

COMMENTAIRE SUR LA PHÉNOMÉNOLOGIE ET LE MARXISME DANS L'ŒUVRE DE CLAUDE LEFORT

SERGUEÏ GACHKOV

PhD in Philosophy, Assistant Professor.
Baltic State Technical University.
190005 St Petersburg, Russia.

E-mail: sgachkov@hotmail.com

COMMENTARY ON MARXISM AND PHENOMENOLOGY IN THE WORKS OF CLAUDE LEFORT

This article is conceived as a rather unusual investigation. On the one hand, it treats of the relations between phenomenology and Marxism in the work of the early Claude Lefort. Scholars emphasize that the amalgamation of the phenomenology and Marxism of Lefort is due to Merleau-Ponty's phenomenology of perception. But we think it does not prohibit him from applying phenomenology to the social domain. Thanks to phenomenological methods, Lefort has access both to the philosophy of history and theoretical sociology. So we try to develop the 'social critique' of Lefort in a phenomenological sense. This article analyzes the work of the early Lefort in the context of the thought of and debates between Merleau-Ponty, Castoriadis, and Sartre. But these investigations are not only historical; the article also raises questions about the real connections between phenomenology and Marxism. The original side of our research is to associate the phenomenology of Lefort with the material phenomenology of M. Henry. So we face a double task. From one side, our objectives are historico-philosophical. We try to discover the meaning of the Lefort's phenomenological Marxism. From the other side they are phenomenological: we try to describe the phenomenon of the materiality of a social class in the aim to study the fundamental concepts of Lefort's philosophy. We investigate the problem of the class consciousness in the terms of the being of a phenomenon in the world. As a result, we have to do with the problem of a renewal of the concept of the matter and the praxis. This problem is not easy to solve in one text. But we think we have arrived at the following result: in the Russian literature Lefort is considered only as a political thinker, and we showed that he is both a political philosopher and a phenomenologist. Moreover, in a sense his phenomenological approach can be more important to elucidate social phenomena.

Key words: Claude Lefort, phenomenology, Marxism, class consciousness, material phenomenology, concept of matter and praxis, social phenomena.

© SERGUEÏ GACHKOV, 2017

КОММЕНТАРИЙ О МАРКСИЗМЕ И ФЕНОМЕНОЛОГИИ В ТВОРЧЕСТВЕ КЛОДА ЛЕФОРА

СЕРГЕЙ ГАШКОВ

Доктор философии (PhD), доцент.
Балтийский Государственный Технический Университет «Военмех» им. Д.Ф. Устинова.
190005 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: sgachkov@hotmail.com

Эта статья была задумана как не совсем обычное исследование. С одной стороны, речь идёт о попытке понять взаимное соотношение феноменологии и марксизма в творчестве раннего Лефора. Исследователи подчёркивают, что Лефор не был феноменологом как таковым, его смешение марксизма и феноменологии происходило под влиянием Мерло-Понти. Более того, его представление о том, что такое феноменология во многом было связано с философией его учителя, Мерло-Понти. Тем не менее, нам представляется, что в ранний период своего творчества Лефор успешно пользуется феноменологией как своеобразной социально-философской практикой, дающей ему выход на философию истории и теоретическую социологию. Поэтому мы предлагаем развить «социальную критику» Лефора в феноменологическом ключе. Лефор ставит феноменологический вопрос: что значит быть рабочим, как чувствовать себя в теле пролетария? Исследование, таким образом, приобретает историко-философский смысл и касается взаимодействия Лефора с М. Мерло-Понти (феноменология) и К. Касториadisом (марксизм). С другой стороны, оригинальность нашего поиска нам видится в том, чтобы наметить пути для развития социально-философской феноменологии Лефора в сторону её сближения с тем пониманием материи, которое мы находим в «материальной феноменологии» М. Анри. Итак, цели и задачи нашей работы являются, с одной стороны, историко-философскими, а именно раскрыть смысл и значение феноменологического марксизма Лефора, с другой стороны, собственно феноменологическими: описать феномен материальности класса, фундируя основоположения социальной философии Лефора. С методической точки зрения нам важно не только проследить проблему классового сознания, обсуждавшуюся Сартром, Мерло-Понти и Лефором, но и показать её взаимосвязь с проблемой бытия материального феномена в мире, которую они как таковую не формулировали. В результате мы приходим к обширной проблеме феноменологического осмысления материальности социального праксиса. Конечно, данная проблема не может быть решена в рамках одной статьи. Тем не менее, нам представляется, что нам удалось достигнуть результата, так как в отечественной традиции философия Лефора изучается обычно в рамках политической философии и социологии власти. Феноменологическая составляющая при этом рассматривается как второстепенная, практически несамостоятельная. Результатом нашей работы оказывается то, что мы указываем феноменологическую проблематику в качестве ведущей.

Ключевые слова: Клод Лефор, феноменология, марксизм, классовое сознание, материальная феноменология, социальный праксис, социальный феномен.

Nous partons de la conviction que Lefort a fait une grande contribution à l'étude phénoménologique du champ social et historique, face à la fois à la réalité historique dans l'après-guerre et aux méthodes déterministes employées, particulièrement, par les marxistes de son époque qui, dans leurs approches réductrices et dualistes, échouaient à comprendre la complexité des rapports entre

les agents sociaux-historiques. Nos analyses doivent avoir un certain ancrage historique. Pour cette raison, dans cet article nous préférons nous limiter aux œuvres historiques de Lefort des années 1950. Par contre, il ne s'agit pas pour nous d'effectuer une analyse critique et historique *per se*, mais plutôt d'essayer de voir quelle sera la portée théorique de la pensée lefortienne de cette époque dans le cadre de l'intersubjectivité phénoménologique.

Nous avons choisi de nous baser sur le recueil intitulé *Les Éléments de la critique de la bureaucratie* (Lefort, 1979) dans lequel Lefort proposait une analyse marxiste de la réalité sociale et historique. Nous en proposons une interprétation phénoménologique, adaptée aux problématiques formulées, qui se trouvent aux limites du marxisme et de la phénoménologie.

En particulier, Lefort insiste sur la dimension phénoménologique de la notion de classe, qui nécessite un acte de *prise de conscience de classe* et n'est pas seulement une réalité *sociologique* :

Peut-on vérifier concrètement les expressions classiques mais trop souvent abstraites de *conscience de classe* ou d'*attitude de classe*, et cette idée de Marx que le prolétaire, à la différence du bourgeois, n'est pas seulement membre de sa classe, mais individu d'une communauté et conscient de ne pouvoir s'affranchir que collectivement ? (Lefort, 1979, 56)

Selon Lefort, l'ouvrier n'est pas encore un prolétaire en vertu de son positionnement sociologique : c'est surtout la lutte ouvrière qui fait de lui un prolétaire.

Lefort écrit dans *Le témoignage d'Anton Ciliga* (Lefort, 1979, 144-154) :

On ne pourrait comprendre comment la bureaucratie a établi son pouvoir sur la classe ouvrière et l'a maintenu si l'on n'admettait qu'elle a puisé une part de ses forces dans cette classe même [...]. Il faut ici comprendre la psychologie sur le fond de la condition prolétarienne qui est aliénation et extrême déposssession. Le prolétaire n'est pas automatiquement révolutionnaire [...]. La classe ouvrière qui avait tendu un moment à se comporter comme une unité, se disloque [...]. Or, cet avenir est rendu possible par le nouveau régime bureaucratique ; dans ce cadre social, la désertion de la classe et les tentations du « débrouillage » individuel prennent la forme d'une intégration dans la couche exploiteuse. (Lefort, 1979, 150-151)

Nous sommes bien conscients du fait que les enjeux des militants marxistes révolutionnaires et ceux des phénoménologues sont différents. Il ne s'agit pas pour nous d'amalgamer ces enjeux en vue d'un objectif commun. Nous nous

rendons bien compte de l'écart existant entre le marxisme et la phénoménologie. Méthodiquement, nous devons penser avec Lefort, mais aussi suivre sa pensée, moins dans un sens purement historique que dans un sens plus large qui comporte une signification phénoménologique et philosophique. On indique souvent l'apport de Castoriadis et Lefort consistant à s'opposer à l'ancienne logique et ontologie « identitaires », mais, en dépassant les enjeux politiques, il y a encore place pour une étude phénoménologique. On fait partie de l'histoire *d'une réalité sociale-historique* en tant qu'êtres corporels. Nous voulons montrer par nos analyses de la corporéité (*Leiblichkeit*) que l'être-au-monde comporte une façon particulière de composer le nouveau avec l'ancien qui n'est pas réductible à une phénoménalité, à un *eidōs*. En constatant le problème de l'expérience de l'appartenance à une classe, Lefort fut l'un des premiers à interroger la corporéité du sujet en tant que phénomène-au-monde. En effet, un individu n'est ni sujet, ni instrument de l'histoire, mais il existe une certaine continuité entre ses états de l'être corporel et historique.

AUX LIMITES DU MARXISME ET DE LA PHENOMENOLOGIE

Nous ne faisons pas ici de philosophie politique, mais nous essayons de montrer que les notions de Lefort élaborées dans le champ de la pensée politique peuvent être pensées phénoménologiquement. Nous voulons y donner notre interprétation visant surtout à donner un sens phénoménologique aux concepts qui étaient au départ marxistes.

En quoi consiste la nécessité d'une interprétation phénoménologique de l'œuvre de Lefort ? Pour répondre à cette question nous allons étudier 1) le rôle du phénoménologique chez Lefort, 2) le dépassement phénoménologique et critique du marxisme chez Merleau-Ponty et Lefort.

La question de la phénoménologie et du phénoménologique chez Lefort a été bien étudiée par les spécialistes. Par exemple, Hugues Poltier et Gilles Labelle sont plutôt enclins à parler de l'héritage de la phénoménologie de Merleau-Ponty, sans généraliser l'apport de la phénoménologie dans l'œuvre de Lefort.

Hugues Poltier remarquait que le phénoménologique chez Lefort était le refus du point de vue de la science sur le social. « Le point de vue de la science, dit-il, ferait de la société une chose du monde explicable en termes mécanismes-processus à la troisième personne. Le phénoménologique est le maintien qu'en dernière analyse *la société se pose elle-même; mais pas dans la transparence à ses motifs, i.e. impossibilité de se ressaisir dans le geste même où elle s'est posée* » (Poltier, communication personnelle de l'auteur).

Le moment phénoménologique chez Lefort consiste selon Gilles Labelle à mettre surtout « entre parenthèses » la tierce personne. « La phénoménologie de l'expérience prolétarienne, écrit Labelle, se déploie dans un espace qu'on pourrait qualifier d'«entre-deux» : elle n'est pas plus le simple enregistrement de ce qu'expriment les prolétaires de leurs expériences qu'elle ne consiste en une inscription de celles-ci dans des catégories prédéterminées, forgées à l'extérieur d'elles » (Labelle, 2005). La phénoménologie de l'expérience prolétarienne consiste pour Lefort à surtout étudier l'expérience totale cumulative des ouvriers, en procédant par les enquêtes. Mais l'enjeu final de ces études phénoménologiques est selon Labelle de dépasser le négativisme du marxisme. C'est en ceci que nous pouvons voir la remise en question phénoménologique du marxisme chez Lefort: le marxisme est « voué » à une dégradation, à une négation des contenus individuels, nationaux, religieux, etc.

À la fin, il faut déterminer qu'il s'agit dans notre texte d'une interprétation phénoménologique de Lefort. Le rôle de la phénoménologie de Merleau-Ponty était important dans l'œuvre de Lefort, mais nous ne sommes pas en mesure d'affirmer qu'il s'agit chez lui d'une entreprise proprement phénoménologique.

Dans son ouvrage *Passion du politique : la pensée de Claude Lefort*, Hugues Poltier explique que Lefort s'est intéressé au marxisme dans le contexte de la « résistance à l'occupation nazie » (Poltier, 1998, 31). L'apolitisme bien connu de la phénoménologie, une position que Poltier qualifie de cartésiano-kantienne, venait s'opposer à la réalité de l'occupation.

Maurice Merleau-Ponty fut le premier à envisager la rencontre du marxisme et de la phénoménologie. Lefort lui emboîta le pas. Selon Poltier, pour Lefort, la philosophie et la politique ne font qu'un : marxiste parce que révolutionnaire — en ce sens que son engagement pour la révolution précède et motive son intérêt pour Marx — il est en même temps complètement phénoménologue en ce sens qu'il ne peut lire Marx et donner sens à son engagement que dans l'horizon d'une question phénoménologique prenant en charge le sens vécu immédiat, la « touffe vivante » de la perception, « notre lien ordinaire à l'être » (Poltier, 1998, 32).

Les deux ouvrages de Merleau-Ponty qui contiennent son interprétation du marxisme et son ébauche de la philosophie de l'histoire paraissent en 1947 (*Humanisme et terreur*) et en 1955 (*Les Aventures de la dialectiques*). Néanmoins, au début de la guerre de Corée en décembre 1952 Merleau-Ponty rompit avec Sartre et progressivement dépassa ses tentations marxistes. Serge Audier nous indique d'ailleurs que dans ses *Notes sur Machiavel*, en réponse à Lefort, Merleau-Ponty reproche à son ancien élève de n'avoir pas dépassé les limites des

analyses marxistes. Merleau-Ponty a vu que le marxisme, dans ses ambitions de constituer un savoir absolu, trouvait ses limites dans ses applications politiques que Machiavel avait mises en évidence. Audier indique que la question politique selon Merleau-Ponty trouve dans la pensée de Machiavel « la plus profonde formulation » (Audier, 2005, 45).

Si l'on cherche à étudier le cas de la phénoménologie du marxisme, les acquis de Merleau-Ponty peuvent mieux nous servir que les démarches de Lefort à cette période. Néanmoins, nous éprouvons un plus vif intérêt pour Lefort, qui n'a jamais été tenté de faire une apologie du stalinisme. Il critiquait le totalitarisme sous toutes ses formes. Il n'a jamais confondu le marxisme avec le stalinisme.

Ce qui est commun ici à Merleau-Ponty et Lefort, et qui relève de la phénoménologie, est qu'ils pensent l'histoire de façon non-métaphysique¹. L'interprétation philosophique de l'histoire fait place à l'idéologie : l'histoire pensée hors de la métaphysique nécessite de la limiter à la description de phénomènes tels qu'ils nous sont donnés. Cette sagacité théorique se voit transgressée par la politique. Et c'est l'explication des mécanismes historico-politiques avec les instruments marxistes que Lefort utilise².

Il y a cette différence dont parle aussi S. Audier, et que Merleau-Ponty reconnaissait dans l'histoire, qui est le rôle de la personnalité éminente. L'histoire chez Lefort est fondamentalement impersonnelle. Dans ce sens, l'histoire peut embrasser les corps vivants qui existent dans l'histoire (les classes, les individus, les institutions) et la matière de l'histoire (les périodes, les époques, les âges). Un corps historique ne peut pas provoquer un changement de la matière historique, mais le rapport historique ne se réduit pas à la relation intercorporelle.

Nous pouvons observer une différence entre Merleau-Ponty et Lefort qui consistait à leur façon de s'engager dans la politique. « Pour les intellectuels de 1945, – écrivent P. Ory et J.-Fr. Sirinelli, – il existe, en effet, le devoir d'engagement [...]. En 1945, la trahison serait [...] de ne pas participer [...] aux grands débats de l'époque » (Ory & Sirinelli, 2002, 227). Merleau-Ponty est un

¹ Rappelons que Husserl dans la *Crise de l'humanité européenne et la philosophie* (1934), en s'opposant à la rationalité téléologique historico-métaphysique, appelait se restreindre à penser le *télos* de la rationalité scientifique et à se concentrer sur la mise en œuvre de la connaissance de soi de l'esprit : « le l'esprit et même seul l'esprit existe en lui-même, il est indépendant et, dans cette indépendance [...] il peut être traité de manière véritablement rationnelle et de fond en comble scientifique ».

² Au niveau politique, le marxisme chez Lefort (et Castoriadis) aux années 1940-50, c'est surtout une hyper-théorie qui rend visibles tous les mensonges du bolchevisme face au mouvement ouvrier international. Dans les années 1970, Castoriadis commencera à démontrer où les théories de Marx lui-même se sont avérées fausses.

philosophe de l'ère de l'engagement, celui des grands débats politiques. Lefort (tout comme Castoriadis) est un opposant peu connu dans l'après-guerre, un militant intellectuel critique à la fois du capitalisme et du socialisme dit réel.

En revenant en 1978 à l'héritage phénoménologique de Merleau-Ponty, Lefort indiquera que l'approche de son maître « défigure la pensée de Marx ». « Il (Merleau-Ponty) note une autre fois: « Le prolétariat comme classe est trop affaibli pour demeurer à présent un facteur autonome de l'histoire [...]. On ne pourrait se débarrasser du marxisme [...] qu'en le réduisant à une conception matérialiste et mécaniste de l'histoire » (Lefort, 1978a, 77).

Merleau-Ponty se fixait donc comme objectif de dépasser le marxisme en radicalisant la pensée radicale, comme le dit Lefort. Mais en suivant la radicalisation d'une pensée radicale, Lefort rejoint la phénoménologie là où il quitte le terrain du discours politique. Dans la pensée de Lefort, la phénoménologie n'acquiert pas seulement une place fondamentale ou transcendantale, mais elle est présente, comme il s'agit des « horizons de fait » de cette modernité indéterminée qui est la nôtre. Merleau-Ponty, selon Lefort, essaya de montrer cette indétermination, ce caractère indéterminé du monde moderne à partir de la pensée de Marx et d'une réflexion sur l'expérience du marxisme. À notre avis, la pensée de Marx peut toujours garder sa validité pour les remises en question des rapports sociaux indéterminés, mais nécessite toujours ce recours vers un sol phénoménologique, qui pourrait représenter une tradition unique de la rationalité où nous pourrions nous reconnaître.

L'idée d'une pensée vouée à l'indétermination et d'une politique vouée à la contestation n'est pas étrangère à l'esprit du marxisme [...]. Dans l'image qu'il se forme du prolétariat, nous reconnaissons le symbole d'un éclatement de l'unité sociale, et d'une mise en question, dans le mouvement même de l'histoire, du rapport de l'homme avec l'Être. (Lefort, 1978a, 104)

Lefort soutient et continue dans ce sens la tendance de Merleau-Ponty de penser le prolétariat de façon radicale, en rupture avec le mythe rationaliste de la classe universelle. Mais nous, en nous trouvant en dehors de cette discussion politique, nous nous proposons de donner une interprétation phénoménologique de ce que Lefort et Merleau-Ponty ont présenté dans les termes de la radicalisation du marxisme.

Parler du prolétariat peut signifier, à nos yeux, de dégager une certaine phénoménalité. Une fois que le prolétariat est pensé en dehors de la question de son expérience historique de la prise du pouvoir, même la lutte de classes semble

être un attribut secondaire. Notre hypothèse est que la pensée lefortienne du prolétariat est au fond phénoménologique : il s'agit d'un jeu simultané de paraître et d'apparaître. Le prolétariat n'est ni une subjectivité, ni une phénoménalité pures, l'enjeu de son existence est la prise de conscience de son être-au-monde. La question de son devenir se joue sur deux plans: subjectivité-collectivité et paraître-apparence, si on utilise le vocabulaire phénoménologique. Si, en apparence, les prolétaires ont pris le pouvoir, cela ne signifie pas automatiquement qu'il s'agit d'un pouvoir prolétarien. Un ouvrier peut apparaître moins un prolétaire qu'un intellectuel, tandis qu'un bureaucrate peut paraître plus un prolétaire qu'un intellectuel. Dans ce sens, tout le monde comprenait que l'État ouvrier était un mythe, c'est vrai, mais Castoriadis et Lefort, à la différence, par exemple, d'Anton Pannekoek³, ne niaient jamais le fait que la Révolution d'octobre fut prolétarienne. Et, à la différence de Castoriadis, justement, Lefort soutiendra que le pouvoir a un statut symbolique.

Selon Hugues Poltier, le pouvoir chez Lefort « a le statut symbolique avant d'avoir le statut instrumental » (Poltier, 1997, 63). « Dans un souci de clarté, il faut encore préciser [...] que nul — ni les occupants du pouvoir, ni la classe dominante, ni non plus la classe « montante », etc. — n'est en mesure de contrôler les transformations qui s'opèrent dans l'ordre du symbolique » (Poltier, 1997, 63). Le symbolique crée « le lieu » du pouvoir, le pouvoir, pour le dire simplement, se rend possible grâce au symbolique. Le symbolique peut apparaître où l'on pose la question à un individu : qui es tu ? En répondant je suis d'un tel ou tel clan, je suis manager etc., il a à voir avec le symbolique, qui caractérise une époque donnée. Et le plus important pour nous sera ceci: « le symbolique s'apparente à ce que Heidegger appelle l'ouverture au monde, c'est-à-dire ce à partir de quoi l'apparition d'un monde donné est possible » (Poltier, 1997, 65).

Merleau-Ponty reprochait à Lefort de critiquer le vieux Trotski et ses thèses démodées, jugeant cela sans importance. Mais, nous sommes enclins à y voir un certain rapport au symbolique, avant que Lefort ne l'analyse sous ce nom. Le symbolique, tout comme l'imaginaire chez Castoriadis, permet à une société de s'institutionnaliser, à une institution de se constituer. Le prolétariat comme classe est une institution symbolique de la société. Mais ce que Lefort montre ici, à notre avis, c'est que l'institution peut avoir une structure complexe: il ne s'agit pas, à nos yeux, d'une pratique d'institutionnalisation, comme le pensait Foucault, qui nous a habitués à penser l'exercice du pouvoir sur les plans historique et

³ Voir la correspondance de Castoriadis et de Pannekoek sur les pages du « Socialisme ou barbarie ».

sociologique. Selon Foucault — au moins dans sa réception populaire, — l'exercice du pouvoir fait que les individus s'institutionnalisent « passivement ». De façon semblable, Castoriadis en 1975 donnera une image du sujet collectif. Castoriadis se chargera d'expliquer comment le sujet collectif devient possible⁴. Mais la question persiste: comment arrive-t-il qu'un individu peut se différencier de la collectivité ? Comment il se pense autant qu'un corps-au-monde et pas comme un agent minable de l'Absolu, du Pouvoir ou de la collectivité ?⁵

Lefort montre qu'il y a (1) une rupture entre être-phénomène et être-phénomène-du-monde, (2) une rupture entre le symbolique et l'institution. On ne devient pas prolétaire automatiquement, mais en passant par la prise de conscience de son être au monde en tant que classe. Une classe ne s'institue pas mécaniquement, mais à travers la problématisation de sa phénoménalité, de son apparaître. On ne s'approprie un symbolisme historique que par les règles du jeu. Une fois la bureaucratie arrivée, les règles du jeu sont transgressées, et un abîme apparaît entre le symbole et l'institution. Dans ce sens, l'histoire ne se fait pas par les grands hommes, mais par une série d'événements qui seuls peuvent nous expliquer dans quel état sont les choses.

Pour le Lefort de la période militante, être un marxiste signifie exprimer son rapport à l'Être, se mettre au centre du monde. Exprimer les intérêts du prolétariat signifie de promouvoir le changement du monde, en se rendant compte de son caractère indéterminé et de ses conditions de fait... Être prolétaire est ainsi être phénomène au monde en tant qu'être collectif⁶. Nous comprenons l'être-prolétaire dans ce sens comme l'être-phénomène-au monde dans un sens phénoménologique. Dans le reste de notre texte, nous pouvons analyser les perspectives de ce développement.

VERS UNE PHENOMENOLOGIE MATERIELLE

Nous sommes bien conscients que le marxisme au XX-ème siècle a vu un développement et un enrichissement particulier, grâce aux éminents intellectuels marxistes français et allemands, italiens et hongrois... Le marxisme qui est devenu au XX-ème siècle, comme le dit André Tosel « mille marxismes », a eu plusieurs

⁴ Habermas pose cette question à propos de l'œuvre de Castoriadis.

⁵ Dans ce sens, Lefort semble suggérer que la façon de pouvoir comprendre le monde où nous vivons n'est pas de s'engager dans la lutte pour une cause, mais de se considérer en tant qu'un sujet autonome, spontané, vivant dans un monde pourtant imprévisible, indéterminé, résistant à toute transformation consciente.

⁶ Nous trouvons les origines de ces idées chez G. Lukacz, qui a découvert un lien dialectique entre deux classes.

contacts avec la phénoménologie, il suffit de citer Sartre ou Merleau-Ponty. Néanmoins, pour nous le marxisme et la phénoménologie ne sont pas seulement les deux manières de philosopher qui sont susceptibles d'être confrontées ou combinées. Notre stratégie ici consiste à donner un sens phénoménologique aux concepts qui au départ pouvaient être considérés comme seulement marxistes.

Tout de même, le marxisme se détermine par son rapport avec la réalité sociale et historique. Pour approfondir les acquis des analyses marxistes de Lefort, il nous faudra les justifier avec des développements phénoménologiques. Le marxisme dans ce sens peut signifier un retour vers les conditions matérielles et historiques des énoncés, mais la phénoménologie va nous permettre de « penser notre propre pensée » sur la matière et l'histoire.

Il est connu que la pensée lefortienne cherche à révéler les mécanismes cachés du totalitarisme, mais aussi les modalités de son dépassement. Selon Lefort il n'y a pas de discontinuité entre ces phénomènes: prolétaires, totalitarisme, dépassement. Mais il s'agit d'une sorte de dialectique phénoménologique.

À la base de cette dialectique, il y a un effort de comprendre la nécessité du retour aux choses elles-mêmes, dont parlait Husserl. Pour dépasser la métaphysique, il faut faire un retour au niveau de la phénoménalité. L'héritage husserlien consiste pour Lefort dans le pouvoir de penser les phénomènes tels qu'ils nous sont donnés.

Dans « Le visible et l'invisible », le texte posthume de Merleau-Ponty, édité en 1961 par Claude Lefort, on retrouve bien cette pensée : « Ce que Saint-Augustin disait du temps, qu'il est parfaitement familier à chacun, mais qu'aucun de nous ne peut l'expliquer aux autres, il faut le dire du monde » (Merleau-Ponty, 1964, 13). L'être-au monde n'est pas la même chose que l'être-pensé ou représenté. Nous pouvons imposer une symbolisation à la matière, mais comment les choses sont au monde, nous ne pouvons pas l'expliquer.

En 1971 Lefort écrira en analysant cet ouvrage :

C'est donc de Husserl, continue Lefort, plus que jamais, de la profondeur de son œuvre, du creux de l'impensé où se gonfle l'apparence du pensé, que surgit, pour celui qui interroge, le pouvoir de penser ici et maintenant et qui demande à être pensé. (Lefort, 1978b, 127)

Nous faisons cette hypothèse qu'il faudrait considérer le prolétaire comme un être-au-monde ou *Leiblichkeit*. Le totalitarisme et l'idéologie ne font que réduire le prolétaire aliéné à son corps, aux nécessités primordiales que le corps lui demande. La chair (*Leib*) dont parle Merleau-Ponty, est dans ce sens tout ce qui est dans le

rapport de la subjectivité avec la subjectivité d'Autrui. En fait, dépasser sa condition pour un prolétaire, selon Lefort, signifie pas seulement d'améliorer son bien-être, mais de vivre et de penser l'expérience de son identité, de sa chair (*Leib*)⁷.

Ensuite, les bureaucrates et les prolétaires ne sont pas deux entités opposés, deux *eidoi*. Il est faux de dire que Lefort et Castoriadis « remplacent » les bourgeois dans la théorie de Marx par les « bureaucrates », notions empruntées aux trotskistes.

Lefort est très sensible à cette question du devenir-prolétaire ou du devenir-bureaucrate. Il insiste sur la différence entre le prolétariat dans le sens du « corps » et le prolétariat dans le sens de la « chair ». Et nous pensons que Lefort lui-même était bien conscient, que faire la distinction entre ce qui est « corps » et « chair » est très difficile en pratique, tandis que c'est dans l'ouverture du symbolique que l'on se rend compte que ce ne pourrait pas être différent.

Le rapport de Lefort au marxisme est fondamentalement phénoménologique. Mais la phénoménologie théorique de Sartre avait pour base le progressisme intellectuel. On peut rappeler que c'était Raymond Aron, un intellectuel opposé au marxisme, qui avait donné à Sartre le goût de la phénoménologie. En critiquant le progressisme, Lefort s'appuie sur l'expérience ouvrière qu'il interprète de façon phénoménologique.

Lefort semble arriver à la limite intérieure du marxisme. Le marxisme ne s'est pas posé la question de l'être intersubjectif des prolétaires. À la place de cela, le matérialisme historique considérait les classes ou le genre humain en général, en se donnant la tâche de formuler les lois de la matière et de l'histoire.

Force est cependant de reconnaître que ces indications que nous trouvons chez Marx, cette orientation vers l'analyse concrète des rapports sociaux constitutifs de la classe ouvrière n'ont pas été développées dans le mouvement marxiste. La question, à notre sens fondamentale — comment les hommes placés dans la condition du travail industriel s'approprient-ils ce travail, nouent-ils entre eux les rapports spécifiques, perçoivent-ils et construisent-ils pratiquement leur relation avec le reste de la société, d'une façon singulière, composent-ils une expérience en commun qui fait d'eux une force historique — cette question n'a pas été directement abordée. (Lefort, 1979, 79)

Les analyses marxistes s'avèrent insuffisantes pour décrire l'expérience prolétarienne. Dans ce sens nous pouvons nous tourner plutôt vers une phénoménologie matérielle ou hylétique, terme emprunté à Husserl, mais qu'utilise aussi Michel Henry.

⁷ La traduction du corps vivant (*Leib*) par *chair* se fait pour souligner sa différence avec le corps dans le sens de la physique (*Körper*).

Le problème majeur du matérialisme est qu'il ne peut pas dépasser le niveau eidétique. Il doit associer toute représentation individuelle avec l'être matériel des phénomènes et considérer les liens entre les représentations phénoménales en tant qu'entités objectives. *Dans ce sens, la phénoménologie démontre, que les représentations sont dues aux phénomènes donnés aux individus dans leur expérience de leur propre existence.* Et si l'on suit bien les critiques faites à l'intérieur de la phénoménologie par rapport aux théories eidétiques husserliennes, on se rend compte que les *eidoi* qui assurent les liens entre les phénomènes et qui, sous une forme ou sous une autre, nous feront croire à l'identité des représentations, des séries phénoménales, ne transcendent pas les phénomènes, ni n'en sont détachables.

Nous pouvons ainsi considérer la phénoménologie comme une science qui permet d'avoir affaire non seulement avec l'*eidétique* des phénomènes, mais avec des phénomènes dans leur phénoménalité. Dans ce que nous percevons — la *hylé*, la matière hylétique, nous sommes habitués à considérer *les eidoi* comme transcendants de l'hylétique.

Mais, ainsi que se le demande M. Henry, qu'est-ce qu'un arbre matériel, l'arbre au-delà de ma perception ? Nous devons faire la distinction entre la première donation, qui est, en même temps, le donné, l'*Empfindung*, et la matière, comprise comme l'imaginaire créateur. Ou comme le dit bien Henry : « l'intentionnalité, au lieu de fonctionner comme le libre principe pour l'exhibition de l'objet, puise au contraire en lui, ou plutôt dans la matière dont il procède, les éléments et les constituants matériels qui lui font chaque fois ce qu'il est » (Henri, 1990, 27).

L'objet de la phénoménologie au sens philosophique, écrit M. Henry, n'est jamais constitué par des phénomènes au sens ordinaire du mot, c'est leur phénoménalité, plus exactement c'est le mode originel selon lequel se phénoménalise cette phénoménalité pure. (Henri, 1990, 24)

Dans ce sens, il est intuitivement clair, que toute phénoménologie, comme le dit Henry est transcendantale et que l'hylétique peut être réduit au noétique, si on le veut bien. Lefort montre ainsi que les individus sont présents sur ce niveau « corps de chair » en tant que « phénomènes-de-monde ».

On peut dire que l'arbre existe pour moi en tant qu'arbre grâce à la temporalisation et la spatialisation que je produis et que c'est cela qui est phénoménologique. Mais, en effet, la phénoménologie dans ce sens insiste seulement sur le fait que l'arbre existe à un niveau « matériel », et à ce niveau il

ne se réduit pas à un ensemble de traits mécaniques, mais il a sa propre phénoménalité, son propre « comment ».

Ainsi, ce qui nous donne cette idée de la phénoménologie matérielle, c'est bien cette idée que la matière est à penser au-delà des oppositions organique-inorganique, actif-passif, base-hyperstructure. De la même façon, Lefort propose de considérer l'expérience du prolétariat en dehors des oppositions que les intellectuels marxistes étaient habitués à faire. Chez Lefort la matière, au sens large, est toujours en œuvre. Le pouvoir et les idéologies symbolisent la matière. Et quand on dit que la philosophie matérialiste est la seule philosophie prolétarienne, c'est en fait le pouvoir qui impose les symbolisations à la matière. Mais quelle que soit la symbolisation de la matière, le prolétariat subsiste comme tel. Nous avons appelé cela plus haut « l'être-au monde du phénomène ». Le prolétariat dépasse les conditions de son existence. Il prend sa conscience de classe. Il ne produit pas seulement les biens de consommation, mais l'industrie. Lefort insiste: « l'industrie est le lieu d'une révolution permanente du mode de production, du mode de pensée et du mode d'existence des hommes » (Lefort, 1979, 234).

CONCLUSION

Pour Lefort, la bureaucratie n'est qu'un produit de la dissociation de la classe ouvrière. Ce n'est donc pas un être différent du prolétariat, mais c'est le non-être du prolétariat.

C'est pour cela, sans doute qu'elle s'exprime dans les termes de la détermination historique. Comme le dira Richir, même Dieu n'existe pas sans *Leib*. « si la *Leiblichkeit*, écrit Richir, est phénoménalité du *Leib* comme phénomène-de-monde, elle l'est toute entière, d'un seul tenant, et rien d'intrinsèque à elle n'est susceptible de conduire à du « moins » de phénoménalité, voire à de la non-phénoménalité qui serait coextensive à la détermination » (Richir, 1988, 28).

La bureaucratie, écrit Lefort, est à nos yeux un groupe qui tend à faire prévaloir un certain mode d'organisation, qui se développe dans des conditions déterminées, qui s'épanouit en raison d'un certain état de l'économie et de la technique, mais qui n'est ce qu'elle est, dans son essence, qu'en vertu d'une activité sociale (...). La bureaucratie n'existe que par les bureaucrates, que par leur intention commune de constituer un milieu à part, à distance des dominés, de participer à un pouvoir socialisé, de se déterminer les uns par rapport aux autres en fonction d'une

hiérarchie qui garantit à chacun soit un statut matériel, soit un statut de prestige.
(Lefort, 1979, 297)

« La bureaucratie — écrit Lefort, se définit par toute autre chose qu'un complexe de traits psychologiques; elle conquiert sa propre existence sociale, qui la différencie radicalement du prolétariat ; mais elle vit encore dans les *horizons* de la société présente » (Lefort, 1979, 177).

En d'autres mots, la bureaucratie représente une existence aliénée de la classe prolétarienne. La théorie prolétarienne est historiquement dépassée, mais l'aliénation et l'être-déterminé persiste.

Il s'agit pour nous d'une remise en question de l'être corporel. Dans les conditions de la société moderne, nous ne sommes pas censés nous penser dans le cadre eidétique des classes. Comment pouvons-nous prendre conscience de notre corporéité dans les horizons de la société présente ?

REFERENCES

- Audier, S. (2005). *Machiavel. Conflit et liberté*. Paris: Librairie Vrin.
- Castoriadis, C. (1949). Les rapports de production en Russie. *Socialisme ou Barbarie*, 2, 1-67.
- Henry, M. (1990). *La phénoménologie matérielle*. Paris: PUF.
- Labelle, G. (2005). Merleau-Ponty et les aventures de la phénoménologie. *Philosophie. Revue d'idées*, 7 (1).
Retrieved from <http://www.revueargument.ca/article/2004-10-01/304-merleau-ponty-et-les-aventures-de-la-phenomenologie.html>
- Lefort, C. (1978a). *Les Formes de l'histoire*. Paris : Gallimard.
- Lefort, C. (1978b). *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*. Paris: Gallimard.
- Lefort, C. (1979). *Éléments de la critique de la bureaucraties*. Paris: Gallimard.
- Lewis, W. S. (2005). *Louis Althusser and the Tradition of French Marxism*. Lanham: Lexington Books.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *La Phénoménologie de la perception*. Paris, NRF: Gallimard.
- Merleau-Ponty M. (1948). *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1955). *Les Aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Paris: Gallimard (NRF).
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le Visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Ory P., & Sirinelli J.-Fr. (2002). *Les intellectuels en France: De l'affaire Dreyfus à nos jours*. Paris: Armand Collin et Éditions Perrin.
- Poltier, H. (1997). *Claude Lefort : La découverte du politique*. Paris: Michalon.
- Poltier, H. (1998). *Passion du politique : la pensée de Claude Lefort*. Genève: Labor et Fides.
- Richir, M. (1988). *Phénoménologie et Institution symbolique*. Paris: Millon.