

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

15/10/2003

Remarques complémentaires sur le texte de P. Macherey « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? »

Frédéric Keck

Je voudrais ajouter à l'ensemble des textes mobilisés par Pierre Macherey dans sa réflexion sur la question « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? » (Verne, Malinowski, Descartes, Kant, Heidegger, Montaigne, Adorno) trois textes qui me semblent s'orienter dans son sens et croiser les chemins qu'ils tracent, en prolongeant sa réflexion plus particulièrement sur ce que signifie « la pensée ».

Le premier est un article co-écrit par Emile Durkheim et Marcel Mauss et publié dans *l'Année sociologique* en 1903, intitulé « De quelques formes primitives de classification » (ce texte est repris dans le recueil de textes de Mauss intitulé *Essais de sociologie*, Minuit, 1968, p. 162-230). Il s'agit d'un article fondateur de la sociologie des religions en France, qui annonce les *Formes élémentaires de la vie religieuse de Durkheim* (1912) mais aussi les travaux de Mauss sur la magie et le don (repris dans *Sociologie et anthropologie*), et même ceux de Lévi-Strauss dans *Le totémisme aujourd'hui* et *La pensée sauvage* (1962). L'hypothèse que font Durkheim et Mauss, c'est que la pensée d'une société reflète, ou plutôt représente, son organisation sociale, selon le modèle des « représentations collectives » dont le mode d'existence est à la fois matériel (les emblèmes de la société : statues, drapeaux...) et mental (sous formes d'idées et d'émotions). Les sociétés primitives sont alors un exemple particulièrement simple pour tester cette hypothèse, puisque leur organisation en clans se reflète dans leur pensée, qui prend la forme de classifications totémiques. Le problème que pose l'article est celui-ci : que se passe-t-il lorsque l'organisation en clans se transforme, autrement dit, lorsque la structure de la société est soumise aux variations de l'histoire ? Imaginons par exemple une société très simple divisée en deux clans : le clan du Tapir et celui de la Sauge ; que se passe-t-il si, du fait d'une mutation démographique, le clan de la Sauge disparaît, en sorte qu'il ne reste que le clan du Tapir ? Il y a alors un décalage entre l'organisation réelle de la société et la façon dont elle se pense : l'organisation réelle compte un clan, mais les individus pensent encore dans deux clans. On est alors dans une situation assez proche de la forêt de Descartes : les individus ne savent plus vers quel clans se tourner, leur pensée ne représente plus l'organisation sociale de façon transparente. Durkheim et Mauss font alors l'hypothèse que la pensée ne se contente pas de représenter l'organisation sociale de façon intellectuelle et théorique, mais aussi qu'elle s'y oriente de façon affective et pratique. Cela signifie qu'il y a une sorte de connaissance par corps (et non seulement en esprit) de l'organisation sociale qui permet d'y agir : la société n'est pas seulement organisée en clans, parcelles de propriété sociale, mais aussi en « orients », directions dans l'action en commun. Or cette connaissance par corps permet d'atténuer les décalages produits par l'histoire entre l'organisation sociale réelle et la façon dont elle est pensée : les individus continuent à se référer « par corps » aux anciens orients, alors que les anciens clans ont disparu de leur pensée. La connaissance « par corps » du social retarde donc par rapport aux représentations collectives, mais elle a aussi une capacité d'anticipation par rapport aux transformations à venir : s'orienter dans le social, c'est aussi sentir affectivement les nouvelles directions qu'il prend. Par sa capacité à rattacher des représentations du social à des façons de le vivre affectivement, la connaissance « orientée » du social permet de lui donner sens, en liant les transformations observées à des structures d'orientation passées et à venir. Cette introduction de l'histoire dans la structure et du corps dans une conception représentative du social permet déjà de voir le

décrochage que Mauss opérera par rapport à la sociologie de Durkheim (je renvoie sur ce point à l'ouvrage de Bruno Karsenti, *L'homme total*, PUF, 1997) : si Durkheim reste pris dans un dualisme fixe de l'esprit et du corps, Mauss introduit la conception du symbolique comme interface entre l'esprit et le corps, qui permet de décrire leur orientation commune, et donc les mouvements de l'histoire (on comprend alors qu'il se soit intéressé aux travaux de Malinowski sur la *kula*, qui décrivent la façon dont le social est vécu et pratiqué comme orienté dans un sens ou dans un autre.) Il y a là comme deux héritages de la pensée cartésienne dans la sociologie française : Durkheim pense le social comme une carte que l'on trace depuis un regard en surplomb (dont on pourrait alors se rendre « comme maîtres et possesseurs », sur le modèle de la nature chez Descartes), alors que Mauss pense le social comme ce en quoi on s'oriente (comme une ville dans laquelle on marche), ce dans quoi on est pris sans pouvoir en sortir pour en prendre une vue en surplomb (comme la forêt chez Descartes). Il me semble que Merleau-Ponty a particulièrement bien vu ce passage dans son article « De Mauss à Claude Lévi-Strauss ».

Lire Durkheim et Mauss comme des penseurs des rapports entre organisation sociale réelle et représentation collective (autrement dit : du rapport entre le « corps social » et son « esprit »), ce que l'on a aussi appelé, au temps du structuralisme, le rapport entre infrastructure et superstructure, me conduit à un autre rapprochement : celui entre le texte de Kant « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? » et celui de Marx et Engels *L'idéologie allemande*. L'idéologie est en effet définie par Marx et Engels comme un renversement des positions réelles dans la théorie, sur le modèle de la *camera oscura* utilisée notamment par les peintres hollandais (Vermeer). Ce renversement produit en effet une image déformée de la réalité sociale, qui en résout les contradictions historiques internes dans une image théorique fixe et éternelle. Ce modèle du renversement vient de la pensée de Feuerbach inspirée de Hegel selon laquelle la théorie résout dans le ciel des idées les problèmes qui se posent dans la réalité terrestre. Mais cette source feuerbachienne conduit aux apories du « renversement du renversement » selon lesquelles on pourrait « remettre Hegel sur ses pieds », revenir de l'idéologie à la réalité pratique qu'elle déforme. Ce qu'a montré Althusser, c'est qu'on est au contraire toujours dans l'idéologie, et que la réalité pratique est plutôt ce vers quoi on tend comme un poteau indicateur (« Par ici le réel ! » : cf. « Note complémentaire sur l'humanisme réel » dans *Pour Marx*) sans pouvoir jamais l'atteindre. Or il semble que sur ce point Althusser soit assez proche d'une solution kantienne selon laquelle la réalité pratique n'existe qu'à titre d'idéal, que l'on ne peut atteindre que tangentiellement, parce que nous sommes pris dans les catégories idéologiques qui nous empêchent de coïncider totalement avec le réel, et nous le font percevoir de façon biaisée et subordonnée à nos intérêts empiriques. La relecture de « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? » de Kant par Pierre Macherey est alors particulièrement frappante, car elle fait fond sur cette image de la « chambre obscure » dans laquelle les positions des objets ont été systématiquement renversées, image qui avait jusque là échappé aux commentateurs les plus avisés (notamment A. Philonenko dans l'édition 1959 chez Vrin ou F. Proust dans l'édition 1991 chez Flammarion), à l'exception de M. Heidegger (il est à noter que Cassirer interprète « S'orienter dans la pensée » en un sens radicalement idéaliste dans *La philosophie des formes symboliques*, ce qui, sur ce point, donne plus d'intérêt à la position de Heidegger). Que « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? » engage le problème fondamental du kantisme, c'est-à-dire le rapport entre la réalité et l'idéal, et ne soit pas seulement un écrit populaire sur le bon usage de la raison, c'est ce dont témoigne son insertion dans la « querelle du panthéisme » entre Jacobi et Mendelssohn, Jacobi affirmant que l'on peut accéder à Dieu ou à l'idéal directement par intuition, et Mendelssohn qu'on peut l'étudier rationnellement par l'entendement. Entre ces deux positions, le mysticisme et l'intellectualisme (les interprétations du « renversement du renversement » et du retour à la pratique chez Marx sont proches de la position de Jacobi, l'idéalisme des hégéliens de droite est proche de celle de Mendelssohn), Kant affirme que l'on ne peut connaître l'idéal (ou si l'on veut, la réalité pratique) qu'indirectement, par l'orientation qu'il nous permet de prendre dans l'espace intellectuellement configuré de notre réalité particulière. Si les coordonnées de cet espace sont inversées (comme dans la *camera oscura* de l'idéologie ou comme dans la société totémique dont un clan a disparu), on peut continuer à s'orienter dans cet espace en fonction de la connaissance affective, « par corps », que l'on en a. La raison, en ce sens, ce n'est rien d'autre que la

raison pratique (ce que Descartes appelle le bons sens) qui nous permet de nous orienter dans une réalité déformée par les constructions intellectuelles nécessairement fausses et illusives que l'on a projetées sur elles. S'orienter dans la pensée, c'est en ce sens s'orienter dans l'idéologie, c'est-à-dire savoir que tous les discours que l'on porte sur la réalité sociale sont partiels et faussés, et que la vérité de cette réalité sociale doit être gardée comme point de référence dans l'usage de ces idéologies, qui sont tout ce que nous avons à notre disposition pour penser le social, y agir et le transformer.

Lorsque j'ai proposé à Pierre Macherey cette comparaison (sous une forme plus brève que celle que je viens de développer), il m'a répondu que cela le faisait penser à l'hypothèse du Malin Génie dans l'expérience proposée par Descartes dans la première des *Méditations métaphysiques*. Cette réponse m'a frappé, et m'a permis de poursuivre mon hypothèse. L'expérience du doute chez Descartes se fait bien en effet dans une « chambre obscure » (un poêle) dont les positions ont été systématiquement renversées (le vrai devient le faux, le doute devient le fondement même de la vérité). Mais l'hypothèse du Malin Génie introduit quelque chose de plus dans la réflexion sur l'idéologie (ou le rapport entre pensée et réalité). Elle permet de penser le *moteur* de ce décalage, qui est une sorte de vice originel dans le rapport entre pensée et réalité : la pensée n'est jamais en accord avec la réalité parce que quelque chose ou quelqu'un l'en écarte (le serpent dans le récit de la Genèse, la propriété chez Rousseau et Marx, le désir pour la mère chez Freud : cf P. Macherey, *Im Anfang war die Tat*). Ce vice originel, c'est peut-être ce que Kant appelle le *mal radical*, cette perversion de la raison pratique qui fait que voyant le bien (c'est-à-dire l'unité possible de la pensée et de la réalité) nous faisons le mal (c'est-à-dire que nos pensées et nos actions ne sont pas en accord avec notre réalité pratique). S'orienter dans la pensée, en ce sens, c'est prendre un chemin dans l'idéologie, en sachant que ce chemin ne sera jamais le bon, qu'il constitue plutôt un « chemin de traverse », une « perversion » du bon chemin (au sens où Kant définit le mal radical comme perversion), car le bon chemin personne ne le prend (si ce n'est Dieu lui-même, à supposer qu'il existe). C'est en ce sens que l'on peut dire, en reprenant la formule de Dietzgen reprise par Heidegger puis Althusser, que ces chemins ne mènent nulle part. Ils ne mènent nulle part non pas parce qu'il n'y a nulle part où aller (nous cherchons tous à aller quelque part) mais parce qu'il y a en nous une perversion fondamentale qui fait que nous n'arriverons jamais là où nous voulons aller.

J'ai proposé un troisième rapprochement à la suite de l'exposé de Pierre Macherey, qui le tire vers une direction que je ne maîtrise pas vraiment mais qui me semble cruciale pour la philosophie actuelle et pour son orientation politique. Dans sa polémique contre les sciences cognitives, et notamment contre le modèle de « l'esprit-machine » à la suite des travaux de Turing permettant de formaliser la pensée comme un programme informatique, John Searle utilise une image qu'il emprunte sans doute à Descartes (Searle est un cartésien convaincu, à l'image de son maître Chomsky, bien qu'il prétende avoir « réfuté » Descartes). Je connais ce texte par le résumé très percutant qu'en donne Vincent Descombes dans *La dernière mentale*, mais il semble, d'après la discussion qui a suivi et les indications de Steeve Demazeux, que ce texte est publié dans le recueil de Searle intitulé *L'intentionnalité* ; j'insiste donc sur le fait que je ne connais ce texte que de seconde main, bien que je l'ai aussi entendu résumer par Searle lui-même à Berkeley, ce qui donne à ma version une certaine authenticité ; je ne commente donc que la vulgate de ce texte dans la « *philosophy of mind* », et il me faudrait un travail plus précis pour appuyer ce qui n'est ici qu'une hypothèse. Dans cette image, donc, Searle imagine qu'il est dans une « chambre chinoise » (le chinois étant ici symbole d'obscurité et d'étrangeté pour un Américain du Texas comme Searle) et qu'on lui passe par une fenêtre des caractères chinois qu'il doit traduire à l'aide d'un dictionnaire chinois-anglais en mots anglais qu'il passe par l'autre fenêtre. Searle joue donc ici le rôle de « l'homoncule » que les théories cognitives de l'esprit invoquent parfois pour expliquer que dans le système input-output qu'est la machine de Turing, quelque chose fonctionne qui s'ajoute au simple transfert des informations et qui leur donne sens. Ce quelque chose, pour Searle, c'est la conscience : la preuve en est que le John Searle qui est dans la chambre chinoise *sait* qu'il ne parle pas le chinois, et qu'il est un Texan à qui l'on passe des signes qu'il traduit mécaniquement. C'est pourquoi selon Searle l'intentionnalité de la conscience doit être rajoutée au simple transfert des signes. Il faut qu'il y ait quelqu'un dans la machine-esprit qui donne sens aux signes, sinon ceux-ci ne seront jamais traduits et resteront de simples « *tokens* », des

bouts de cartons avec des traces illisibles ; il faut qu'il y ait quelqu'un dans la boîte qui oriente les signes en faisant correspondre les signes entre eux. Dans l'expérience de la « chambre chinoise », cette conscience reste individuelle, c'est celle de John Searle lui-même ; mais dans l'ouvrage de Searle intitulé *La construction sociale de la réalité*, cette conscience devient collective : c'est la conscience de la banque centrale qui crée l'argent et qui donne sens à ce qui n'est apparemment que des bouts de papiers. On voit tout ce que la philosophie de Searle emprunte à Descartes, ce qui le rend proche également de Durkheim au moment où il tente de construire une philosophie sociale : les sciences cognitives sont fausses pour Searle parce qu'elles défendent une conception mécaniste de l'esprit, et il faut rétablir une « conscience », un pilote dans le navire (la banque fédérale américaine ? le FMI ?), pour redonner sens à ce transfert insensé de signes qu'est la production massive de données en sciences cognitives. Mais il semble que, reprenant Descartes, ce soit l'optimisme qui anime Searle plutôt que le doute. Searle dans sa « chambre chinoise » ne doute jamais qu'il est Searle : ce sont les constructeurs de la machine qui doutent s'il est un être humain doué de conscience ou une simple pièce dans la machine. Autrement dit, Searle est à la fois Descartes et le Malin Génie ! Il y a quelque chose d'effrayant dans la philosophie de Searle, une sorte de brutalité qui fait qu'il ne voit jamais le mal dans les choses parce qu'il l'implique dans sa propre action ; et il y a bien quelque chose de très « malin » dans cette philosophie (ce qui, comme l'a fait remarquer Stéphane Legrand dans la discussion, n'implique pas qu'il soit génial...) De ce fait, Searle ne voit pas en quoi il participe d'une idéologie qui est nécessairement faussée (que l'on peut qualifier grossièrement d'idéologie néo-libérale). La conscience qu'affirme Searle, c'est en effet la bonne conscience américaine, celle qui pense donner sens au monde en restaurant une lisibilité dans l'usage insensé des signes qui y prolifèrent.

Ce n'est encore qu'une hypothèse, mais il me semble qu'une réflexion sur « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? », lorsqu'elle revient aux sources de cette question chez Descartes et Kant, et lorsqu'elle se propose ainsi de prolonger la question marxiste et sociologique de l'idéologie, peut trouver une application pratique dans les débats actuels sur les sciences cognitives, dont l'aspect politique doit être dégagé et critiqué, afin de permettre de « s'orienter » dans cette philosophie aujourd'hui dominante qu'est la « *philosophy of mind* ».

PS : Je tiens à préciser que cette critique de la bonne conscience américaine à travers la figure symptomatique de Searle n'implique aucunement un jugement sur les Etats-Unis ou les Américains en général : c'est un diagnostic de quelque chose qui se passe aux Etats-Unis mais aussi bien en France, en tant que les sciences cognitives et la « *philosophy of mind* » sont devenues quelque chose de français autant qu'américain, et pour la critique duquel des penseurs américains aussi bien que français (ou autres) peuvent se retrouver. Il ne s'agit pas non plus d'une critique des sciences cognitives en général, dont les travaux très divers apportent des résultats impressionnants et renouvellent de façon passionnante des problématiques philosophiques qui étaient celles de Descartes, Kant, Marx et Durkheim, mais d'une critique de l'usage idéologique de ces sciences.