

LA DIALECTIQUE DE LA MORALE ET LA MORALE DE LA DIALECTIQUE

DANS LES COURANTS philosophiques il faut faire une distinction systématique entre ceux qui, par principe, sont capables de résoudre tous les problèmes essentiels de l'homme et du monde mais, par manque de temps, ne se concentrent en fait sur certains d'entre eux, laissant aux générations suivantes l'occasion de combler successivement les lacunes, et ceux pour qui le soi-disant « manque de temps » n'est qu'une forme polie d'avouer ou de masquer le manque de compétence dans certaines questions. Il est bien connu par exemple que la théorie de Pléchanov sur l'art n'a jamais abouti à l'analyse proprement dite de l'art et à la détermination de l'essence même d'une œuvre d'art, mais qu'elle s'épuisait dans une description proluxe de ses conditions sociales tout en donnant l'impression qu'en effectuant ce travail on créait les conditions de la solution des questions esthétiques proprement dites. En réalité elle n'a jamais dépassé ce stade préparatoire et ce, non pour avoir manqué de temps, mais du fait que son point de départ philosophique ne lui permettait pas de pénétrer jusqu'aux problèmes mêmes de l'art. Ses recherches fatigantes des conditions sociales et d'un équivalent économique ne marquaient point un début permettant d'avancer plus loin et plus au fond, mais une limite intérieure que l'étude ne pouvait jamais dépasser.

En traitant les questions de la morale, ne nous trouvons-nous pas dans une situation analogue ? Nos condamnations du moralisme, du socialisme moraliste et cette suspicion particulière à l'égard de tout ce qui a trait à la morale ne sont-elles pas un aveu indirect de notre incapacité théorique dans un certain domaine de la réalité humaine ? Cette question ne peut pas être réfutée par une référence à la discussion bien connue sur le marxisme et la morale menée dans le mouvement socialiste à la fin du siècle dernier et au début du nôtre, car son caractère et son niveau constituent plutôt un problème ouvert qu'un argument.

En effet, cette discussion a révélé surtout que si le mouvement social est ravalé à une simple manipulation des masses humaines en vue d'atteindre tels ou tels objectifs du pouvoir et si la politique devient une technique sociale qui s'appuie sur la

science du mécanisme des forces économiques, le sens humain quitte l'essence même du mouvement pour s'établir dans une autre sphère, transcendante à ce mouvement, le domaine de l'éthique. Du moment que la réalité historique est considérée comme le domaine d'une stricte causalité et d'un déterminisme univoque dans lequel les *produits* de la pratique humaine sous forme d'un facteur économique ont plus de raison que les hommes eux-mêmes et qui, avec une « nécessité fatale » et une « loi de fer » poussent l'histoire vers un but déterminé, on se heurte immédiatement à la question de savoir comment harmoniser cette inévitabilité avec l'activité humaine et avec le sens de l'action humaine en général. Cette antinomie entre la loi de l'histoire et l'activité humaine n'a pas été résolue de façon satisfaisante. Les réponses se sont longtemps situées dans le cadre d'une manière de penser mécanique qui attribuait à l'activité humaine soit la fonction d'une *accélération* d'un processus historique inévitable, soit celle d'une *pièce détachée* indispensable, à la manière d'un engrenage ou d'un levier de transmission, du mécanisme historique. C'est ainsi que s'est formé pour la théorie et la pratique un cercle vicieux. Le processus historique fut tout d'abord déshumanisé, c'est-à-dire privé des incidences humaines et réduit à un phénomène naturel pour pouvoir devenir l'objet d'une étude scientifique qui s'effectuait en tant que physique sociale, appelée soit sociologie soit matérialisme économique, et d'une activité politique active conçue à la manière d'une technique sociale. Toutefois, cet appauvrissement de l'histoire ne tarde pas à être ressenti comme tel. On entend bientôt affirmer qu'on a oublié l'homme. Mais comme la critique de ce défaut n'est pas assez profonde et qu'elle n'atteint jamais le fond du problème, c'est-à-dire l'alignement de l'histoire sur un phénomène naturel, on le surmonte en *transposant* les problèmes du sens humain et des significations humaines du mouvement historique et de la pratique sociale dans le domaine de l'activité *individuelle*, et ainsi la conception fétiliste de l'histoire est complétée par l'éthique.

Nous ne nous étonnerons donc pas que, dans cette situation, la morale apparaisse dans son rapport avec le marxisme, soit comme un *élément étranger* qui pose de sérieux points d'interrogation au matérialisme philosophique marxiste et, effectivement, lui donne un fondement philosophique tout à fait différent, par exemple la tentative de combiner Kant et Marx, soit comme un *accessoire extérieur* dont le caractère théorique superficiel souligne encore davantage la position secondaire et en marge de l'homme dans les conceptions naturalistes et scientistes.

La capacité ou l'incapacité de résoudre sur un plan philosophique correspondant les questions de la morale et de l'art est toujours en rapport avec une certaine conception ou déformation de la dialectique, de la pratique, de la théorie de la vérité et de l'homme ainsi que du sens général de la philosophie. A une

conception déterminée de l'histoire, de la pratique, à une théorie déterminée de la dialectique, de la vérité et de l'homme correspond aussi un genre déterminé de morale, de manière de penser et d'agir morale, de sorte qu'il existe par exemple une corrélation démontrable entre une dialectique conçue mécaniquement, une conception pragmatique de la vérité et l'utilitarisme dans la morale. Mais ce qui est beaucoup plus important, c'est qu'une base philosophique déterminée offre également des possibilités plus ou moins grandes au développement des problèmes et qu'il existe par conséquent un rapport entre le caractère du point de départ philosophique et les limites théoriques et pratiques que le raisonnement ne peut pas dépasser.

Les raisons de l'échec des nombreuses tentatives de développer les problèmes de la morale sur la base du marxisme ne doivent pas, à mon avis, être cherchées dans le fait qu'on avait sous-estimé la morale ou qu'on l'a négligée à cause de problèmes pratiques urgents, que son étude ait été seulement occasionnelle et non systématique, mais dans le fait que le point de départ philosophique proprement dit, exprimé dans tel ou tel concept philosophique central contenait déjà certaines limites et les germes de déformations qu'une étude, aussi approfondie et érudite soit-elle, ne pouvait surmonter sans surmonter aussi le caractère limité du point de départ philosophique proprement dit.

L'examen de chaque domaine partiel de la réalité est toujours en même temps une vérification des principes fondamentaux servant à exécuter l'analyse. S'il n'y a pas d'oscillation dialectique entre les hypothèses de l'examen et ses résultats, si l'analyse des phénomènes ou domaines partiels est basée sur des hypothèses adoptées sans critique et que les problèmes partiels n'incitent pas à un approfondissement ou à une révision des bases, on assiste à l'apparition de la fameuse insouciance théorique qui suppose pour les différents domaines de la science qu'on peut d'autant mieux examiner les phénomènes économiques, analyser l'art, dévoiler les lois historiques et parler de morale qu'on se trouve plus loin de la question inquiétante de savoir qu'est-ce que l'homme.

La théorie de l'homme est indispensable si l'on veut développer les questions de la morale : cette théorie n'est accessible que dans le rapport « l'homme - le monde », ce qui à son tour exige l'élaboration d'un modèle correspondant de dialectique, la solution du problème du temps et de la vérité, etc. Par là nous voulons non seulement mettre l'accent sur la grandeur de la tâche, mais aussi et surtout exprimer l'opinion que la solution des questions spéciales de la morale est liée, dans l'état actuel, à l'étude et à la vérification des questions philosophiques centrales du marxisme, pour autant que nous ne voulons pas nous

en tenir aux banalités ou procéder à une combinaison électorale du scientisme avec le moralisme.

C'est une vertu élémentaire pour un raisonnement philosophique que d'être capable de s'appliquer à lui-même de façon conséquente les principes qu'il met en lumière.

Ce n'est que par cet acte qu'est accomplie la justification des principes, car la théorie a acquis l'universalité indispensable qui n'admet aucune position privilégiée et a atteint le caractère concret nécessaire, parce qu'on y a englobé le sujet examinant et agissant. Cette vertu est en même temps d'une utilité suprême, car elle offre au raisonnement théorique une richesse inespérée de nouveaux aspects, tout en étant le premier critère de l'exactitude de ses conclusions.

Tant que le marxisme dérogeait à ce principe, il renonçait à l'un de ses plus grands avantages. Il a mis à nu dans la nouvelle société capitaliste la contradiction entre la parole et l'acte, le travail et la joie, la raison et la réalité, l'extérieur et la substance, la vérité et l'utilité, l'efficacité et la conscience, les intérêts de l'individu et les exigences de la société, tout en renouant systématiquement dans cette critique révélatrice avec la tendance fondamentale de la manière de penser européenne. Il a décrit cette société capitaliste comme un système dynamique de contradictions dont le centre, la source et le fondement sont constitués par l'exploitation du travail salarié, la contradiction entre la classe ouvrière et le capital. Quand on eût ainsi déchaîné la bacchanale des contradictions, il restait encore à indiquer concrètement comment chacune des contradictions pouvait être résolue et, deuxièmement, si la solution des contradictions du monde capitaliste signifiait aussi celle des contradictions essentielles de l'existence humaine. Tant que le marxisme n'appliquait pas la dialectique marxiste à sa propre théorie et pratique, cette négligence avait au moins deux conséquences importantes. Primo, cette omission constituait un sol fertile sur lequel pouvait périodiquement apparaître l'alternance entre le chiasmisme révolutionnaire qui suppose que la révolution réglera toutes les contradictions de la réalité humaine, et le scepticisme révolutionnaire et post-révolutionnaire qui estime que la révolution ne peut régler aucune de ces contradictions. Secundo, le marxisme manquait une grande occasion de développer l'une des questions primordiales de la dialectique sur laquelle Hegel avait subi un échec et qui revêt une importance-clé pour l'acte moral. Je pense en particulier à celle de la fin de l'histoire ou, exprimé par une autre terminologie, du sens de l'histoire.

Pour Marx, la dialectique matérialiste était un instrument servant à dénoncer et décrire d'une façon critique les contradictions de la société capitaliste. Mais lorsque les marxistes procèdent à l'examen de leur propre pratique et théorie, ils confondent le matérialisme et l'idéalisme, la dialectique et la métaphysique,

la critique et l'apologétique. En ce sens nous devons concevoir la fidélité à Marx comme un retour au raisonnement conséquent et à l'application de la dialectique matérialiste à tous les phénomènes de la société contemporaine, y compris le marxisme et le socialisme. Dans le même ordre d'idées il faut également poser la question de savoir pourquoi cette tendance à l'apologétique, à la métaphysique et à l'idéalisme se fait jour.

Le premier résultat de cette application est la constatation que la contradiction entre la parole et l'acte, la raison et la réalité, la conscience et l'efficacité, la morale et les actes historiques, les intentions et les conséquences, le subjectif et l'objectif existe également là où l'on a aboli l'antinomie entre la classe ouvrière et le capital. Cela signifie-t-il que le capitalisme n'est qu'une forme historique spéciale de ces contradictions qui, à elles seules, sont placées au-dessus de l'histoire et existent en cette qualité dans toutes les formations sociales, ou bien que le socialisme, en tant que mouvement et société, existe depuis trop peu de temps pour qu'on puisse voir toutes les conséquences qu'aura cette nouvelle forme de coexistence humaine et de gestion des affaires pour l'existence ou la non existence de ces contradictions ? Comme une réponse à cette question exige nombre d'éléments intermédiaires dont l'existence et la connexité ne découleront que de la suite de cet exposé, nous nous contenterons de constater que le fait même que ces contradictions existent et qu'elles soient discernées apporte une lumière nouvelle sur le rapport entre ce qui appartient à une classe et à l'humanité entière, entre ce qui est historiquement variable et ce qui est propre à toute l'humanité, entre le temporaire et l'éternel ou, en un mot, sur la question : *qu'est-ce que l'homme* et qu'est-ce que la réalité sociale et humaine. Comme le problème de la morale est inséparablement lié à ces questions, nous avons abouti à la détermination d'un point de départ théorique de notre raisonnement sur la morale marxiste. Nous nous efforcerons d'expliquer ses problèmes à partir des contradictions suivantes :

— l'homme et le système.

— l'intériorité et l'extériorité.

UN SYSTÈME se crée déjà au contact de deux personnes. Ou, plus exactement, différents systèmes créent différents types de rapports entre les hommes qui sont exprimés dans leur forme élémentaire et peuvent être décrits par le contact de deux individus typifiés. Jacques le Fataliste et son maître chez Diderot, le maître et l'esclave chez Hegel, la dame vaniteuse et le marchand rusé chez Mandeville, représentent des modèles historiques de rapports humains où la relation entre homme et homme découle de la position que chacun d'eux occupe dans la totalité du système social. Quel est l'homme, quelles sont ses pro-

priétés psychiques et intellectuelles, quel est son caractère que tel ou tel système doit créer pour pouvoir fonctionner ? Si un système « crée » et suppose des hommes que l'instinct pousse à chercher un bénéfice, qui ont un comportement rationnel et rationalisé visant à obtenir un effet maximum de profit et de bénéfice, cela signifie que ces caractères élémentaires de l'homme suffisent à son fonctionnement. La réduction de l'homme à une certaine abstraction n'est pas l'œuvre primitive de la théorie, mais de la réalité historique elle-même. L'économie est un système de relations où l'homme se métamorphose constamment en « homme économique ». Une fois que, par ses actes, il entre dans des relations économiques, il est entraîné, tout à fait indépendamment de sa volonté et de sa conscience, dans certains rapports et lois, où il fonctionne en tant que *homo œconomicus*. L'économie est un système qui a tendance à transformer l'homme en homme économique. Dans l'économie l'homme n'est actif que dans la mesure où elle est active, c'est-à-dire où elle fait de l'homme une certaine abstraction : elle stimule et souligne certaines de ses propriétés, elle en néglige d'autres qui sont inutiles pour son fonctionnement.

Comme le système social, soit sous forme de formation économique-sociale, d'économie, de vie publique ou de relations partielles, est mis en marche et maintenu en marche grâce au mouvement social des individus, c'est-à-dire par leur comportement et par leurs actes, et que d'autre part il en détermine le caractère, l'étendue et les possibilités, il se produit une impression fautive et complexe selon laquelle il semble d'une part que le système fonctionne tout à fait indépendamment des individus, et de l'autre que les actes et le comportement concrets de chaque individu n'ont rien à voir avec l'existence et la marche du système.

Le mépris romantique du système oublie que le problème de l'homme, de sa liberté et de sa moralité, est toujours fonction de l'homme et du système. L'homme existe toujours dans le système et, comme il en fait partie, il a tendance à être réduit à des fonctions ou des formes déterminées. Mais l'homme est également quelque chose de plus que le système et, en tant qu'homme, il ne peut être réduit à tel ou tel système effectif. L'existence de l'homme concret se situe dans l'étendue entre l'impossibilité d'être réduit à un système et la possibilité historique de dépassement — de transcendance — du système, et l'intégration effective et le fonctionnement pratique dans le système des circonstances et relations historiques.

La critique matérialiste est une confrontation de ce que l'homme, en tant qu'individu dans tel ou tel système, peut faire, doit faire et fait réellement, et des actes qui lui sont prescrits ou de l'interprétation de ses actes par des codes de morale. En ce sens il faut reconnaître que l'opinion selon laquelle la morale de la société moderne est ancrée dans l'économie, comprise natu-

rellement non dans le sens vulgaire de facteur économique, mais dans le sens du système historique de la production et reproduction de la richesse sociale, est tout à fait correcte. Un certain code moral affirme que l'homme est bon par nature et que les rapports humains sont basés sur une confiance mutuelle; mais le système des rapports réels entre les hommes, ancré dans tel ou tel modèle de l'économie, de la vie politique ou publique, est au contraire basé sur la méfiance envers les hommes et ne peut survivre que grâce au fait qu'il exalte les mauvais côtés du caractère humain.

C'est à cette contradiction entre la morale et l'économie que pensait Marx en dévoilant les causes du caractère fragmentaire et de la réification de l'homme dans la société capitaliste : « Tout ceci est fondé dans l'essence de l'aliénation : chaque sphère m'applique une norme différente et contraire, la morale m'en applique une autre, car chacune retient une sphère particulière de l'activité essentielle aliénée, chacune est dans un rapport d'aliénation à l'autre aliénation »¹. Comme des exigences différentes sont imposées à l'homme par la morale d'une part et par l'économie d'autre part, comme l'une des sphères demande à l'homme d'être bon et de traiter ses semblables en tant que tels, tandis que la deuxième l'oblige à les traiter comme ses concurrents et ses ennemis potentiels dans sa poursuite des avantages économiques, dans ses efforts pour s'assurer une position sociale et dans sa course au pouvoir, la vie réelle de l'homme se passe dans une série de situations-conflits et, lors de la solution concrète de chacune d'elles, l'homme acquiert un autre aspect et une autre signification : tantôt c'est un lâche, une autre fois un héros, tantôt il se présente comme un hypocrite, une autre fois comme un idéaliste naïf, tantôt comme un égoïste, une autre fois comme un philanthrope, etc.

Depuis Rousseau, une question s'impose constamment dans la culture européenne : Pourquoi les hommes ne sont-ils pas heureux dans le monde moderne ? Cette question a-t-elle également un sens pour le marxisme et a-t-elle une relation quelconque avec le rapport de l'économie et de la morale ? Elle revêt une importance primordiale pour tous les courants philosophiques et culturels qui reconnaissent d'une manière ou d'une autre une connexion entre l'existence de l'homme et la création et la détermination des sens, ce qui s'applique dans une mesure suprême au marxisme qui conçoit l'histoire comme une humanisation du monde ou comme l'inscription des significations humaines dans les matériaux de la nature.

Pourquoi les hommes sont-ils malheureux dans le monde moderne ? Parce qu'ils sont les esclaves de l'amour propre

répond Rousseau. Parce qu'ils sont vaniteux, répond Stendhal. Comment répondra le marxisme à cette question ? Rejettera-t-il toute la responsabilité sur la misère et l'insuffisance matérielle ? C'est ainsi que raisonne le sociologisme et l'économisme vulgaires qui n'ont pas compris la signification philosophique de la pratique et qui cherchent en vain une médiation authentique entre l'économie et la morale. En les simplifiant, la misère, l'insuffisance matérielle et l'exploitation, même correctement soulignées perdent leur place réelle dans le monde moderne, parce qu'elles sont détachées de leur structure globale.

Pourquoi les hommes sont-ils malheureux dans le monde moderne ? Cette question ne signifie pas que le malheur frappe les hommes et, tel un fait fortuit comme la maladie, la perte d'un être proche, la mort prématurée, fait obstacle à l'écoulement normal de leur vie; elle ne signifie pas non plus l'illusion romantique selon laquelle l'homme moderne a perdu un trésor que possédaient les époques précédentes.

Dans cette question on constate une contradiction historique entre la vérité et le malheur : celui qui connaît la vérité et voit la réalité telle qu'elle est ne peut pas être heureux; celui qui est heureux dans le monde moderne ne connaît pas la vérité et regarde la réalité à travers le prisme des conventions et des mensonges. C'est cette antinomie que la praxis doit résoudre.

La « vanité » de Stendhal et l'« amour propre » de Rousseau prennent sur le vif la mécanique des actes et le comportement de l'homme moderne qui est poussé d'une chose à l'autre, d'un plaisir à l'autre par une insatiabilité absolue qui transforme les hommes, les choses, les valeurs, le temps en de simples points transitaires ou des états provisoires qui sont dénués d'un sens intérieur propre et dont le seul sens réside dans le fait qu'ils effectuent un renvoi derrière eux ou par-dessus eux. Chaque chose n'est qu'une simple impulsion ou un simple prétexte de transition vers une chose suivante et différente, de sorte que l'homme devient un être traqué par un désir jamais satisfait. Mais ce désir non plus n'est pas original, car il ne naît pas d'un rapport spontané avec les choses et les hommes, mais d'une comparaison et d'une confrontation aux agueurs qui aide l'homme à se mesurer à travers les autres et à mesurer les autres à travers lui-même.

Toutefois, ce qui, dans le domaine du comportement et des actes des hommes apparaît comme motivation, existe dans le monde objectif comme une « loi de la chose ». Le désir de bénéfice, qui apparaît dans la conscience du capitaliste comme le motif de ses actes, est l'intériorisation du processus valorisant du capital.

Pourquoi les hommes sont-ils malheureux dans le monde moderne ? Rousseau et Stendhal répondent dans la catégorie de

la psychologie, Marx répond par la description d'un système dans lequel la vanité, l'amour propre, le désir métaphysique, le ressentiment, le tumulte et le vide, la transformation du bien suprême en fantôme et la promotion du fantôme au degré de bien suprême, naissent comme l'intériorisation de la structure économique. La transformation de toutes les valeurs en de simples points transitoires d'une course générale et absolue à d'autres valeurs qui a pour conséquence le vide de la vie, la dégénérescence de l'idée que le bonheur se fait du confort et que la raison se fait de la manipulation rationnelle des choses et des hommes, cette atmosphère quotidienne de la vie moderne intervertissant le moyen en but et le but en moyen, est ancrée dans la structure économique exprimée par la formule simple : argent — marchandises — davantage d'argent.

Si le monde moderne dans lequel naît la question « pourquoi l'homme n'est-il pas heureux » est formulée par la phrase « Comparaison à la place de la véritable communauté » « *Vergleichung an der Stelle der wirklichen Gemeinschaftlichkeit* »³, la pratique historique doit transformer la structure de ce monde pour qu'il puisse être formulé ainsi : « La communauté véritable à la place de la comparaison », « *Die wirkliche Gemeinschaftlichkeit an der Stelle der Vergleichung* ».

Dans la vie quotidienne, la vérité existe à côté du mensonge et le bien à côté du mal. Pour qu'une morale puisse naître dans ce monde, il faut distinguer le bien du mal, placer le bien par opposition au mal et le mal par opposition au bien. Cette distinction, l'homme l'effectue dans ses actes et tant que son activité la fait, il se trouve au niveau de la vie morale. Tant que la vie humaine se déroule dans le clair obscur du bien et du mal, c'est-à-dire dans leur non-distinction, où le bien et le mal se mélangent dans une mauvaise totalité, elle est une vie *en dehors* de la morale, une existence *jenseits von Gut und Böse*. Cette dimension dans le sens de domaine, partie de la vie où l'homme effectue son travail, assume ses tâches publiques et privées sans distinguer le bien du mal, peut être décrite de manière adéquate dans les expressions vie rangée, obéissance, application, assiduité au travail, etc. Ce n'est qu'en négligeant ce fait qu'on peut être étonné de ce que des gens *anständig* et *tüchtig* au sein de leur famille, de leur profession civile et de leur commune puissent devenir des criminels une fois qu'ils sortent de cette sphère et agissent en dehors d'elle.

Le comportement moral consiste dans la distinction du bien et du mal. Suppose-t-il déjà une *connaissance* du bien et du mal, ou bien leur prise de conscience et leur distinction ne s'acquiescent-elles que dans l'acte et le comportement ? Est-ce que la moralité commence par les bonnes *intentions*, la conscience propre,

la moralité de l'âme ou bien ne se constitue-t-elle que dans les résultats du comportement, dans ses fruits et conséquences ?

La Belle âme incarne une partie de cette antinomie. Comme la Belle âme craint les conséquences de ses actes possibles et qu'elle veut les éviter, c'est-à-dire qu'elle refuse de faire du mal aux autres et à elle-même, elle se retire en elle-même et ses seuls actes sont l'activité intérieure, celle de la conscience. Cette conscience sait d'elle-même qu'elle est vertueuse parce qu'elle n'a fait de mal à personne. De là, elle se croit autorisée à juger tout ce qui est en dehors d'elle selon ses critères à elle, c'est-à-dire à évaluer le monde du point de vue de la bonne conscience. La Belle âme n'a fait aucun mal, parce qu'elle n'a pas agi. Et *parce qu'elle* n'a pas agi et n'agit pas, elle *souffre* le mal et observe le mal. Son attitude de conscience propre est une observation passive du mal.

Le Commissaire est l'antithèse de la Belle âme. Il critique la bonne conscience de la Belle âme comme étant une hypocrisie tout en sachant que chaque action est à la merci de lois qui transforment le nécessaire en fortuit et inversement, de sorte que chaque pierre qu'on laisse tomber de la main devient la pierre du diable. Le Commissaire a pour principe l'activité et la répression du mal. Comme le mal existe dans le monde, il y voit une occasion d'imposer ses efforts réformateurs. Du fait qu'il veut transformer les hommes sans, dans cette transformation, se transformer lui-même, il s'affermirait, dans le cycle de son activité, dans le préjugé qu'elle est d'autant plus réussie que l'objet de sa transformation et éducation est passif. L'activité du Commissaire entraîne ainsi la *passivité des hommes*, et une passivité ainsi produite devient finalement une condition de l'existence et de la justification du sens de son action. Les intentions réformatrices se transforment en pratique déformatrice. Par certains de ses traits le Commissaire rappelle le révolutionnaire, mais ce n'est qu'une ressemblance apparente. Pour autant que cette connexion existe *effectivement*, elle se range plutôt dans l'ordre de la *genèse* de ce type d'activité, car sous ce rapport le Commissaire est une étape qui mène du révolutionnaire au bureaucrate.

Le description de ce type d'activité morale est importante car elle jette une lumière sur le mécanisme du processus dans lequel l'unité dialectique se désagrège en antinomies figées. Ce processus nous occupera encore par la suite, mais il est déjà opportun de rappeler son existence. Au lieu d'une pratique révolutionnaire dans laquelle les hommes changent les circonstances et où les éducateurs sont éduqués, survient l'ancienne antinomie des rapports et des hommes, les hommes étant alors répartis en deux groupes figés, radicalement séparés, dont l'un « s'élève au-dessus de la société », comme le dit Marx dans la troisième thèse sur Feuerbach, et en incarne la raison et la conscience.

L'antithèse de la Belle âme et du Commissaire exprime l'an-

tinomie du moralisme et de l'utilitarisme. Pour distinguer le bien du mal, la voix de la conscience est une instance décisive pour le moralisme, tandis que pour le réalisme utilitariste c'est le jugement de l'histoire. Dans cette antinomie et dans cet isolement mutuel, les deux instances sont très problématiques. Comment saurais-je que la voix de ma conscience n'est pas fausse et comment pourrais-je, dans le cadre de ma conscience, vérifier son authenticité ? Suis-je capable, dans le cadre de ma conscience, de juger si cette voix est réellement *la mienne* et si ce n'est pas une voix étrangère qui parle au nom de mon moi et utilise mon for intérieur comme instrument ? Ou bien cette instance suprême est constituée par le jugement de l'histoire. Mais est-ce que les tendances de ce tribunal ne sont pas tout aussi problématiques que la voix de la conscience ? Le jugement de l'histoire arrive toujours *post festum*. Il peut juger et porter un arrêt, mais il n'a pas le pouvoir de redresser un tort. Au tribunal de l'histoire on peut condamner les actes commis comme des crimes et préjudices, mais le tribunal ne rend pas la vie à leurs victimes, ne soulage pas la peine qu'elles ont ressentie avant la mort. Le jugement de l'histoire n'est pas non plus un jugement *définitif*. Chaque phase de l'histoire a son tribunal dont les verdicts sont livrés aux révisions des étapes historiques suivantes. Un arrêt absolu d'un tribunal historique peut être relativisé par l'allure suivante de l'histoire. Le jugement de l'histoire n'a pas l'autorité du jugement dernier de la théologie chrétienne et, surtout, n'a pas son caractère définitif et irrévocable.

Le jugement dernier est l'un des éléments qui conférerait à la morale chrétienne un caractère absolu et la défendrait contre le relativisme. Dieu est le second élément de son caractère absolu. Une fois que l'idée théologique du jugement dernier se transforme en idée sécularisée de la fin de l'histoire, que la critique dénoncera plus tard comme une capitulation indirecte de la philosophie devant la théologie, et une fois qu'on constate que « Dieu est mort », *der Gott ist tot*, les supports fondamentaux de la conscience morale absolue s'effondrent et le relativisme moral triomphe.

Dans les rapports mutuels entre les hommes et dans le rapport de l'homme avec l'homme, le Dieu chrétien joue le rôle du médiateur absolu. Dieu est un médiateur qui fait d'un autre homme mon prochain. La disparition de Dieu signifierait-elle donc la fin du rapport médiatisé entre les hommes et l'instauration de rapports immédiats entre les hommes ? Si Dieu est mort et que tout est permis à l'homme, les rapports des hommes sont-ils basés sur un contact direct dans lequel se manifestent et se réalisent leurs véritables caractères et nature ? Il est évident que tant qu'il n'existe aucune interprétation matérialiste de la phrase « Dieu est mort » et aucune explication matérialiste de l'histoire de cette mort, nous serons en proie à de vulgaires

malentendus et à des mystifications idéalistes. Dieu est le médiateur métaphysique entre les hommes. L'abolition ou la disparition de cette forme de métaphysique ne détruit pas encore automatiquement la médiation ou la métaphysique. La médiation métaphysique peut être remplacée par une médiation *physique* qui devient elle-même métaphysique, qu'il s'agisse dans les temps modernes de violence sous sa forme apparente ou couverte en tant que médiation absolue des rapports entre les hommes (l'État, la terreur) ou de *société* en tant que réalité réfléchie qui s'est affranchie de ses membres, à savoir les individus concrets, et leur prescrit le goût, la répartition et le rythme de la vie, la morale, les actes, etc.

L'idée chrétienne de Dieu et du jugement dernier conférerait à chaque acte un caractère définitif et univoque. Chaque acte se rangeait, de façon univoque et définitive, soit du côté du bien, soit du côté du mal, parce qu'existant un juge absolu qui effectuait cette différenciation et que chaque acte avait directement trait à l'éternité, c'est-à-dire au jugement dernier. Avec l'écroulement de ces idées le monde de l'univoque disparaît aussi pour être remplacé par le monde de l'ambiguïté. Comme l'histoire ne finit pas et qu'elle n'aboutit pas non plus à une culmination apocalyptique mais qu'elle est toujours ouverte à de nouvelles possibilités, les actes de l'homme perdent leur caractère univoque. La non conclusion de l'histoire qui fait qu'aucun acte n'est définitivement épuisé par ses conséquences immédiates, est une antithèse du désir de l'esprit humain d'agir univoquement. L'ambiguïté d'un fait qui, pour chaque acte, s'ouvre comme une *possibilité* du bien et du mal et force les hommes à la liberté, entre en conflit avec le désir métaphysique de l'homme que la victoire du bien et du mal soit *assurée*, c'est-à-dire confiée à un pouvoir dépassant l'activité et la raison d'un homme individuel. Mais comme la victoire du bien et de l'équité n'est pas absolument assurée dans l'histoire et que l'homme ne peut, dans aucun phénomène de l'univers, lire une assurance justifiée de ce triomphe du bien sur le mal, ce désir métaphysique ne peut être satisfait qu'en dehors du cadre du raisonnement et des arguments rationnels, à savoir par la *foi*. Mais comme la foi en Dieu est à l'époque contemporaine une survivance, elle est remplacée par la foi en un succédané métaphysique, l'avenir.

Pour cette foi, l'avenir revêt le caractère d'une illusion métaphysique.

Quand la dialectique eut dénoncé les contradictions de la réalité moderne et l'eut représentée comme un système gigantesque de contradictions, il semble qu'elle a eu soudain peur de son courage et, sachant qu'elle n'a pas à portée de la main les moyens de les résoudre, et qu'à aucun prix elle ne doit succomber à un

scepticisme ironique, elle a confié leur solution à l'avenir. En ce sens, l'avenir est un décret confirmant la victoire du bien sur le mal ou, autrement dit, la victoire du bien sur le mal se fait à l'aide du décret de l'avenir. Et il semble que moins chaque époque est capable de résoudre réellement les problèmes et contradictions réels, plus elle met d'assiduité à confier leur solution à l'avenir. Cette foi métaphysique en l'avenir déprécie le présent, le prive d'une signification authentique en tant que réalité unique de l'individu empirique, le ravale à un simple élément provisoire ou une simple fonction d'un fait encore non accompli. Toutefois, si l'on pose toute la signification dans un monde qui n'existe pas encore et que le monde qui existe et qui pour l'individu existant réellement est le seul monde réel, qu'il est privé de sa propre signification, qu'il n'est admis que dans son rapport fonctionnel avec l'avenir, nous nous heurtons de nouveau à l'antinomie du monde réel et du monde fictif.

L'avenir, en tant que décret mythologique de la vérité et du bien dans lequel on cherchait refuge devant un scepticisme pessimiste, s'avère lui-même comme un scepticisme, car il dégrade le monde empirique réel de l'homme à un simple monde de fiction et n'impose le monde authentique réel que là où finissent l'expérience et l'autorité des individus empiriques.

L'optimisme officiel en tant que fonction relative du mal contemporain existant dans son rapport avec le bien absolu inexistant de l'avenir, est un pessimisme caché, hypocrite. Que les valeurs suprêmes soient transférées à un avenir que l'individu empirique ne peut pas éprouver ou qu'elles soient comprises dans le monde idéal de la transcendance, on prive l'homme de la liberté et du pouvoir de réaliser ces valeurs dès aujourd'hui et lui-même. L'impossibilité de réaliser les valeurs suprêmes dans le monde empirique des hommes aboutit nécessairement à la forme extrême du scepticisme, au nihilisme. Dans un monde d'où se sont volatilisées les valeurs suprêmes, ou à l'égard duquel elles existent comme un domaine irréalisable d'idéals, dans un tel monde la vie même de l'homme est dénuée de sens et les rapports mutuels entre les hommes se constituent comme une indifférence absolue. Dans un monde où les actes de chaque individu ne sont pas substantiellement liés à la possibilité de réaliser le bien, les prescriptions de la morale deviennent une hypocrisie et l'individu fait valoir l'unité de soi et du bien dans ses actes sous forme d'un conflit tragique et en tant que tragédie.

La dialectique peut justifier la morale si elle est elle-même morale. La morale de la dialectique est comprise dans l'esprit de suite qui, dans son processus destructif et totalisant, ne s'arrête devant rien et devant personne. La nature ou l'étendue des sphères que la dialectique laisse en dehors de ce processus correspondent au degré de son inconscience et de son amoralité.

En ce qui concerne notre problème, il faut mettre l'accent

sur trois aspects fondamentaux du processus dialectique destructif et totalisant. La dialectique est, en premier lieu, une *destruction pseudo-concrète*, dans laquelle se dissolvent toutes les formations fixées et réfléchies du monde matériel et spirituel, révélées comme des créations historiques et des formes de la pratique humaine.

Deuxièmement, la dialectique est une *révélation* des contradictions des choses elles-mêmes, c'est-à-dire une activité qui les montre et les décrit au lieu de les cacher.

Troisièmement, la dialectique est l'expression du *mouvement de la pratique humaine*, qui peut être caractérisé dans la terminologie de la philosophie classique allemande comme la vivification et le rajeunissement (*Verjüngen*), ces concepts formant l'antithèse d'atomisation et de mortification ou, dans la terminologie moderne, comme la totalisation.

Les contradictions de la réalité de la société humaine se transforment en antinomies figées si elles sont dépourvues de la force d'unification que constitue la pratique humaine en tant que totalisation ou vivification. Les antinomies figées sont des faits historiques réels ou, plus exactement, des formations de la pratique humaine existant historiquement, et la dialectique véritable commence là où se révèle, où se réalise pratiquement la *transformation* des antinomies figées à l'unité dialectique des antithèses ou la désagrégation de l'unité dialectique en antinomies figées. La dialectique matérialiste postule l'unité de ce qui appartient aux classes et à l'humanité entière pour la théorie, et surtout la pratique du marxisme. Mais le processus historique réel fait en sorte que cette unité est, soit en voie de *constitution* par la totalisation des antinomies soit au contraire, en voie de *désagrégation* en pôles isolés et opposés. Si l'on isole ce qui appartient aux classes par rapport à ce qui appartient à l'humanité tout entière, on aboutit au sectarisme et à la déformation bureaucratique du socialisme, à l'isolement de ce qui appartient à toute l'humanité à l'égard de ce qui appartient aux classes, on aboutit à l'opportunisme et à la déformation réformiste du socialisme. Dans un cas, cette désunion produit un amoralisme brutal, dans l'autre, un moralisme impotent. Là, elle entraîne une déformation bureaucratique de la réalité, une autre fois, la capitulation devant une réalité déformée.

Il existe naturellement une différence entre la réalisation de l'unité dialectique de ce qui appartient aux classes et de ce qui appartient à toute l'humanité dans la pensée et la réalisation de cette unité dans la vie réelle. Dans le premier cas, il s'agit d'un travail théorique qui exige un effort intellectuel, dans le second, d'un processus historique qui s'effectue dans la sueur et le sang, dans des détours et des faits fortuits. Mais le rapport entre la théorie et la pratique dans ce cas est un rapport entre les tâches

qui sont reconnues comme *possibilités* du progrès humain et la possibilité, la capacité et l'inéductibilité de leur solution.

Comme la dialectique ne dévoile pas les contradictions de la réalité humaine pour capituler devant elles et les considérer comme des antinomies dans lesquelles l'individu sera éternellement écrasé et comme elle n'est pas non plus une fausse totalisation qui laisse à l'avenir de résoudre ces contradictions, la question centrale qu'elle se pose est celle de la connexion entre la conscience des contradictions et la possibilité de les résoudre. Mais tant que la pratique est considérée comme un praticisme, une manipulation des hommes ou un simple rapport technique avec la nature, ce problème est insoluble, car une pratique aliénée et réifiée n'est pas une totalisation et vivification et, en ce sens, la création historique de la « belle totalité », mais une atomisation et une mortification qui produit nécessairement les antinomies figées de l'efficacité et de la morale, de l'utilité et de l'authenticité, des moyens et des fins, de la vérité de l'individu et des exigences de l'ensemble abstrait, etc. Le problème de la morale devient ainsi une question de rapport entre la pratique réifiée et humanisante, entre la pratique fétichiste et la pratique révolutionnaire.

Ce texte est un exposé présenté au cours du symposium international « La morale et la société », à l'Institut Gramsci de Rome en mai 1963.

Traduction sous la direction de l'auteur.

L'HOMME ET LA MASSE

Le protagoniste de la crise

QUAND nous considérons la scène où se déroule la vie de notre temps, quand nous percevons la nature contradictoire, affirmation et négation à la fois, de ce qu'on appelle « société de masses », alors seulement nous pouvons comprendre à quel point de telles circonstances accélèrent la crise de l'homme, l'emportent dans une totalisation complète et mettent en évidence les notes du drame individuel à l'intérieur du vaste conflit de l'homme contemporain.

Ainsi s'explique surabondamment que, jamais comme de nos jours, on n'ait fait d'aussi nombreuses et d'aussi longues dissertations sur l'Homme et la Personne, avec des majuscules à la mesure de l'importance qu'on leur donne. Homme et Personne deviennent ainsi les attributs inséparables d'une anthropologie philosophique qui aspire à se projeter sur la société et sur l'histoire, dans un jeu d'interprétations diverses qui pourraient se réduire à deux fondamentales : une vision de la Personne historique et intemporelle dans le cas des penseurs catholiques ; une vision de subjectivités presque robinsonniennes, légèrement reliées par l'intersubjectivité, dans le cas des penseurs existentialistes.

Maritain, qui a tant d'influence sur les humanistes argentins, va nous dire : « La Personne est une substance individuelle complète, de nature intellectuelle et maîtresse de ses actions. (...) Le nom d'individu, au contraire, est commun à l'homme et à la bête, à la plante, au microbe, à l'atome »¹. Et il précise ceci : « Une personne est un centre de liberté placé en face des choses, de l'Univers, de Dieu même. La notion de personne est d'ordre ontologique, c'est une perfection métaphysique et substantielle qui, dans l'ordre opératif, s'ouvre sur des valeurs psychologiques et morales »². Selon Mounier, dont le personnalisme est également intégré à la conception des humanistes argentins, la personne est

1. « Ligue des étudiants humanistes », Humanismo y universidad, Buenos Aires, 1953, p. 3.

2. Ibidem, p. 3.