Document generated on 04/25/2024 9:11 a.m.

Philosophiques

Individus ou structures : existe-t-il une éthique marxiste?

André Paradis

Volume 8, Number 2, octobre 1981

URI: https://id.erudit.org/iderudit/203171ar
DOI: https://doi.org/10.7202/203171ar

See table of contents

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)
1492-1391 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Paradis, A. (1981). Individus ou structures : existe-t-il une éthique marxiste? *Philosophiques*, *8*(2), 287–302. https://doi.org/10.7202/203171ar

Article abstract

In the history of contemporary Marxism one can distinguish two conflicting tendencies which continue to confront each other in a more or less radical manner, and which give rise to two apparently irreconcilable readings of Marx's work. The first is that by which Marxism is essentially absorbed into a scientific theory (of social history), into a (historical) sociology. This tendency finds its ultimate expression in 'althussérisme', in the primacy of the constituent relations of the social structure involving individual subjects. In the second, which sees Marxism as essentially humanist and/or a philosophy of praxis, all theoretical work is subordinated to the practical-historical aim, that of establishing social relations in which the exploitation of persons by persons will be done away with. To ask whether a Marxist ethic (or morality) exists is an attempt to resolve theoretically this thorny dichotomy between the objectivism of the social determinants of the prescriptions of moral conscience, and the capacity of individual subjects to produce a social order to orient historical development in accordance with these prescriptions. For a materialist, is there not here an apparent contradiction within Marxism? The author has attempted to clarify, by means of a few succinct propositions, how such a contradiction may be resolved.

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1981

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

PHILOSOPHIQUES, Vol. VIII, numéro 2, Octobre 1981

INDIVIDU OU STRUCTURES: EXISTE-T-IL UNE ETHIQUE MARXISTE?

par André Paradis

RÉSUMÉ. On peut distinguer, dans l'histoire du marxisme contemporain, deux tendances qui n'ont cessé de se confronter sous des formes plus ou moins radicales et qui tiennent à deux lectures apparemment inconciliables de l'oeuvre de Marx. La première, selon laquelle le marxisme se résorbe essentiellement en une théorie scientifique (de l'histoire sociale), en une sociologie (historique). Cette tendance trouve son expression culminante dans l'althussérisme, dans le primat des relations constitutives de la structure sociale sur les individus-sujets. La seconde, qui veut que le marxisme soit d'abord et avant tout un humanisme et/ou une philosophie de la praxis, tout travail théorique se trouvant subordonné à sa visée historico-pratique: celle de l'instauration de rapports sociaux dans lesquels seraient abolis les rapports d'exploitation de l'homme par l'homme. Poser la question de l'existence d'une éthique (et d'une morale) marxiste, c'est tenter de résoudre théoriquement cette épineuse dichotomie entre l'objectivisme des «déterminations» sociales des représentations de conscience morales et la capacité des individus-sujets de produire un ordre social, d'orienter le développement historique conformément à ces représentations (prescriptions). Pour un matérialiste, n'y a-t-il pas là une contradiction (tout au moins apparente) interne au marxisme? L'auteur de l'article a tenté de faire voir, à travers quelques propositions sommaires, comment un telle contradiction peut être dépassée.

ABSTRACT. In the history of contemporary Marxism one can distinguish two conflicting tendencies which continue to confront each other in a more or less radical manner, and which give rise to two apparently irreconcilable readings of Marx's work. The first is that by which Marxism is essentially absorbed into a scientific theory (of social history), into a (historical) sociology. This tendency finds its ultimate expression in 'althussérisme', in the primacy of the constituent relations of the social structure involving individual subjects. In the second, which sees Marxism as essentially humanist and/or a philosophy of praxis, all theoretical

work is subordinated to the practical-historical aim, that of establishing social relations in which the exploitation of persons by persons will be done away with. To ask whether a Marxist ethic (or morality) exists is an attempt to resolve theoretically this thorny dichotomy between the objectivism of the social determinants of the prescriptions of moral conscience, and the capacity of individual subjects to produce a social order to orient historical development in accordance with these prescriptions. For a materialist, is there not here an apparent contradiction within Marxism? The author has attempted to clarify, by means of a few succinct propositions, how such a contradiction may be resolved.

Il s'agit indéniablement d'un «vieux» débat, devenu classique et éculé, que celui qui oppose d'un côté les tenants d'un marxisme dit scientifique, critique, vidé de tout présupposé métaphysique, exempt de jugements évaluatifs et d'énoncés prescriptifs à caractère moral et, d'un autre côté, les tenants d'un marxisme engagé, humaniste, moraliste, volontariste et mû par l'idéal d'une société plus «humaine», plus «juste» et plus «rationnelle». Mais peut-on s'épargner de relancer un tel débat qui, bien qu'il s'inscrive, avec des variantes multiples, au coeur de polémiques nombreuses et répétées entre les «interprètes» de Marx, ne me semble jamais avoir donné lieu à des tentatives de compréhension satisfaisantes? On sait, en effet, qu'historiquement, pour des raisons de diffusion littéraire inégale, de clivage dans l'horizon intellectuel des marxistes et de revirements dans les conjonctures politico-idéologiques des partis communistes, l'oeuvre de Marx a prêté flanc à une lecture en deux volets, pour ne pas dire à deux lectures étrangement antinomiques et apparemment inconciliables, comme s'il put y avoir effectivement à la limite deux Marx: l'un de la soi-disant «maturité», l'autre de la «jeunesse», l'un théoricien de l'économie et de la société, l'autre philosophe, journaliste, polémiste, révolutionnaire et objecteur de conscience, l'un franchement matérialiste et déterministe, l'autre encore sournoisement aristotélicien et hégélien. De deux Marx, on ne sait trop pourquoi les marxistes n'ont jamais su pourtant se résigner à conclure de façon conséquente à l'existence de deux marxismes dont chacun prétendrait farouchement à l'hégémonie. On a plutôt voulu prétendre tour à tour, dans les foulées présumées incompatibles de Kautsky et de Luxemburg, de Plekhanov et de Lefebvre, de Staline et de Lukacs, d'Althusser et de Garaudy, que l'orthodoxie du marxisme ne pouvait être épargnée

qu'au prix de l'ablation ou de restrictions sérieuses apportées à l'une ou l'autre de ses dimensions[1]. Au dogmatisme épistémologique des partisans d'une «science matérialiste de l'histoire», prenant pour modèle tantôt celui des sciences naturelles tantôt celui d'une sociologie plus ou moins aseptique des «structures» sociales, ne pouvait que faire écho, comme par besoin de compensation et d'équilibre, une philosophie résolue de la praxis et une interpellation éthico-politique des «sujets» et des volontés individuelles contre les multiples formes vécues et tolérées de «l'aliénation sociale». Comme s'il put y avoir en effet révolution sans «sujets désirants» et *producteurs* de désirs, comme s'il put y avoir violence sans «sujets» saturés d'être violés, comme s'il put y avoir histoire sociale qui ne fut aussi histoire de volontés individuelles exerçant leur «mépris» de la structure existante, en dernier recours le doigt bandé sur la gachette, dans l'espoir d'une société «meilleure».

À tout prendre, le marxisme n'a-t-il pas reproduit sur son propre terrain, au cours de sa brève histoire, cette dichotomisation stérile et stérilisante générée par la philosophie classique et entretenue par la révolution techno-scientifique bourgeoise entre l'abstrait et le concret, entre l'intellect et les sens, entre la nécessité et le hasard, entre la logique de l'explication et du sens et l'urgence mobilisante de l'expérience historico-pratique immé-

1. Ainsi au révisionnisme (dit centriste) de Kautsky, axé sur une *conception* économiste et progressiviste de l'«évolution» des rapports sociaux (le prolétariat ayant la «nécessité économique» de son côté), répond le volontarisme (dit spontanéiste) de Rosa Luxemburg pour qui l'action révolutionnaire (la conscience révolutionnaire) consiste essentiellement à accentuer (aspect subjectif) les contradictions objectives de la société capitaliste. Cette bipolarisation philosophique fondamentale, qui atteint son apogée sous l'impact conjoncturel des scissions internes qui secouent le parti social démocrate allemand (1890-1914) et le parti social démocrate russe (1902), entraîne à sa suite une série d'antinomies conséquentes relativement à l'ensemble des thèses politiques et philosophiques du marxisme: opportunité du parlementarisme, opportunité des grèves de masse, signification politique de l'expansion impérialiste, rôle de l'appareil du Parti dans le mouvement de mobilisation des masses, conception de la période de transition révolutionnaire au socialisme, relation Parti/Syndicat, rapport sujet/objet, conception du déterminisme historique, rapport de causalité infrastructure/superstructure, nature et portée de la prétention du marxisme à la scientificité, rapport théorie/praxis politique, etc. On consultera à ce propos les quatre premiers tomes (parus) de *Histoire du marxisme contemporain* (Institut Giangiacomo Feltrinelli, Paris, 10/18, 1976-78). Cette histoire met particulièrement bien en relief l'histoire des crises théoriques du marxisme, c.-à-d. l'histoire de cette bipolarisation et de ses effets dans la «lecture» du texte marxien. Quant à la bipolarisation humanisme/structuralisme (une variante, somme toute, des rapports sujet/objet), on en verra les implications théoriques et politiques en lisant l'excellent ouvrage de Robert Geerlandt, *Garaudy et Althusser, le débat sur l'humanisme dans le parti communiste français et son enjeu*. Travaux et Recherches de l'Université de Lille II — Droit et Santé —, Paris, P.U.F., 1978.

diate, des besoins ignorés et inassouvis, des espoirs quotidiens refoulés et ensevelis et des désirs réprimés? Car il faut bien admettre qu'il y a chez les marxistes, d'un côté, les matérialistes farouchement partisans du déterminisme lourd, celui des structures, celui des lois économiques, celui des «constantes» et des «tendances», celui des «conditions» matérielles de l'existence qui consacrent la dissolution et l'effritement des «consciences», des «sujets», des «représentations» et de la variété multiforme des pulsions désirantes, toutes appelées à n'être plus que des «produits sociaux» plus ou moins fantasmatiques de rapports sociaux formalisés et dévitalisés, que des spectres idéologiques qui s'immiscent insidieusement dans le travail de production des concepts. Que de références tendancieuses à Marx pour montrer l'inanité des sujets. Dans le carcan de cette lecture intellectualiste et universitaire, le discours moral de Marx, celui de l'impatience et de l'incitation à faire front pour une société meilleure et plus «humaine» contre l'exploitation, contre la répression et pour l'affirmation de la «liberté», se dédramatise et se dissout dans une référence neutre à la conscience saturée d'espoirs et de désirs comme forme, parmi tant d'autres, de la conscience globalement «socialisée», «idéologisée», produite plutôt que productrice, donnée plutôt que donnante. L'incitation morale, la soif et le désir de révolution, ne deviennent-ils pas de ce point de vue, à l'instar de la religion, que des «épiphénomènes» sinon nuisibles à la rationalité conquérante de l'explication sociologiste, tout au moins négligeables, et sinon négligeables, tout à fait relatifs à l'heure et au lieu des «conditions historiques de production» dans lesquelles il conviendra de rechercher les rouages plus massifs de leur étiologie? Devant l'inexorable «travail» des structures, le marxiste savant désavoue lui-même sa subjectivité, il s'efface. Logiquement, ne devrait-il pas lui-même au surplus concéder son impuissance et s'avouer ouvertement le plus «relativiste» des philosophes, partant, le moins surpris et le plus imperturbable des «supports» sociaux? Vivre et mourir dans la nécessité, en spectateur, en attendant que les lois intrinsèques du Capital induisent le capitaliste, à son insu, à se transmuer en son propre fossoyeur. Aliéner dans les contradictions formelles du système la puissance contenue que chacun porte en soi. Comme si la structure du Capital fut autre chose que le construit conceptuel et formalisé de *processus réels* requérant l'investissement quotidien,

incessamment renouvelé, de désirs individuels canalisés par les intérêts, les avantages immédiats qu'il peut y avoir à «pouvoir sur les autres»[2]. Comme si la structure put se mettre à vibrer d'elle-même. Toute démesure entre les *incitations* «morales», entre les urgences vécues du devoir-être et ce qui est, entre ce que l'on désire et ce qui résiste au désir[3], ne serait-elle que le conflit impersonnel, à l'intérieur d'un espace social neutralisé, entre «différentes» formes d'intérêts «objectifs»? Où peuvent donc bien se localiser les contradictions d'un «système» quand on s'est refusé à voir, par souci de méthode, que ces contradictions sont d'abord et avant tout des contradictions enracinées dans le «devenir» de chacun? Quand donc les contradictions de la «logique dialectique» sont-elles susceptibles de rendre compte des «contradictions» vécues dans l'interaction sociale entre sujets désirants? Le marxisme, pour accéder à la reconnaissance de la «communauté scientifique» aurait-il été contraint par hasard, en cours de route, de se départir de sa «volonté» et de sa «sensibilité» révolutionnaire? N'aurait-on pas confondu quelque part la *réduction méthodologique* essentielle à la promotion de l'analyse sociale, l'objet théorique construit, avec l'objet réel, le modèle avec les rapports concrets, psychologiques, émotionnels, de soumission, de subordination, de répression, de solidarité, de cohésion d'où procède toute activité qui puisse être qualifiée d'économique, de politique, d'idéologique? L'abstrait aurait-il répudié le concret au point de conduire à deux lectures antagoniques du marxisme, à deux marxismes qui s'invectivent? N'a-t-on point perçu dans le langage parfois «maladroitement» moralisant et métaphysique du jeune Marx et des marxistes humanistes, le seul dont ils aient

2. L'intérêt primordial d'un ouvrage comme *L'économie libidinale* de François Lyotard réside précisément dans cette réinsertion du sujet — énergie productrice de désirs — dans la problématique des échanges sociaux. Évidemment (!), je ne partage guère la prémisse farfelue de Lyotard à l'effet que toute économie politique serait un lieu, un espace de *jouissance*, d'investissement forcément «désiré» de l'économie libidinale (cf. en particulier le chapitre intitulé «Le désir nommé Marx»). Évidemment nous devrions savoir tous, et c'est évident, que la répression n'existe pas!!! À cet effet, le «point de vue», «l'affirmation» de Deleuze-Parnet me semblent déjà plus signifiants (pour moi, il va sans dire): «À la question, comment le désir peut-il désirer sa propre répression, comment peut-il désirer son esclavage, nous répondons que *les pouvoirs qui écrasent le désir, ou qui l'assujettissent*, font déjà partie des *agencements* de désirs eux-mêmes: il suffit que le désir suive cette ligne-là, qu'il se trouve *pris* comme un bateau, sous ce vent-là» (cf. Deleuze-Parnet, *Dialogues*. Flammarion, coll. Dialogues, Paris, 1977, p. 160-161). Ne serait-ce pas là une façon d'énoncer ce que Marx nomme l'aliénation (la territorialisation de Deleuze), cette notion qui d'emblée apparaît si dérisoire pour Lyotard?

3. À propos de la notion de désir, dont j'admets volontiers l'inconsistance pour tout intellectuel avide de définitions, se référer à Deleuze/Parnet, *op. cit.*, p. 114-123.

pu disposer en regard de leur horizon intellectuel (celui de la «liberté», celui de «l'homme total», celui de sa «nature» «civique», «rationnelle» et «éternelle», celui de la «conscience révolutionnaire de justice»), que ce n'est pas une doctrine philosophique bourgeoise, idéaliste et décadente qui s'exprimait (d'où la thèse de la nécessaire coupure épistémologique) mais le travail même de leurs désirs qui, à l'encontre de la censure et de leur proscription, en firent non seulement des partisans «engagés» dans la marée montante de la «volonté» de changement et de révolution vers un mieux-être pour soi et pour tous (moral) mais aussi des analystes forcenés, passionnés et critiques (au sens épistémologique et moral) de la société bourgeoise?[4]

4. De ce point de vue, il me semble que si le Marx écrivain de la maturité rompt effectivement avec la terminologie équivoque de l'idéologie bourgeoise humaniste, il ne rompt pas pour autant *avec les hommes concrets*, ceux de la classe ouvrière du XIXe siècle, ceux dont les conditions matérielles inférieures d'existence quotidienne se donnent à voir à l'expérience historico-pratique de Marx. En ce sens, il faudrait sans doute ne pas omettre de faire la distinction suivante: si le *marxisme théorique* «achevé» (comme matérialisme historique) ne part ni de l'homme abstrait ni des hommes concrets mais du réseau de relations dans lesquelles ils se trouvent d'emblée investis «contre leur volonté», Marx, en contrepartie, en tant que militant socialiste, part bien des hommes concrets, empiriquement perçus, cette connaissance «immédiate» et «affectivo-perceptuelle» (que n'inventerait-on pas pour faire comprendre?) des conditions de vie de la classe ouvrière constituant une *condition nécessaire*, bien que non suffisante, à l'élaboration de la théorie marxiste. Cet empirisme «spontané», celui de l'expérience (connaissance) historico-pratique immédiate de Marx ne saurait donc être pratiquement relégué dans les avatars de l'idéologie puisque les deux registres de la connaissance (empirisme de la perception spontanée et formalisme théorique) sont en fait solidaires, comme toute théorie sociale l'est de son *contexte concret de découverte*. La coloration «humaniste» du discours du jeune Marx renvoie donc, à mon sens, non pas exclusivement aux caractéristiques philosophico-métaphysiques de l'idéologie humaniste bourgeoise, mais aussi, *à travers elles*, ce qui est loin d'être négligeable, à la *perception* et à l'*évaluation ethicopolitique* des conditions concrètes d'existence quotidienne de la classe ouvrière, traduites par le terme sans doute flou d'«aliénation», dont la fonction cognitive par ailleurs est essentiellement *évocatrice*. Je soutiendrais donc que le marxisme consiste entre autres choses, dans cette corrélation dialectique entre la langue *théorique* et la langue *évocatrice* (même terminologiquement «d'origine» bourgeoise: justice, égalité, fraternité) et non exclusivement dans le circuit fermé du discours théorique. Si le terme d'«humanisme», comme le dit Althusser, est bel et bien un «signal», un indicateur pratique (cf. Geerlandt, *op. cit.*, p. 49), ce signal est vraisemblablement ce qui fait de la théorie marxiste une théorie non spéculative, non académique, non intellectualiste, non unilatéralement explicative. Voilà sans doute pourquoi, pour paraphraser Lucien Sève, nous pourrions dire, dans un sens encore tout à fait métaphorique, que les marxistes, en tant que marxistes, devraient avoir «le coeur chaud et la tête froide», le marxisme n'étant pas que la simple théorie du matérialisme historique (et son application analytique) mais aussi «l'interpellation» d'un rapport entre la théorie et la connaissance «affectivo-perceptuelle» quotidienne. La coupure épistémologique dans l'oeuvre de Marx n'engage donc pas, à mon sens, une coupure dans l'entreprise marxienne de *compréhension* de la vie sociale historique. Cela dit, le mot d'ordre althussérien d'«anti-humanisme» théorique m'apparaît être un truisme, sa «fonction pratique» servant sans doute à contrer cette formule sybilline, obscure et inconsistante de Garaudy à l'effet que «le marxisme est humaniste parce qu'il est scientifique et qu'il est scientifique précisément parce qu'il est humaniste» (le cercle herméneutique de la saucisse hygrade).

D'un autre côté, il y a bien sûr ces matérialistes «légers», ceux qui ont fait de la théorie une théorie instrumentale *pour* la praxis, mieux encore, une théorie *par* la praxis, l'analyse sociale devant servir à déceler, à identifier les rouages à abattre et, par la négative, les nouveaux objectifs à atteindre, ceux du projet socialiste, ceux d'une société nouvelle à construire. Vision parfois travestie de naïveté, comme si de la théorie se laissaient *déduire* l'efficacité et le répertoire des stratégies à inventorier et à faire passer en acte, comme si de la praxis comme familiarité avec et dans les luttes politiques pouvait «émerger» miraculeusement l'habileté de théoriser sur la société, comme si dans la théorie se dessinait en creux le *chemin à parcourir* et la claire «conscience de classe»: le marxisme, une eschatologie de la moralité accomplie, un optimisme volontariste du «sens de l'histoire». N'est-ce point Lukacs qui écrivait dans un texte que d'aucuns trouveront idéaliste et décadent:

> Le communisme a pour objectif final l'édification d'une société dans laquelle *la liberté de la morale* prendra la relève de la contrainte du droit dans la règlementation des actions . . .[5]?

Quoi qu'il en soit de ces extrapolations plutôt douteuses, la philosophie de la praxis se trouve largement polarisée par des préoccupations morales. Ici l'histoire des sociétés n'est-ce pas l'histoire, non point des «modes de production et des formations sociales», mais l'histoire des multiples formes sociales de l'aliénation humaine, celles qu'il a fallu abattre, celles qui restent encore à abattre? L'histoire des luttes sociales n'est-elle pas l'histoire des luttes politiques engagées par des «sujets» en troupes, en groupes, en foules, contre l'*immoralité* des institutions répressives de classes? L'histoire n'est-elle pas un espace de libération et de conscientisation progressive vers un mieux-être social et ne faut-il pas postuler en conséquence que, pour autant que les structures ne pensent pas, les consciences individuelles, loin d'être de simples produits sociaux, sont aussi des forces productives de finalités à atteindre, de buts à poursuivre et de moyens à mettre en oeuvre? Qu'elles ne sont pas que forces productives de travail, mais aussi forces de libération vers ce qu'on peut appeler «ce qui est historiquement perçu comme bien, acceptable et mieux pour la majorité et finalement pour tous?»

5. György Lukacs, «Le rôle de la morale dans la production communiste», in *La Pensée*, no 206 (juillet-août 1979), p. 18.

Mais n'y a-t-il pas encore ici, dans cet optimisme triomphant de la conscience morale, quelque chose de suspect? N'y a-t-il pas là encore une sorte d'ontologie historicisée de la conscience, de la Raison, qui, de négation en négation, se divulgue ni plus ni moins comme la contre-partie éthique du fatalisme historique des «économistes», de Bernstein, de Kautsky et de tous les adeptes du déterminisme lourd et inamovible des structures? Ceux-là pour qui ce qui est «acceptable» et «intolérable», «souhaitable» et «scandaleux», est de l'ordre négligeable du reflet ou de l'ordre «fonctionnel» ou «dysfonctionnel» de la reproduction des rapports de production.

Peut-être ai-je pris jusqu'ici à mon insu un malin plaisir à caricaturer, mais il s'agit moins, à mon sens, d'une caricature que d'une radicalisation commune et courante de deux tendances indéracinables, divorcées mais inséparables, dans l'histoire du marxisme. Certains diront que cette opposition constitue le caractère dialectique du marxisme. D'autres que c'est dans la pratique que cette contradiction «apparente» ou réelle se trouve tranchée et résolue. D'autres encore qu'il s'agit là d'un faux débat, ou tout au moins d'un débat mal amorcé et, par conséquent, insoluble. D'autres enfin que le noeud gordien du marxisme réside précisément dans cette contradiction qui veut que l'individu, la conscience individuelle, soit à la fois produit social et producteur social, qu'elle est «libre et déterminée», qu'elle n'est «ni libre ni déterminée». Ne faudrait-il pas changer ces mots (liberté et déterminisme) chargés d'un héritage idéaliste et scientiste inconvenant mais ne rien perdre de ce que l'on voudrait en dire?

Comment, en effet, résoudre une telle antinomie? Car Marx se serait-il satisfait d'être un sociologue sans visée prospective, aurait-il au cours des ans abdiqué son vouloir d'un «devoir-être» social? Aurait-il accordé, arrivé à maturité, plus d'importance à *ce qui est*, à ce qu'il y a à comprendre et à expliquer, plutôt qu'à ce qu'il y a à faire (praxis) à partir de ce que l'on a compris? Manifestement, la pensée marxienne, quelles que soient les contorsions qu'on lui fasse subir, ne laisse pas de résister à l'émasculation. Est-ce au prix d'une contradiction interne?

Quel peut être le statut des propositions prescriptives et des jugements évaluatifs «moraux» dans une théorie qui se veut

résolument matérialiste? Comment concilier ces deux lectures dont je parlais plus haut sans sombrer dans cette sorte d'absurdité que serait une «sociologie métaphysique»?

En réponse à ces questions, je me permettrai de formuler certaines propositions sommaires que je laisse en proie à la critique.

1) Il n'y a pas de moralité en soi, c'est-à-dire de principes ou de règles de conduite individuelles ou sociales dont la *nature* serait d'être exigée ou recherchée.

2) Les termes moraux de «justice», d'«égalité», de «solidarité sociale», de «liberté» sont des termes vides qui n'ont de sens qu'à partir des contenus empiriques qu'y investissent les individus dans le contexte socio-historique dans lequel ils se trouvent eux-mêmes investis dès leur naissance. Ainsi nous pourrions présumer que depuis la révolution bourgeoise de 1789 (en fait depuis l'occurrence historique initiale du mot «libre»), *tous* sont favorables à la justice et à l'égalité, du bourgeois le plus conservateur au prolétarien le plus activiste. L'égalité serait tantôt «morale» (de droit), tantôt «politique», tantôt «de nature», tantôt de «culture», tantôt «économique», tantôt «juridique». Elle pourrait signifier le minimum vital pour tous dans le respect de la propriété privée ou l'accessibilité maximale aux biens de consommation pour tous dans le cadre de la collectivisation des moyens de production. Les principes ou les normes morales énoncés sous le mode universel peuvent donc donner lieu à la dérivation de règles prescriptives aussi nombreuses qu'on le désire et ils sont donc de ce fait inutiles et non-signifiants. Leur portée ne peut en fait être que rhétorique.

3) Les contenus empiriques des termes moraux ou des propositions évaluatives ou prescriptives à caractère moral sont en nombre aussi variable potentiellement qu'il existe de sociétés, de classes, de groupements ou d'individus en relations de société. Les disparités ou les conflits entre ces contenus empiriques sont l'expression explicite ou implicite d'intérêts et de désirs vécus, perçus et évalués par les

individus qui se trouvent eux-mêmes en état de disparité et de conflit quant à leur rapport aux conditions d'existence. Les exigences normatives et les codes moraux sont donc essentiellement concurrentiels et ils ne peuvent être ramenés à un tribunal commun. Les concurrences morales ou éthiques sont en fait elles-mêmes l'expression de phénomènes de concurrence multiples (économiques, politiques, éducatifs, religieux, sexuels, etc.). Les codes moraux individuels, de groupes, de classes, ne sauraient donc être compris en dehors de ce rapport, c'est-à-dire en dehors des rapports d'opposition, d'interférence et de chevauchement entre, d'une part, ces codes eux-mêmes (éthiques/religieux/juridiques, etc.) et, d'autre part, entre ces codes et les pratiques sociales conflictuelles dont ils sont l'expression désirante.

Les propositions prescriptives et les jugements d'évaluation à caractère moral ont donc toujours en fait des connotations et des implications politiques, économiques, religieuses, juridiques, etc. En ce sens, les codes dits éthiques sont une «forme» d'expression de la conscience globalement *socialisée* et *socialisante*. Il n'y a donc pas de propositions éthiques *d'emblée* distinctes, sinon formellement, des autres types de propositions prescriptives et évaluatives (autres que techniques), pas plus qu'il n'y a de «faits de conscience» éthiques qui ne soient en réalité des faits de conscience psychologiques.

4) On ne peut ni *induire* ni *déduire* les jugements de valeurs des jugements de faits, les prescriptions des situations. Le rapport entre les conditions matérielles spécifiques d'existence d'une classe, d'un groupe, d'une cellule familiale, etc. et les propositions prescriptives ou évaluatives qui se trouvent formulées par leurs membres est tout au plus un rapport d'*incitation*. C'est l'expérience concrète, psychologique, subjectivement vécue par chaque individu de sa situation, qui peut l'inciter sur la base de ses désirs, de ses intérêts, de ses besoins, du sentiment d'utilité ou d'urgence, à formuler ou à adopter des jugements de valeurs sur ce qui est «bon» ou «mauvais» pour lui *dans le cadre de «ses» rapports sociaux*, et des proposi-

tions prescriptives sur ce qui «devrait être» pour lui. Il n'y a donc pas «d'obligation morale» au sens strict puisque le rapport situation vécue/prescriptions morales est un rapport d'incitation, même si cette incitation peut être si pressante que l'on «se sente» contraint ou obligé par elle.

Le «fondement» de tout code moral, s'il en est un, c'est donc l'expérience immédiate, potentiellement médiatisée par la connaissance empirico-concrète des relations constantes ou variables qui régissent les rapports individu/groupe social, de situations vécues et perçues subjectivement comme «positives» ou «négatives» en regard de *possibles* réels ou illusoires selon l'état actuel des rapports sociaux inter-individuels, inter-groupes ou inter-classes. Si les codes moraux sont donc «relatifs» aux situations individuelles, ils ne sont pas pour autant «aléatoires» en ce sens qu'ils traduisent des besoins, des désirs et des intérêts effectivement vécus et perçus. L'inculcation idéologique consiste, entre autres choses, à rendre l'individu insensible à l'appréhension directe et empirico-concrète des situations dont il fait l'expérience (en lui en proposant une «lecture» et une interprétation «pré-fabriquée») et à réprimer/sublimer/refouler les pulsions, les désirs, les craintes à partir desquels pourraient s'élaborer ses propres exigences morales. L'idéologie consiste donc à départir l'individu social de sa propre moralité au profit d'une moralité soi-disant supérieure et universelle qui n'est en fait elle-même que l'expression formelle des contenus empiriques qu'y investit un autre groupe (ou une autre classe) social, généralement dominant et qui a généralement l'avantage d'avoir à son service une connaissance médiatisée de type empirico-formel de ses intérêts à long terme. L'idéologie vise donc à réduire, sinon à aplanir, le niveau de concurrence des codes moraux et par conséquent à aplanir la dialectique des rapports sociaux inter-individuels, inter-groupes et inter-classes. L'appareil scolaire est l'organe privilégié d'un tel travail de rétrécissement idéologique.

Toute société enfin, quels que soient son type et son niveau de hiérarchisation et de structuration économi-

que/politique, donne ainsi lieu à des phénomènes de concurrences et de domination éthico-idéologique.

De même que les concurrences éthiques inter-individuelles et inter-groupes sont inévitables, de même l'idéologie est aussi inexpugnable de la vie sociale que l'air que l'on respire (cf. Althusser). De mon point de vue, l'histoire des formations sociales c'est donc, entre autres choses, l'histoire des luttes sociales pour accéder à des formes de concurrences et de contrôles éthiques jugées plus tolérables et plus acceptables selon les seuils de sensibilité et d'exigences éthiques historiquement atteints. De ce point de vue, le socialisme, dans la mesure où il vise au «plein épanouissement des individus» dans la perspective de l'abolition des privilèges de classe, ne peut «viser» à autre chose qu'à la démocratisation de la parole, qu'à la démocratisation de l'expression des désirs et des besoins historiquement vécus et perçus, dans le cadre contraignant et prioritaire de la socialisation intégrale des biens de production matériels et culturels. La vie sociale-éthique est, de ce point de vue, indissociable de la vie sociale politique et la vie sociale politique indissociable de la vie sociale éthique. La dialectique éthique/politique, désirs/institutions est au coeur même de l'historicité de toute entité sociale.

5) S'il existe une éthique marxiste *(des éthiques marxistes)* ce ne peut être, me semble-t-il, que dans le sens d'une politisation des désirs, des intérêts immédiats, des besoins qui se développent spontanément au cours des luttes sociales et sous l'effet des situations concrètes d'existence qui se trouvent générées par ces luttes. Politiser signifie ici rallier la puissance des désirs et des exigences morales individuelles qui en sont l'expression autour d'un programme de prescriptions éthico-politiques (projet éthico-politique) visant à réaliser des situations perçues par anticipation comme plus «satisfaisantes» que celles qui prédominent dans le cadre socio-politique existant.

6) Cette politisation des désirs ne peut rallier les individus dans leurs différences respectives que si les expériences de

soumission, de misères matérielles, de répression idéologique ou politique, d'inégalité sociale qu'ils vivent et perçoivent comme «négatives», sont appréhendées dans leur ensemble non pas comme aléatoires mais comme des effets obligés de système, c'est-à-dire comme des effets obligés du fonctionnement de la «structure» et des rapports sociaux capitalistes. C'est ici que la théorie marxiste des modes de production historiques et l'analyse marxiste des formations sociales historiques sert de point d'ancrage et de cadre de référence à l'homogénéisation relative du travail de politisation des désirs. Tout *consensus* minimal sur les priorités à poursuivre, sur les besoins à satisfaire, sur les stratégies sociales à adopter ne peut résulter que de l'appréhension partagée des multiples paliers où se joue, selon des modalités spécifiques, la domination de classe. Tout *consensus* sur les priorités à poursuivre ne peut par ailleurs être unilatéral. Selon la dialectique éthique/politique, désirs/institutions, il peut donner lieu lui-même à des fractionnements multiples qui ne peuvent être résolus que sur la base toujours fragile de la communauté relative des intérêts/désirs/besoins éthico-politiques. L'histoire des organisations de classe, de ce point de vue, n'est pas unidirectionnelle et homogène. Elle n'est pas, du point de vue relatif de chacun, sans bavures.

7) Doit-on souligner ici l'insuffisance forcée de tout modèle théorique d'analyse sociale, de toute réduction et de tout découpage méthodologique de l'objet social en regard de l'univers décloisonné des désirs? Le marxisme n'y échappe pas (d'où les tentatives des freudo-marxistes, de Lucien Sève et Cie à propos d'une théorie marxiste de la personnalité, etc.). La répression et la domination sociales ne concernent pas unilatéralement les sphères économique, politique, juridique ou idéologique des sociétés (bien qu'elles y trouvent presque toujours leur lieu de médiation privilégié) mais l'ensemble des attitudes, des comportements et des valeurs dits culturels[6] qui façon-

6. Je distinguerai *ad hoc* et sommairement l'idéologie de la culture en disant que si les normes, attitudes-comportements culturelles peuvent être intégrées par le biais d'un processus d'idéologisation dans un procès plus large de *pouvoir* et de *domination* de classe (politiser la culture, exploiter

nent les rapports interindividuels dans quelque société que ce soit. Ainsi la domination et la répression sexuelles, raciales, administratives, religieuses, carcérales, pédagogiques, médicales et intellectuelles sont autant de lieux propices à la *politisation* potentielle des désirs/intérêts/besoins. Si bien que ce sont aussi les urgences pressenties différentiellement comme prioritaires par les différents groupes sociaux (femmes, étudiants, vieillards, etc.) qui influent sur l'orientation du changement social et non, unilatéralement, la consistance intrinsèque relative d'un ou de plusieurs projets «politiques» identifiés comme tels dans les «milieux parlementaires et officiels».

8) La politisation marxiste des désirs et des codes éthiques individuels n'a de sens que si l'on admet, à l'encontre des partisans du déterminisme lourd et inamovible, la *possibilité* d'intervenir dans le cours de l'histoire sociale, c'est-à-dire la possibilité de produire des moyens efficaces et obligatoirement politiques pour réaliser un projet de société (toujours surdéterminé par la multiplicité des tendances et par le jeu de la disparité des situations d'opposition sociale) où de tels effets obligés de système (cf. supra 6) de même que les processus structurels qui les engendrent sont présumés pouvoir être abolis.

---

ses modèles, ses valeurs courantes . . .à des fins politiques dans un procès de reproduction et de consolidation du pouvoir politique), ces normes peuvent perdurer de façon *relativement* autonome en regard de ce procès spécifique de domination politique et se reproduire (par apprentissage) à travers une succession de régimes socio-politiques allant du fascisme à la démocratie socialiste. Dans la mesure où l'on peut parler de *répression culturelle* (dont le mode d'articulation avec la *domination* politique resterait à préciser), il apparaît clair qu'une telle répression culturelle demeurerait opérante dans une structure socio-politique sans classe (au sens marxiste) où perdureraient des formes de rapports hiérarchisés (de rôle, de fonction) entre les individus sociaux. Les normes attitudes-comportements d'un administrateur vis-à-vis ses administrés, d'un médecin vis-à-vis ses patients, d'un gardien de prison vis-à-vis ses prisonniers peuvent exprimer des formes de relations culturelles répressives. Devrait-on, en conséquence, parler d'une révolution-évolution culturelle permanente sous le socialisme? Il est loin d'être dit en tout cas que l'abolition du pouvoir de classe, donc l'abolition des classes sociales elles-mêmes, entraîne de facto l'abolition de toute autre forme de micro-pouvoir social (hommes-femmes, parents-enfants, etc.) basé sur la perdurance de certaines valeurs/attitudes/comportements culturels. On pourrait enfin parler d'un développement inégal de certains segments culturels (plus lent ou plus rapide) en regard du politico-juridico-idéologique et de conflits potentiels entre les coutumes et la législation (ou l'idéologie), conflits requérant un double ajustement du culturel au juridique ou du juridique au culturel.

Ce que j'appelle le *possible*, c'est évidemment la marge de manoeuvre conjoncturellement et structurellement praticable de transformation à laquelle donne prise toute formation sociale à l'état x de son développement et dans la conjoncture des rapports de force y. Une éthique marxiste (il y en a en fait non seulement une mais plusieurs plus ou moins convergentes et plus ou moins surdéterminées) est donc une éthique pour laquelle la temporalité historique/politique propre à chaque formation sociale est une détermination et une composante fondamentales. Elle mise sur le possible dans le temps social et non sur la certitude absolue de l'avenir ou sur une eschatologie quelconque. Elle est toujours prospective et non définitive.

9) L'homme est un être bio-social traversé de pulsions, de désirs et de besoins dont la satisfaction est recherchée dans les possibilités d'intervention (travail, action politique, innovation technique et scientifique, rapports sociaux interindividuels, production culturelle) qu'offre le champ géo-social. Sa caractéristique distinctive est de pouvoir discriminer intentionnellement et d'opérationnaliser (par accumulation et transmission de l'expérience et par extension prospective de cette expérience) dans le réseau des relations causes-effets et moyens-fins, celles qui sont aptes à satisfaire, plus ou moins adéquatement, ses pulsions/désirs/besoins. Cette caractéristique est précisément ce qu'on appelle sa liberté. Tout exercice de la liberté se trouve médiatisé par les conditions historico-sociales existantes qui, à la fois, limitent et permettent l'actualisation de telles relations. Ainsi c'est l'expérience historico-pratique des travailleurs salariés qui est susceptible de leur apprendre, dans la succession des conjonctures sociales, que la satisfaction de certains de leurs désirs/intérêts/besoins ne peut passer que par une solution collective, sociale et politique *globale* et non par la recherche de solutions individuelles. Tout comme c'est l'expérience historico-pratique des bourgeois qui est susceptible de leur apprendre que la satisfaction de leurs désirs/intérêts/besoins ne peut passer que par des coalitions politi-

ques et des alliances de classes. Ainsi, que ce soit dans le cadre des morales ouvrières ou bourgeoises, «l'altruisme» n'est pas une vertu innée ou naturelle mais une alternative incitative résultant de l'expérience historico-pratique.

En guise de conclusion, il me semble donc que les deux lectures de Marx, l'une «scientifique» et déterministe, l'autre éthique et humaniste, ne sont pas en soi inconciliables et incompatibles en regard d'une approche matérialiste de l'histoire sociale. L'inconséquence des partisans d'un marxisme dit scientifique d'où sont bannis les termes d'«individu», de «valeurs», de «liberté», de «sujets», est de sabrer dans la dynamique des désirs/intérêts/besoins individuels comme moteurs opérant de changement social pour se cantonner dans un sociologisme abstrait où n'a cours que le langage des «lois» sociales, des modèles structurels et des macro-processus de reproduction «du système». La problématique du changement social y est littéralement évincée faute d'être compréhensible. N'est-ce point Henri Lefebvre qui qualifiait l'althussérisme de nouvel éléatisme? En contrepartie le tort des philosophes de la praxis est de verser dans un idéalisme tout aussi abstrait faute de clarifier les fondements bio-sociaux des évaluations et des prescriptions éthiques et faute de considérer les jugements évaluatifs et les énoncés prescriptifs comme produits des oppositions sociales et de l'expérience historico-pratique des individus en état de société. À la limite le langage qu'ils tiennent se confond, tel celui de Lukacs, avec celui du naturalisme et du rationalisme classique ou hégélien. Divorcées mais inséparables, ces deux lectures de Marx ne feraient-elles que préluder à un «remariage fécond»?

Département de philosophie
Université du Québec à Trois-Rivières