mener l'analyse, il lui avait été possible de prendre appui sur ce qui constitue l'apport théorique essentiel de Marx : l'analyse du mode de production capitaliste, et de ses contradictions. Même si l'analyse du possible historique ne découlait pas mécaniquement de cette théorie, celle-ci pouvait servir de guide, de « cordeau » pour projeter les potentialités révolutionnaires contenues dans l'évolution de la base économique et le mouvement des classes qui y correspondait en Russie. Poser les conditions de la transformation des institutions politiques se révélait plus ardu, pour deux raisons distinctes, d'ordre pratique et d'ordre théorique.

On ne développera pas dans ce cours la nature de ces difficultés d'ordre politique, qui seront analysées dans un Cours sur le processus révolutionnaire dans l'Empire russe, du XIXe siècle au XXe siècle.

Le fait que la possibilité d'une révolution socialiste en Russie ait pu se trouver posée en dépit de l'état d'arriération politique (et pour partie économique) du pays, signifie-t-il qu'un dirigeant tel que Lénine ait été un "subjectiviste" en politique, qu'il ne se soit basé que sur le désirable, qu'il ait pratiqué un volontarisme aveugle. Nullement. *Sur la base de la théorie de Marx*, les déterminations économiques essentielles d'un possible historique, avaient été analysées, de même que les potentialités que recélaient ces déterminations pour la disposition des forces de classes (8). Parmi les conditions défavorables, on peut mentionner tout ce qui touche au processus *d'institution politique du peuple*. Il n'était pas possible, par magie, par pure volonté, de les surmonter, en quelques jours ou années. La formation d'un peuple politique résulte en effet d'un processus de longue durée, qui n'avait pas été mené pleinement à bien en Russie au cours des siècles précédents.

La réalisation du possible n'est pas automatique, il ne suffit pas d'attendre que toutes les conditions soient présentes. Lorsque les données *essentiels* du possible sont présentes, c'est par la pratique (ce qui est possible par liberté, orientation) qu'on peut lutter pour les réaliser. Si l'on attend que *toutes* les conditions soient favorables, aucune transformation sociale ne serait possible. Et, malgré l'absence de certaines conditions politiques, "l'excès de volontarisme" imputé au processus révolutionnaire russe (comme au processus révolutionnaire français), a permis de transformer non seulement la société russe, mais toute une partie du monde. Il en avait été de même pour la Révolution française.

Pour terminer, un point encore : l'exigence de mise au jour de ce qui est possible et juste, peut sembler centrale lors des périodes de transformation sociale profonde, et secondaire lors des périodes de relative stabilisation d'un ordre social, et plus encore de régression, où tout se présente comme impossible. Toutefois, il n'existe jamais de régressions irréversibles dans l'histoire. Et les questions : que peut-on faire ? (l'analyse du possible), que viser (l'orientation historique), « comment faire ? » (comment passer de la situation actuelle au but visé), se posent avec plus d'acuité encore lors de ces périodes de régression historique (9).

Quant à la question « que puis-je espérer ? », bien que ne relevant pas de la théorie “marxiste”, elle est plus importante que jamais au cours de ces périodes. Une telle question était vitale sous la domination fasciste. Elle était vitale pour l'avenir, alors que la réaction commençait à se développer dans le cours de la Révolution française. C'est dans un tel moment que Robespierre, comme Kant, pouvaient poser le postulat d'une possible progression vers le progrès dans la marche historique de l'humanité, et d'une marche de la volonté humaine parvenant à se diriger vers le juste (10).

NOTES

(1) Pour Kant la réponse à cette question se posait dans le domaine de la religion qu'il comprenait « dans les limites de la raison ».

(2) Rappeler ici encore que le possible en acte peut ne pas aller jusqu'à l'accomplissement (une révolution avortée par exemple).

(3) Le décalage entre ce que l'on veut (volonté) et ce que l'on peut (pouvoir), est d'autant plus grand lorsque la volonté est prise soit dans le sens d'un pur désirable, soit comprise dans un sens non conforme à sa forme développée (voir définition de volonté dans l'exposé précédent).

(4) Cette formule (ou maxime pour guider l'action) pose à sa façon quelles sont les fonctions et tâches essentielles de l'organisation politique (analyse de la réalité et orientation) sans lesquelles il ne peut y avoir organisation pratique des forces vers un but commun.

(5) La projection de l'action, en fonction du seul désirable joue un rôle par rapport au développement du fanatisme, et au degré de violence exercé sur la réalité, plus spécialement une « violence exterminatrice », telle que la requérait Hitler pour faire aboutir “l'Idée” nazie.

(6) C'était la position d'un marxiste tel que Bernstein, position qui se constitue en ne prenant en compte *que* les données immédiates de la situation, et aboutit à une politique opportuniste (ou de capitulation historique).

(7) *Emile*, Livre III, § LIII. Sans doute Rousseau avait pensé cela avant 1762, et sans doute aussi jusqu'à sa mort. En 1763, Labatte, prêtre de Saint-Eustache, peut-être lecteur Rousseau disait : « La crise est violente et la révolution ne peut être que très prochaine ».

(8) Il serait intéressant de comparer à cet égard les analyses qui pré existaient au processus révolutionnaire en Chine : quand et sur quel fondement théorique ont été analysées les grandes transformations de la base économique, et la disposition des forces de classes qui en résulte (ainsi que les caractères de la situation internationale), la part du possible “objectif” et de la volonté purement subjective, etc. dans la révolution chinoise (dans sa théorisation et sa pratique).

(9) Notamment pour tout ce qui touche à l'analyse des classes, et des “subjectivités de classes”, leur potentialité révolutionnaire ou non, et, dans un “vieux” pays capitaliste, leur propension, ou non, à vouloir reconduire l'alliance qu'elles avaient historiquement conclu avec la bourgeoisie, etc.

(10) A noter à cet égard que le peuple, *lorsqu'une* orientation — possible et juste — s'expose au niveau de la société, est susceptible de se mobiliser davantage en fonction de ce qu'il juge bon, juste, que sur la base d'une analyse purement théorique des contradictions de la société. Ce qui ne signifie pas que le peuple, au contraire d'autres catégories sociales, néglige pour autant la question du possible.

On parle ici du peuple “institué”, non d'un peuple encore à l'état de multitude, ou y étant retourné. Dans ce cas, il est plus facile de mobiliser sur la base de ce que certains sociologues ont nommé la logique du “ressentiment”, logique qui ne s'oriente ni en fonction du possible, ni en fonction du juste, mais en fonction de subjectivités portées à la “vengeance” irrationnelle, au fanatisme.