

<http://www.collectiflieuxcommuns.fr/?234-hegel-en-1948>



# Hegel en 1948

- Nos textes - Textes de sympathisants - Mesnil J. -

Date de mise en ligne : dimanche 6 septembre 2009

---

Copyright © Lieux Communs - Tous droits réservés

---

**Publié dans** *Singulier-Pluriel*, juillet-août 2000

A l'âge où le jeune Marx écrivait les « Manuscrits de 1844 », un jeune marxiste rédige, et garde pour lui, une « Phénoménologie de la conscience prolétarienne » [1] dans laquelle il formule, en termes hégéliens, une interprétation de l'histoire du mouvement ouvrier, cent ans après la publication du « Manifeste communiste ».

Nous sommes en 1948, au début de la guerre froide. Les intellectuels progressistes sont partagés entre le soutien à l'U.R.S.S., justifié par Merleau-Ponty dans *Humanisme et Terreur*, et le souci de préserver les institutions démocratiques de l'Occident : c'est le choix de Raymond Aron, qui publie alors *Le grand schisme*.

En marge de ce « grand schisme », y a-t-il lieu de s'intéresser aux microscopiques scissions de l'Internationale trotskiste ? Si on se réfère à leurs conséquences pratiques, il s'agit bien de ces « tempêtes au bassin des enfants » sur lesquelles Michel Foucault allait bientôt exercer son ironie. Mais il se peut que l'enjeu théorique de ces querelles apparemment dérisoires ne soit pas toujours si insignifiant. Pendant les années 46-48, une poignée de trotskistes minoritaires remet en cause la définition que Trotsky avait donnée de l'U.R.S.S. : « un État ouvrier dégénéré », c'est-à-dire un État où la révolution prolétarienne aurait créé les conditions d'une transition vers le socialisme, mais où les « bases du socialisme » restent menacées par la politique contre-révolutionnaire de la bureaucratie qui usurpe le pouvoir de la classe ouvrière.

Le groupe minoritaire, animé par Claude Lefort et Cornelius Castoriadis, soutenait au contraire que la bureaucratie, loin d'être une excroissance parasitaire sur le corps sain de « l'État ouvrier », constituait une nouvelle classe dominante, et mettait en place un nouveau système d'exploitation de la force de travail, de sorte que la nécessité d'une révolution sociale n'était pas moins à l'ordre du jour dans les pays du bloc soviétique que dans les sociétés bourgeoises de l'Occident. La rupture avec le trotskisme, qu'allait bientôt exprimer la publication d'un article de Claude Lefort dans *Les Temps Modernes* [2], était consommée dès 1948, mais c'est seulement à partir de mars 1949 que commence à paraître la revue *Socialisme ou Barbarie*, qui exprimera les positions du groupe jusqu'à sa disparition en 1965. En 1973, Cornelius Castoriadis entreprend la réédition des textes qu'il a publiés dans *Socialisme ou barbarie*, il y joint quelques textes inédits, parmi lesquels cette « Phénoménologie de la conscience prolétarienne », dont le titre et le style marquent un réel contraste avec les autres textes publiés dans le même recueil [3].

Il s'agit en effet d'un texte « philosophique », disons même d'un texte « encore philosophique », dans la mesure où la philosophie n'y atteint son propre objectif qu'en se supprimant elle-même, lorsque le but qu'elle poursuit cesse de se réduire à un « rêve de philosophe » et peut s'identifier à un « projet historique », qui plonge ses racines dans la réalité sociale, dans « le désir et la capacité des hommes de faire vivre ce projet » [4].

La relative étrangeté de ce texte, qui détonne au milieu des controverses avec lesquelles il est publié, nous amène à nous demander quel est le sens de ce recours à l'analyse philosophique, et surtout à cette philosophie, cette dialectique idéaliste qui marchait sur la tête, et qu'il avait fallu remettre sur ses pieds... Plus sérieusement : à quel besoin répond ce recours à Hegel, est-ce un besoin politique, un besoin théorique, ou s'agit-il de ce besoin que Hegel lui-même a nommé « le besoin de la philosophie » [5] ?

Pour tenter de répondre à toutes ces questions, il nous faut d'abord suivre le mouvement du texte, et observer les altérations que la forme philosophique impose à un discours qu'il faut reformuler en langage ordinaire, ou plutôt en « langage marxiste ordinaire ». Bien que Castoriadis évite soigneusement les métaphores par lesquelles l'évolution de la conscience de classe est décrite sur le modèle de la croissance biologique d'une plante qui « mûrit », et qui peut

ensuite « pourrir » si on ne la cueille pas au moment précis où elle est mûre, cette traduction en langage ordinaire, ou du moins en langage trotskiste, pourrait schématiser le mouvement d'un texte, qui suit le développement de la conscience de classe, depuis le moment où elle s'éveille, comme conscience de l'exploitation, jusqu'à celui où elle devient « conscience révolutionnaire absolue », et où elle invente les formes d'action qui lui permettent de transformer une situation qu'elle a d'abord subie, comme s'il s'agissait d'une nécessité objective et insurmontable. Certes, il ne s'agit pas de dire, comme Trotsky, que les conditions de la révolution socialiste sont « déjà mûres », ou qu'elles ont déjà commencé à pourrir. Pourtant, le texte commence par une citation de Trotsky, et c'est même elle qui introduit le vocabulaire hégélien : « Le prolétariat en soi, écrivait Trotsky, n'est que matière à exploitation. »

On pourrait s'exprimer autrement, et parler de la « condition ouvrière », définie objectivement par la place que l'ouvrier occupe dans la production, les conditions de travail et les conditions d'existence qui lui sont faites dans la société. Et on pourrait parler d'une classe ouvrière, dans la mesure où ces conditions objectives donnent naissance à un sentiment de solidarité, et à des formes d'action et d'organisation par lesquelles ceux qui subissent un même sort refusent de rester passifs et apprennent à dire « nous », constituant un sujet collectif qui devient à son tour une force agissante. En langage philosophique on dirait, comme Castoriadis, que « le prolétaire sera en premier lieu cet en soi, matière à exploitation. Cet en soi constituera le fondement de son être actif même pendant les moments où il cherchera à le dépasser... Mais cet en soi immédiat n'est qu'une abstraction. Le processus de la production capitaliste tend à réduire de plus en plus le prolétaire à cette abstraction, mais n'y arrive jamais totalement... Cette contradiction contient, dès le départ, l'échec du capitalisme en tant que réduction absolue du prolétariat à son en soi. D'une part, le capitalisme veut ramener le prolétaire à n'être que matière brute de l'économie ; le prolétaire doit devenir un simple rouage de la machine. D'autre part, ce qui constitue la valeur du prolétaire pour le capitaliste, c'est que précisément le prolétaire est plus qu'un simple rouage de machine... »

Ce langage permet de transfigurer des constatations empiriques, et par là même contingentes, il permet de les présenter comme l'expression d'une nécessité conceptuelle, celle qui, « dès le départ », programme l'échec du capitalisme et son impuissance à surmonter la « contradiction » qui lui impose à la fois de réduire le prolétaire à n'être qu'un exécutant passif, et de faire appel à ses capacités créatrices, à solliciter sa participation tout en lui interdisant de prendre des initiatives. Contradiction, ou « double bind » ? On est loin, en effet, de la formulation marxiste habituelle, qui veut que les rapports sociaux de production cessent de correspondre aux exigences du développement des forces productives ; formulation qui implique qu'on parle de « contradiction » en un sens très vague et très élastique : il s'agit seulement d'un conflit, d'une opposition, ou d'une incompatibilité, entre les « forces productives » et les « rapports sociaux »...

Marx commet un abus de langage, lorsqu'il affirme que « les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production existants, ou, ce qui n'en est que l'expression juridique, avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors ». Cela revient à dire que, lorsqu'un enfant grandit, la croissance de son corps « entre en contradiction » avec les vêtements qu'il avait pu porter jusqu'alors. Le concept de contradiction devient tellement flou qu'il se prête à tous les usages, et d'abord à celui qui consiste à fonder une « loi générale » du développement historique : c'est la même contradiction qui rend compte du passage de la société antique à la société féodale, de celle-ci au régime bourgeois, « dernière forme contradictoire du processus de production sociale, contradictoire non pas dans le sens d'une contradiction individuelle, mais d'une contradiction qui naît des conditions d'existence sociale des individus ; cependant les forces productives qui se développent au sein de la société bourgeoise créent en même temps les conditions matérielles pour résoudre cette contradiction. Avec cette formation sociale s'achève donc la préhistoire de la société humaine. » [6]

La contradiction apparaît ainsi comme un principe universel, qui s'applique partout et toujours dans toutes les sociétés où s'opposent des classes sociales antagonistes. Marx lui-même rejette dans l'ombre un des thèmes les plus féconds du Manifeste communiste : la société bourgeoise y était présentée comme une forme *sui generis*, qui diffère essentiellement de toutes les sociétés antérieures, parce que celles-ci se bornaient à perpétuer le mode de production existant, alors que :

« La bourgeoisie ne peut exister sans révolutionner constamment les instruments de production, ce qui veut dire les rapports de production, c'est-à-dire l'ensemble des rapports sociaux... Ce bouleversement continu de la production, ce constant ébranlement de tout le système social, cette agitation et cette insécurité perpétuelles distinguent l'époque bourgeoise de toutes les précédentes. »

Aussi n'était-ce pas une loi historique universelle qui devait, selon l'auteur du Manifeste, sceller le sort de la bourgeoisie. C'était que, « pour opprimer une classe, il faut pouvoir lui garantir des conditions d'existence qui lui permettent, du moins, de vivre dans la servitude ». La bourgeoisie ne peut plus régner, « parce qu'elle est incapable d'assurer l'existence de son esclave dans le cadre de son esclavage, parce qu'elle est obligée de le laisser déchoir au point de devoir le nourrir au lieu de se faire nourrir par lui... ». Bien entendu, l'analyse était fautive, et les formulations de 1859 paraissent plus « réalistes » que celles de 1848 ; mais ce qu'elles gagnent en « réalisme » est lourdement payé par l'inconsistance logique d'une science qui énonce des lois en des termes tellement vagues qu'elle ne s'expose plus au risque (précédemment encouru par Marx) d'être démentie par l'expérience historique. L'auteur du Manifeste se laissait aller à l'inspiration prophétique, apocalyptique, qui lui représentait la révolution sociale comme un terme imminent ; le savant auteur d'une Critique de l'économie politique est plus prudent dans ses pronostics, et il sait mettre dans leur énoncé assez de « flou artistique » pour pouvoir dire, après coup, que l'issue des événements confirme ses prévisions.

Il est clair que Castoriadis, au moment où il développe une « Phénoménologie de la conscience prolétarienne », est plus proche du Marx de 1848 que du Marx de 1859 ; et lorsqu'il définit la contradiction qui condamne le capitalisme à l'échec, il la conçoit comme une contradiction essentielle et permanente — une contradiction qui s'exprime dans les exigences contradictoires que le système impose, à tout moment, aux hommes qui lui sont soumis ; elle ne survient pas seulement « à une certaine phase du développement » des forces productives, elle est au contraire présente dans les particularités de l'économie capitaliste elle-même.

La contradiction qui, « dès le départ », contient l'échec du capitalisme se fonde sur l'objet même de la production capitaliste, c'est-à-dire la plus-value. Or, ce n'est pas la matière première, ni l'outillage, ni les machines qui produisent la plus-value, c'est la force de travail : « La machine est le moment de l'identité dans ce processus ; le développement n'intervient que par l'intervention de cet opposé fondamental de la machine qu'est l'homme. Ainsi cet être-en-soi du prolétariat ne peut être un être-pour-le-capitaliste que dans la mesure où il contient un pour soi élémentaire — Ce pour soi, le capitalisme est obligé à la fois de l'affirmer et de le nier... » (La société bureaucratique, p. 117). Nous pouvons trouver là le germe d'une idée que Castoriadis développera bien plus tard, dans un texte qui marque sa rupture avec le marxisme : « Dans toute société divisée en classes, ces classes s'opposent car leurs intérêts sont en conflit. Mais l'existence de classes comme telle et l'exploitation comme telle ne créent pas de contradiction. Elles déterminent simplement une opposition ou un conflit entre deux groupes sociaux. Il n'y a pas de contradiction dans une société esclavagiste ou féodale, quelle que puisse être par moments la violence du conflit qui fait s'affronter exploités et exploités (...) Le capitalisme, au contraire, est bâti sur une contradiction intrinsèque — une contradiction vraie, au sens littéral du terme - L'organisation capitaliste de la société est contradictoire au sens rigoureux où un individu névrosé l'est : elle ne peut tenter de réaliser ses intentions que par des actes qui les contrarient constamment (...) le système capitaliste ne peut vivre qu'en essayant continuellement de réduire les salariés en purs exécutants. Or, il ne peut fonctionner que dans la mesure où cette réduction ne se réalise pas ; le capitalisme est obligé de solliciter constamment la participation des salariés au processus de production, participation qu'il tend par ailleurs lui-même à rendre impossible. » (Capitalisme moderne et révolution, 2, p. 105-106).

Alors même qu'il rompt avec le marxisme, ce texte s'inscrit donc dans la plus stricte continuité, pour ce qui est de la conception « dialectique » d'une contradiction qui est l'âme et le principe moteur du développement historique ; et si la Phénoménologie de la conscience prolétarienne nous apparaît d'abord comme un pastiche hégélien, c'est peut-être, tout simplement, parce que son auteur n'avait pas découvert l'existence d'une « coupure épistémologique » entre la philosophie de Hegel et la « science » qu'aurait fondée Marx... Et sans doute si on s'interroge sur la « scientificité » du marxisme, on pourra juger que l'idée d'une contradiction qui « contient, dès le départ, l'échec du capitalisme » n'est qu'un fantasme idéologique, et ne saurait jouer aucun rôle dans une science de l'histoire, capable

de rendre compte de la conjoncture concrète qui détermine, ou « surdétermine », la nécessité d'une crise révolutionnaire.

Il faut remarquer, toutefois, que la contradiction essentielle qui « contient, dès le départ, l'échec du capitalisme » n'est nullement présentée comme le principe, et l'annonce, d'une révolution qui serait d'avance assurée de vaincre. Une telle révolution ne se fonde pas seulement sur l'incapacité de la classe dominante à perpétuer sa propre domination, elle présuppose aussi la formation d'une classe révolutionnaire, qui n'est pas seulement capable de lutter contre l'oppression, mais qui doit devenir capable de gérer la société et d'organiser la production, après avoir conquis le pouvoir politique. Cela suppose un cheminement, qui ne suit pas une ligne droite, puisque l'échec de la révolte immédiate entraîne le recours à la médiation réformiste, l'échec de celle-ci conduit à la formation d'un parti révolutionnaire, et la victoire de ce parti, dans la mesure où il s'agit d'une avant-garde qui se substitue à la classe pour laquelle il prétend lutter, « pose devant le prolétariat le dilemme dans ses termes les plus nus, les plus simples et les plus profonds ; elle lui crie à chaque tournant : ou bien tu seras tout, ou bien tu ne seras rien ; entre ton propre pouvoir et les camps de concentration il n'y a pas de moyen terme ; à toi de décider si tu veux être le maître de la société ou son esclave » (La société bureaucratique, p. 128).

Suivons donc les étapes de ce parcours, cette odyssee de la conscience prolétarienne, qui commence avec la révolte, par laquelle elle s'oppose, de façon immédiate, à son adversaire immédiat ; elle découvrira plus tard de nouveaux adversaires, qui seront issus d'elle-même, et de son combat contre la bourgeoisie : « La révolte est la première totalité à laquelle parvient la conscience prolétarienne (...) Elle arrive à la compréhension de la totalité, aussi bien en ce qui concerne son propre sujet, qui est posé non pas comme sujet individuel ou particulier mais comme la totalité de la classe dépossédée, qu'en ce qui concerne son objet, en tant que cette totalité de la classe s'oppose à la totalité de l'autre classe et à son expression la plus générale qui est État (...) Mais ce pour soi de la révolte est encore un pour soi immédiat ; la totalité qu'il pose est une totalité immédiate, en ce sens que la réalisation totale de la négation de l'autre ne concerne encore que l'autre extérieur, tout ce qui s'oppose au prolétariat à l'extérieur du prolétariat lui-même » (p. 118). Parce que cette révolte immédiate est vouée à l'échec, le prolétariat va se tourner vers l'action revendicative, il va poursuivre des objectifs limités, et se fera représenter par des intermédiaires qui négocieront pour son compte des compromis avec les bourgeois : « La défaite de la révolte, qui ne supprime pas le pour soi agissant de la conscience prolétarienne, signifie la chute dans la médiation, chute qui est un approfondissement. La médiation apparaît tout d'abord dans le moment de la particularité (...) en premier lieu comme fragmentation du but total posé par la révolte, qui apparaît comme immédiatement inaccessible, en une série de buts particuliers. Ainsi se constitue la revendication, comme moment central du pour soi prolétarien pendant cette phase. Deuxièmement, comme division du travail au sein de la classe elle-même, de la classe que la défaite de la révolte semble persuader que son action totale est vaine et dangereuse et qui délègue son action à une de ses parties... » (p. 119). Ainsi, de la « totalité immédiate » visée par la révolte, passons-nous à la « particularité de la conscience revendicative », qu'accompagne, en contrepoint, « la singularité de la conscience anarchiste ». En effet, la renonciation réformiste à l'objectif total que visait la révolte, la fragmentation de cet objectif en une multitude de revendications partielles, conduit à une désillusion : « la revendication se présente comme la médiation nécessaire entre l'aliénation présente et la liberté future et est effectivement cette médiation ; la mystification commence à partir du moment où le passage de l'aliénation à la liberté se présente comme une série infinie de médiations dont le terme final n'est jamais donné » et il s'agit du « faux infini », celui qu'exprime la formule « ainsi de suite, à l'infini... », i. e. l'inachevé, l'inachevable et l'inaccompli, ce que rappelle une citation de Bernstein : « le but n'est rien, le mouvement est tout » (p. 120). Au terme de cette phase, « La mystification du réformisme devient totalement explicite et saisissable, en tant que telle, par le prolétariat » (p. 121).

La conscience prolétarienne devient alors conscience révolutionnaire, elle comprend la nécessité d'une lutte pour le pouvoir, qui arrache à la bourgeoisie l'instrument politique de sa domination sociale. « De cette manière le prolétariat "arrive au pouvoir" et détruit extérieurement le capitalisme. Dans le cas même où il "n'arrive pas au pouvoir", il se groupe autour du "parti révolutionnaire" dans le but explicite de détruire le capitalisme (...). Mais cette victoire contient intérieurement sa propre négation. Elle contient sa négation en tant qu'elle maintient, sur le plan du sujet de la révolution, le moment de la particularité comme moment non supprimé. » (p. 123).

En effet, le parti révolutionnaire s'impose dans le rôle de dirigeant d'une classe ouvrière qu'il déclare représenter, alors même qu'il lui refuse les moyens d'exercer un contrôle sur le pouvoir qu'il exerce en son nom ; il fait ainsi prévaloir une rigoureuse division du travail social entre dirigeants et exécutants, une distinction et une division entre la « conscience du prolétariat », localisée désormais dans le « parti révolutionnaire », et le corps du prolétariat, privé de conscience, et que cette « conscience » qui est le parti se hâte de priver de plus en plus de conscience pour s'affirmer elle-même en tant que conscience irremplaçable » (p. 123).

En cette même année 1948, George Orwell dépeignait, dans son roman *1984*, une société post-révolutionnaire, où le parti qui exerce un pouvoir absolu est censé l'exercer au nom du prolétariat victorieux, et où les opposants virtuels sont neutralisés avant même d'avoir pu s'engager dans une action politique réelle. La description de ce régime coïncide, sur bien des points, avec celle du régime russe, que développe Castoriadis : « Le bureaucratisme tend à réaliser beaucoup plus complètement que le capitalisme la réduction du prolétariat à sa pure matière physique. La base de cette possibilité se trouve dans la suppression de la concurrence, qui est en définitive suppression du moteur de l'accumulation, et aussi dans la réduction de la plus-value à une fonction absolument statique, l'entretien de la classe parasitaire » (p. 157). Dans ce régime issu des combats de la classe ouvrière, celle-ci ne peut même plus mener une action revendicative et obtenir des réformes partielles.

Mais, à la différence d'Orwell, Castoriadis découvre dans cette situation la possibilité d'une reprise du combat révolutionnaire, sous des formes plus radicales : « Si dans ces conditions le passage de l'en soi au pour soi devient subjectivement plus difficile, il devient par contre infiniment plus facile objectivement (...) toute fausse médiation â€” telle par exemple une revendication réformiste ou une bureaucratie ouvrière spéciale â€” est radicalement impossible ; la forme même de la solution est posée, car toute relation individuelle avec les moyens de production est supprimée, l'État étant sujet de toute propriété ; il suffit donc de supprimer cet État et de le remplacer par le prolétariat lui-même. » (p. 128).

Ce n'est pas une prédiction, c'est la formulation d'une alternative, ce que Castoriadis appelle alors un « dilemme » : ou bien le prolétariat sera capable de créer les formes sociales qui permettront à l'humanité de sortir de sa préhistoire, ou bien la barbarie bureaucratique et totalitaire marquera la dernière étape d'une histoire répétitive, condamnée au piétinement ou à la régression. Une histoire privée de sens, parce que son issue ne peut en aucun cas être considérée comme une fin, c'est-à-dire comme un accomplissement. A cette époque, Castoriadis n'exclut pas l'hypothèse d'une défaite du communisme dans le conflit qui l'oppose à l'empire américain ; mais une telle hypothèse ne représente pour lui que l'une des variantes de la « barbarie ». Ce qui reste hors de question, pour ne pas dire impensable, c'est l'idée qu'une défaite du Communisme russe puisse consacrer la « société libérale » comme le seul modèle viable dans le monde contemporain ; l'idée d'une « fin de l'histoire », telle que la présente un disciple américain de Kojève et de Léo Strauss [7].

Il serait vain de vouloir expliquer l'effondrement du régime russe à la lumière des théories de Hegel ou de Marx : Castoriadis l'écrivait naguère, il faut lire le Capital à la lumière de la Russie, et non pas la Russie à la lumière du Capital. Il n'en est pas moins remarquable que l'interrogation sur le sens de l'histoire que nous vivons nous ramène, une fois de plus, à l'interprétation des doctrines du XIXe siècle, à partir desquelles nous continuons de penser notre monde social-historique.

---

[1] Ce texte est aujourd'hui réédité par les éditions du Sandre, dans *Écrits politiques 1945-1997*, Tome I, La Question du mouvement ouvrier, 2012, au prix sacrifié de 32 Euros : <http://www.editionsdusandre.com/hom...>

[2] « La contradiction de Trotsky et le problème révolutionnaire », repris dans *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Cet article de Claude Lefort est bien la première manifestation publique, hors du microcosme trotskiste, des thèses de « S. ou B. », mais Cornelius Castoriadis, en réponse à l'envoi du présent essai, tenait à préciser que « la rupture avec le trotskisme commence, pour moi, avec mes premiers textes de 1946, reproduits dans *La société bureaucratique* â€” qui n'ont circulé, il est vrai, qu'à l'intérieur du PCI et de la IVe Internationale » (lettre du 9 janvier 1994).

[3] *La société bureaucratique* 1 : *les rapports de production en Russie*, collection 10-18, 1973 ; réédité en 1990, Christian Bourgois éditeur.

[4] 1973, p. 32 ; 1990, p. 35.

[5] Hegel, *Premières publications*.

[6] Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, préface de 1859.

[7] Cf. le livre de Francis Fukuyama, et les débats qu'il a provoqués, au nombre desquels il faut citer *De la fin de l'histoire* (Éditions du Félin), où figure précisément une intervention de Castoriadis.