



NOUVELLE REVUE

# THÉOLOGIQUE

95 N° 5 1973

Éthique et politique aujourd'hui. héritage  
éclaté de Hegel et de Marx

Jacques SOMMET (s.j.)

p. 539 - 547

<https://www.nrt.be/en/articles/ethique-et-politique-aujourd-hui-heritage-eclate-de-hegel-et-de-marx-1237>

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

# Ethique et politique aujourd'hui

HÉRITAGES ÉCLATÉS DE HEGEL ET DE MARX \*

Toute la pensée politique actuelle ne dérive pas de la tradition hégélienne et marxiste. Le but de notre propos est donc limité. Il ne s'agit pas non plus de l'histoire des penseurs de cette tradition, bien qu'on se réfère à leur recherche. Mais nous évoquons librement les lignes de force de la pensée issue de Hegel et Marx, au moment présent et face à l'avenir, dans le style dialectique qui les caractérise. Dans cette perspective, qui dit Ethique, dit Liberté. *Il s'agit ici de Liberté et Politique.*

## I. — RAPPEL DE QUELQUES POINTS ESSENTIELS DES DOCTRINES POLITIQUES DE HEGEL ET DE MARX

Avec Hegel et Marx, la pensée politique se manifeste comme une dimension de la philosophie elle-même, et particulièrement de l'éthique ; la pensée politique reprend une place demeurée vacante depuis Aristote ; elle n'a été entre-temps qu'un complément ou une conséquence seconde des réflexions sur le savoir et l'existence.

La question de la liberté politique s'enracine, pour les deux auteurs, dans la fidélité à une *pensée dialectique* : dialectique de la théorie et de la pratique. Pour tous deux, cette dialectique s'origine dans *le sentiment de non-satisfaction de la liberté dans l'histoire*, non-satisfaction qui se traduit en action avant même d'être pensée et qui accompagne la pensée jusqu'à sa réalisation. Pour tous deux aussi la politique est « la science de la volonté raisonnable dans sa réalité efficace, la science de la réalisation historique de la liberté » (E. Weil).

Mais sur ce fond commun les différences sont manifestes : pour *Hegel*, le lieu de la reconnaissance pratique est l'Etat, et dans l'Etat, plus encore le « fonctionnaire » (le sage « pratique ») que le Gouvernement. Non qu'il s'agisse d'ailleurs d'un pouvoir absolu appuyé sur une lecture infaillible du passé. L'histoire, si elle doit obéir aux conditions de ce passé, demeure une invention à tenter. Chaque conscience a droit au respect : Hegel admet l'objection de conscience. Mais ceci dit, il faut le reconnaître, Hegel insiste sur *les vertus*

---

\* Conférence au Congrès des Théologiens Moralistes, Paris, septembre 1972.

*politiques de la « compréhension » de l'Histoire*, qui, traduite en pratique par l'État, suffit, ou presque, à préparer le futur. La lecture optimiste, dominée, rationnelle, du passé, fût-ce de ses catastrophes, se confond quelque peu avec la liberté concrète.

Pour *Marx*, l'action politique doit se traduire par une démarche scientifique au sens d'application déterminée dans le futur proche de la lutte de classes, quitte à repousser progressivement la dialectique des libertés qui a inspiré sa démarche. La violence même se définit toujours chez lui par un résultat à obtenir, non par un éclatement créateur. Ce clivage vers une pensée dogmatique et mécaniste s'est fortement développé à travers l'aventure léniniste, aventure qui a marqué précisément le début de l'influence marxiste dans la pensée politique mondiale.

De cette double lecture de la pensée dialectique en éthique et politique, et des limites des deux traditions, naissent deux courants, sans cesse en interaction réciproque : l'un met l'accent sur l'approfondissement de l'aspect *scientifique* — au sens de science appliquée — de l'action politique, rationnelle et effective, l'autre recourt au *sujet libre*, comme acteur et fondateur de la pratique.

## II. — À PARTIR DU COURANT « SCIENTIFIQUE »

Deux tentatives dominent ce courant dans notre ère culturelle. La première privilégie l'attention au *donné* : l'*évolution de la situation économique* (école de Francfort). La seconde porte son attention sur l'*aspect formel et logique* de la démarche scientifique. Nous insisterons un peu plus sur la première, la seconde étant plus connue en France par la démarche d'Althusser.

a) *La première tentative* de développement d'une politique marxiste scientifique s'enracine et s'exprime avec force dans l'œuvre de l'*école de Francfort* (Adorno, Horkheimer, Habermas) et se poursuit aujourd'hui encore par des analyses plus proches de la pratique.

Pour ces sociologues et philosophes marxistes, le point de départ est l'analyse de l'évolution des structures économiques au-delà des prévisions de Marx et Engels. L'*innovation technique* — dont Marx avait pressenti parfois l'importance possible (cf. les brouillons du *Capital*), mais qu'il a négligée dans le *Capital* — conduit à une situation anti-révolutionnaire.

Le monde industriel devient certes plus insupportable que jamais. Le propriétaire ou le bureaucrate socialiste installé sont en conflit constant avec les travailleurs. Mais cet univers technicisé engendre des conditions qui le rendent juste assez supportable pour que la

révolte n'en vaille pas le risque. De plus, on ne peut désormais repérer « les lieux » où se jouent l'injustice et la domination. Le « voile technologique » du monde ainsi administré dissimule les antagonismes dans sa totalité complexe. La dialectique est devenue impossible. Une idéologie inconsciente de pan-technicisme s'impose peu à peu.

Toutefois, les penseurs de l'école, et surtout Habermas, conçoivent qu'il est plus raisonnable de penser que les hommes subissent leur nouveau destin dans la *nostalgie* d'une reconnaissance des citoyens les uns par les autres. Dès lors la seule voie est le développement de la conscience d'une émancipation sociale. Mais comme les organismes centraux et leurs décisions d'investissement demeurent nécessaires, il n'est qu'un chemin : que les citoyens, grâce à une formation démocratisée, comprennent la décision technique et si possible y participent. On retrouve là les cheminements évoqués de manière plus empirique par le « rapport Richta » en Tchécoslovaquie au temps du printemps de Prague, face à l'économie centralisée et autoritaire de l'URSS. Mais ceci pourrait aussi bien porter sur la situation néocapitaliste analysée par Galbraith autour du fonctionnement des « techno-structures » et des réactions qu'elles suscitent.

L'avenir doit donc s'ouvrir, ici, au « dialogue » qui remplace la dialectique impossible, pour sortir du « pan-technicisme ». Mais dans ce cas le dialogue, sans puissance assurée, ne va-t-il pas tomber dans une « idéologie rhétorique » par le déguisement de la réalité des mots ?

b) Devant ces difficultés prises en compte par l'école de Francfort avec un pessimisme à demi résigné, et concernant le même problème de l'objectivité marxiste, d'une politique de la « réalité » et d'une science effective, il faut évoquer la tentative d'Althusser. Elle prend un sens singulier en face de Francfort. Car ici, devant la rationalité, il ne s'agit pas de retrouver la communauté des citoyens libres débordant la raison technique et économique, mais au contraire de pousser à fond les exigences de raison impliquées dans la science économique vue par le marxisme. Pour Althusser il importe de surmonter à tout jamais l'opposition de deux langages, le marxiste et l'autre, qui conduisait au ridicule stérile d'une science prolétarienne sans communication avec une science bourgeoise. S'il y a une science, elle doit tendre à l'intégration universelle. Chaque pas en avant est le résultat de l'émergence d'une science qui intègre ce que l'étape précédente avait laissé de côté. Le capitalisme, de soi, intégrait ce que la féodalité oubliait. La science marxiste est l'apparition d'une théorie de la science possible qui intègre enfin l'économique et la révolution à leur place, qui est première, et fait place à tout le « reste », c'est-à-dire aux idéologies précédentes.

Pour Althusser, de l'économie au langage et à la connaissance, il y a *production*. Cette production est système impersonnel, structure de la fonction productrice en quoi consiste le monde. La science de la connaissance productrice donne une place aux « idéologies » — culture, famille, religion, etc. — comme apports au mouvement de la science, qui est premier. Par là est dépassé le matérialisme grossier qui rejetait ces réalités comme non-existantes. Reste la question de la contradiction ou de la révolution. Le passage du système capitaliste au système de la science marxiste se fait-il par la liberté des personnes ? Non, au contraire, la « personne » n'a rien à voir à cela. Un saut se produit par le surgissement de la synthèse nouvelle. Il n'y a pas de sujet. Ce n'est pas le travailleur qui compte, mais « l'organe du travail collectif » qui doit se développer et être agissant par lui-même. Ici la rationalité scientifique de type spinoziste permet de dépasser apparemment et ce marxisme qui est d'abord une dogmatique de l'action (URSS stalinienne) et ce marxisme qui ne se sauverait de lui-même que par un retour à une liberté subjective du type « personnaliste » ou existentialiste.

Mais plusieurs questions demeurent au terme de ce parcours. Pas de place à la liberté ni même à la « classe » si chère à l'analyse et à l'action marxistes comme dimension et nerf de l'histoire concrète. Le système rationnel, dans sa vérité, est-il du côté du printemps de Prague déjà évoqué ou de la répression de M. Husak ? La différence entre les deux n'a-t-elle pas de sens ? Et d'autre part, si Althusser fait place aux idéologies que sont la famille, la nation, etc., leur rôle permanent reconnu par l'auteur n'est-il que toujours subordonné, ou a-t-il un rôle dialectique — et donc d'expression de la liberté — dans le rapport à l'infrastructure et à la science ? Il semble là que l'anti-humanisme n'arrive pas à refuser tout à fait les réalités de l'humanisme.

Tels sont les premiers résultats du développement de la pensée marxiste devant la rationalité moderne de type scientifique et ses effets. Dans les deux cas une question est ouverte très consciemment pour Francfort, moins pour Althusser, de la place désormais acceptée mais mal située, soit *du discours*, soit *de l'idéologie*, et en somme de ces superstructures qui devaient à l'origine disparaître comme rêves trompeurs d'un sujet illusoire.

### III. — RE-DÉCOUVERTE DE LA LIBERTÉ

L'expérience de la politique comme aventure dangereuse, les mésaventures du « parti » stalinien ont dès lors conduit des marxistes

et des hommes prenant au sérieux la question de la pensée politique marxiste à deux attitudes.

a) La première serait bien représentée par la tentative de *Lukacs*<sup>1</sup> et, plus proche de la pratique mais non moins pensée, de *Gramsci*. Dans l'œuvre de ce dernier en particulier, la liberté collective se construit, en tension avec l'infrastructure, et dans la lutte des classes, par la culture et ses représentants, les intellectuels, expression de l'idéologie, composante capitale de la construction politique du monde. Cette œuvre importante met en place le rôle innovateur de l'esprit dans une dialectique véritable, et non une subordination, de la pensée, de l'idéologie — prenant ici un sens résolument positif — avec le prolétariat agissant. Il reste toutefois que la relation de l'idéologie, ou de la culture, avec la liberté comme décision y demeure ambiguë. Cette culture est-elle une forme plus subtile de « l'esprit du peuple » ou initiative du sujet ? Ni Lukacs ni Gramsci ne règlent clairement la question.

b) Ainsi n'est-il pas étonnant que la radicalité des problèmes posés par le marxisme à la liberté ait suscité chez un bon nombre de leurs observateurs sérieux un report de l'analyse marxiste vers les *attitudes existentialistes* ou *personnalistes*. De Sartre et Merleau-Ponty à Mounier hier, à Garaudy lui-même, le sujet libre a repris sa place comme seule source de la libération de l'homme aliéné. La situation, l'idéologie sont des questions réelles. Mais le sujet seul peut et doit sans cesse assumer ses questions en se voulant par une décision qui n'est que de lui. Le but de l'histoire est que tous les hommes puissent assumer leur liberté.

c) *Le problème* : La difficulté de ces tentatives est de savoir comment discerner si les contraintes de la situation objective sont justifiées ou non comme chemins de la libération. Ou, pour revenir à une question classique de la tradition hégélienne, *comment distinguer l'« objectivation » de l'« aliénation »* ? Il y a certes des situations où l'abus répressif proposé par une politique objective est évident. Dans ce cas l'existentialiste ou le personnaliste ou même tel gauchiste apportent, avec un « NON » catégorique, une réelle liberté politique. Mais, dans les conditions quotidiennes de la vie politique, loin du tragique des « situations-limites », ces types de pensée ne permettent guère de décider quelles contraintes, senties ou non, favorisent la liberté ou la mutilent. « Une nouvelle dialectique de cette subjectivité avec l'objectivité et le passage de ce rapport à la conscience » sont *démarches souhaitables mais non réalisées*.

1. Au moins dans *Histoire et Conscience de classes*.

## IV. — ÉTHIQUE ET POLITIQUE DEVANT L'AVENIR

Ainsi la tradition de pensée politique hégéliano-marxiste, d'un marxisme toujours travaillé par son origine hégélienne, nous pose deux séries de problèmes suivant qu'on la reçoit au niveau des concepts marxistes ou à celui du dynamisme de la logique dialectique de l'Histoire.

*La question éthique en politique marxiste :*

Au niveau *étroitement marxiste* une question domine, qui n'est plus nécessairement celle de la « lutte de classes » au sens du Manifeste Communiste, c'est-à-dire au niveau de la lutte entre prolétariat et bourgeoisie devant passer par la « dictature du prolétariat ». Car, dans les sociétés socialistes et marxistes instituées, ce stade est considéré comme dépassé ; et dans les pays « libéraux » de l'Occident, l'avènement du socialisme exclut aujourd'hui cette dictature, et donc la lutte physique qu'elle suppose. Il reste donc une lutte essentielle dans notre univers, mais qui est plutôt la lutte des *idéologies*. C'est l'annonce de la société visée, annonce formulée en langage idéologique, avec les moyens de réalisation qu'elle commande, qui devient le point central du — ou des marxismes. Dans les doctrines que nous avons exposées, le développement va toujours vers une importance croissante des idéologies, ou du problème théorique de la science.

Il est en effet remarquable et paradoxal à la fois, après l'effort de Marx pour réduire et détruire l'idéologie, en mettant en avant la lutte de classes et le matérialisme historique, que celle-ci réapparaisse d'abord comme question, puis comme dimension acceptée et enfin comme limite menaçante à travers les moments de la réflexion marxiste. Chez Habermas et consorts, l'idéologie est une nostalgie exprimant l'insatisfaction du sujet lié à une société technologique complexe. Chez Althusser, dans l'effort de constitution d'un marxisme formellement scientifique, l'idéologie prend une place secondaire mais réelle et non négligeable. Elle n'est certes pas la science, qui est première, mais comme le terreau de la science. Elle correspond, en ce sens, à la « religion populaire » de Lukacs. Chez Gramsci, l'idéologie se confond avec une culture, certes retrouvée par la lutte des classes, mais ayant sa consistance créatrice.

Mais là toutefois l'idéologie, ayant pris une large place, nous accule à la question éthique de la liberté. Est-elle en effet ce composé un peu équivoque *du projet sur l'histoire* exprimant les visées finales et les choix de l'homme à long terme et d'un idéal d'une visée

reposant sur l'initiative d'un sujet qui se veut par soi, capable de se libérer des formules et des représentations de la libération sociale ? Formalisme subtil d'une politique culturelle, ou ouverture à l'initiative éthique ? C'est l'équivoque même de la pensée politique marxiste, ambiguïté qu'elle ne semble jamais dépasser clairement ni en théorie ni en pratique.

*Les exigences de la dialectique de la liberté et de l'objectivité en politique :*

Ainsi sommes-nous reconduits, au-delà des soucis marxistes proprement dits, à la question évoquée par une dialectique de l'Histoire — praxis et théorie — avec la liberté, dimension constitutive du sujet comme se voulant par soi et sans lequel la politique, si bien analysée soit-elle, reste, nous venons de le voir, une représentation manipulable des projets poursuivis.

Si, orientés par le dynamisme de cette dialectique, nous abordons l'histoire politique contemporaine, nous sommes conduits à observer qu'actuellement la société éthique et politique, la société de tous les hommes, se trouve comme en distorsion entre deux pôles.

D'une part, toute société politique est formée de *groupes particuliers* (nations, classes, familles, communautés culturelles, religion reconnue, etc.), groupes qui se manifestent par un accord de l'action et de la conviction éthique, devenu spontané au cours du temps. Noyaux singuliers où pratique et théorie, action et discours, ont comme fusionné. Ces groupements semblent ainsi assurer par eux-mêmes à la fois les conditions de leur *survie* et celles de leur *liberté*.

Mais ce groupe singulier, morale historique vivante, ou le jeu de ces divers groupes entre eux, n'est pas toute la réalité politique actuelle. Car une *société universelle et objective* s'impose — et c'est le second pôle — qui n'est pas marquée par l'accord entre ses structures et une éthique ; à cause de cela, cette société paraît comme étrangère aux groupes précédents. Autrefois ou à certaines époques une société apparemment universelle était fondée sur des valeurs communes. Cette référence a disparu. Mais une autre nécessité, « objective », apparaît qui lie ensemble tous les groupes humains indépendamment de leurs valeurs, de leurs éthiques : le *développement technique*, effet du travail humain, crée entre tous une solidarité universelle, irréversible, inévitable.

Là est le vrai *défi* jeté aux communautés éthiques, condition d'un avenir humain de la société politique tout entière. Car de deux choses l'une : ou le développement technique, d'abord inconscient, ne sera traité qu'au niveau de son apparence, par les spécialistes du calcul technologique. Et alors les groupes libres seront à l'avance **menacés de la domination d'un destin forgé sans liberté. Ou les**

groupes éthico-politiques accepteront l'univers technique comme la chance d'une innovation de leurs initiatives à travers les réalités nouvelles qui les acculent à travailler ensemble, serait-ce à travers des luttes, mais au-delà de leurs projets et de leurs idéologies antérieures. *Liberté et survie* sont ici liées. Nous sommes bien en politique et en éthique. D'où nos tâches à ces deux niveaux.

*Tâche politique* : il s'agit d'assurer la dialectique de ces deux réalités. Aux *hommes politiques*, points d'émergence de la conscience du conflit, de travailler à ce que les sociétés, pénétrées peu à peu de cette conscience, deviennent ainsi le *corps politique* en qui se fera la symbiose.

*Tel est aussi le lieu suprême de l'éthique*, à condition de bien comprendre qu'il ne s'agit pas ici d'un « arrangement » fugitif entre les deux univers politiques opposés, ni d'une harmonie à trouver par la seule conviction subjective ou par une formule apparentée à une science purement positive. La rencontre inéluctable, pour qui ne veut pas renoncer à l'Histoire, des deux types de communautés impose une autre voie. Elle ne peut se manifester qu'au niveau où la liberté, antérieurement à ses formes futures et au-delà des précédentes, est à la fois sacrifice et invention. Il est déjà vrai que toute mise en place d'une théorie scientifique nouvelle est toujours précédée de la libre décision de l'innover, à l'encontre ou au-delà des conclusions nécessaires des théories précédentes. Bien plus ici, la croissance de la communauté singulière à l'échelle des questions universelles et de leur perception éthique implique une transformation des libertés si bien ajustées jusqu'alors à l'histoire et à l'expression de la communauté limitée. Et le **progrès des questions** posées au niveau de la communauté universelle de travail implique que les ébauches de liberté humaine qui y semblent engagées acceptent la profondeur subjective évoquée par les communautés singulières. Le *problème de la population mondiale*, par exemple, est le type d'une question inéluctable perçue par certains seulement comme un problème politique réel, mais inconscient à presque tous les groupes. On sait la tentation de s'en débarrasser en le traitant de façon purement mécanique ; mais on sait aussi l'échec de ce processus, et l'évidence apparue aux plus aveugles que nul peuple ne touche avec bonheur aux dimensions objectives de sa population sinon dans le cadre de motivations d'ordre éthique et culturel. Mais si cette dimension affleure, il devient évident que les solutions à ce problème, désormais bien humain et se référant à la liberté, supposent que les groupes particuliers conscients de ces dimensions à leur niveau restreint communiquent théoriquement et pratiquement avec la question dans son ampleur. L'avenir se joue quand

deux familles de cultures différentes acceptent de se comprendre, hic et nunc, dans leurs différences à ce sujet, et quand cela se traduit par une collaboration internationale au niveau des politiques d'aide ou culturelles. Le problème des migrants est le signe concret de la vérité que nous tentons d'exprimer.

#### CONCLUSION

Ainsi l'invention éthique déborde-t-elle le projet politique mais en naissant en lui pour le transformer ensuite, sachant que tout progrès ouvre la porte à une plus difficile invention d'une liberté qui devra faire face à de plus complexes antinomies. Du côté du corps politique, aux hommes conscients des antinomies nouvelles surgissant à chaque époque de favoriser l'invention dont ils n'ont pas la clé.

Cela suppose, en pratique, dans la docilité à la liberté inventrice, les combinaisons toujours renouvelées du Plan et des autogestions particulières, la pratique risquée d'utopies concrètes et leur affrontement à l'ensemble. La lutte entre les groupes n'est pas évacuée, mais aux dialectiques simplifiées des réformistes et révolutionnaires, voici qu'elle ajoute celle des révoltés contre les précédents, brusquement rapprochés.

Mais surtout, ici, les communautés qui se caractérisent par la gratuité de leur message et le réalisme d'une tâche accomplie sans recours à la puissance de domination et au risque de leur mort, ont leur place essentielle : communautés de Foi, masse des souffrants, groupe des chercheurs scientifiques ou artistes, communautés culturelles et éducatrices.

Il faut seulement remarquer qu'en fonction de notre réflexion politique et éthique sur les impasses marxistes et les appels de la dialectique de l'Histoire, il doit paraître clairement que ni la Foi, ni l'éducation, ni la réflexion esthétique, ne peuvent aborder la question politique sans donner à l'éthique tout son sens, qui est d'inventer par soi la liberté. Pour que l'Histoire « écrase » le moins possible « les fleurs innocentes » dont parle Hegel, une seule voie est ouverte : que la liberté issue du dialogue entre chaque homme et tous les hommes à travers la contingence de leur existence actuelle se porte en avant des développements techniques et idéologiques et des expériences confinées, pour se traduire en intervention politique. Le nécessaire mais imprévisible développement de la réalité éthique et politique est à ce prix.