



Volume 47, Number 1, février 1991

La toute-puissance en question

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400601ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400601ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Knee, P. (1991). Review of [GERVAIS, Richard, *Dialectique et totalitarisme*]. *Laval théologique et philosophique*, 47(1), 139–142.
<https://doi.org/10.7202/400601ar>

Intitulée «Texte, langage, communication», la seconde partie s'ouvre avec une étude de Marie-Dominique Popelard portant le même titre et qui, après avoir «raisonné la polysémie du terme (texte)», cherche «les meilleurs dessinateurs pour la carte et le tracé des limites du territoire qui intéresse le concept», autrement dit, tente de «cerner le champ interthéorique concerné» avant de formuler «quelques problèmes qui seront à y résoudre» (p. 90). Quant à Jean-Pierre Desclés et Zlatka Guentchéva, ils défendent, à l'encontre de H. Weinreich, la nécessité pour une grammaire du texte, de s'appuyer sur une analyse détaillée des formes et valeurs des marqueurs grammaticaux; leur exemple est celui du domaine aspecto-temporel, et plus particulièrement de l'opposition entre le passé simple et l'imparfait.

La troisième section, «Les destinations du texte», prend en compte «aussi bien les usagers du texte, lecteurs, interprètes, auditeurs de toutes sortes, que l'histoire de son efficience» (Greisch, p. 7). Laurent Cornaz, en référence au milieu scolaire, interprète l'histoire de l'écriture comme un long parricide. Pierre-Jean Labarrière voit dans le texte une réalité de médiation dont le destin se décide à sa capacité d'engendrer d'autres textes. Et Gwendoline Jarczyk étudie ces éléments qui, sans faire partie du texte, sont indispensables à son existence, autrement dit le hors-texte, dans les textes performatifs et constatifs, puis dans ceux qui excèdent cette dichotomie.

Consacrée au «Travail du texte», la dernière partie porte en principe (car certains articles débordent largement cette perspective) sur des textes littéraires, et noue par conséquent un dialogue avec la critique littéraire. À l'aide des concepts de *mimèsis* et de *répétition*, et en mettant en parallèle certains propos de Ricœur et de Kierkegaard, François Bousquet étudie la reprise du monde vécu permise par le texte. Jean-François Catalan interroge la relecture psychanalytique des textes littéraires pratiquée par Jean-Bellemin Noël et Sarah Kofman, à qui il reproche d'occulter l'auteur, le «père du texte». Catherine Perret propose un commentaire de certains propos de Walter Benjamin à propos du texte. Enfin, en s'inspirant de Paul Ricœur et de Francis Ponge, Jean Greisch défend, à l'encontre de la mise à l'écart derridienne de l'être par le texte, une théorie herméneutique de la textualité.

Dans l'introduction de sa contribution, Francis Jacques écrit: «il faut à la fois fixer le bon niveau de généralité et incorporer dans le concept de textualité ses traits d'exception et de spécificité selon chaque texte» (p. 16). S'il fallait appliquer ce précepte à chacun des articles de cet ouvrage, il n'est

pas évident que tous atteindraient à la généralité requise par le point de vue philosophique. Mais suffisamment d'entre eux y parviennent pour que celles et ceux qui s'intéressent à la théorie (philosophique) du texte y trouvent matière à alimenter, sinon orienter, leurs réflexions.

Guy BOUCHARD
Université Laval

Richard GERVAIS, **Dialectique et totalitarisme.**

Coll. «Brèches», Hurtubise hmh, Ville LaSalle, 1990, 232 pages.

On doit sans doute s'attendre à ce que beaucoup de livres soient publiés consécutivement à l'effondrement du communisme en Europe de l'Est, mais celui-ci a été écrit avant les événements de la fin de l'année 1989, même si l'éditeur (on ne peut lui en vouloir) n'a pas résisté à la tentation de mettre en couverture une photographie de jeunes Berlinois s'en prenant au Mur à coups de marteau. De fait, cet essai, on le sent bien à sa lecture, est motivé autant par les événements historiques que par l'expérience personnelle de l'auteur, car une salutaire exaspération, particulièrement évidente dans les premiers chapitres, semble être à l'origine de sa réflexion et lui fournir son parti-pris. Face au totalitarisme communiste, R. Gervais entend mettre résolument les pieds dans le plat: c'est bien la pensée de Marx qu'il choisit d'interroger, celle contenue dans ses textes les plus célébrés, car là résident les fondements théoriques de ce régime qui a existé pendant soixante-dix ans et qui a été soutenu, jusqu'à récemment au moins, par de très nombreux intellectuels occidentaux. R. Gervais ne cherchera pas à établir un facile causalisme explicatif, mais il est clair que pour lui l'interminable invocation par les marxistes des circonstances historiques et de l'arriération de la Russie, l'opposition établie par certains entre les œuvres de Marx et d'Engels, ou encore les débats sur le matérialisme historique opposé au matérialisme dialectique, la dialectique de la nature opposée à celle de la société, etc., n'ont jamais été qu'autant de moyens de retarder l'essentiel: la réflexion critique sur l'œuvre du fondateur, et d'abord sur le fait que le marxisme s'est révélé absolument incapable de penser le phénomène totalitaire au XX^e siècle, s'évertuant à chercher des esquives.

S'il en est ainsi, c'est fondamentalement parce que la théorie marxiste ramène à l'économique les déterminations du politique, qu'elle se refuse à recon-

naître la rationalité propre du politique et donc son autonomie, et s'interdit dès lors de comprendre un phénomène qui n'est intelligible que selon une logique politique. Il n'y a pas là qu'une déficience théorique du marxisme: ce qui est en jeu c'est toute une culture du refus du politique, dont on sait l'influence considérable au XX^e siècle; ou plutôt, dit Gervais, il s'agit d'une «inculture politique», car «les marxistes se livrent à la politique parce qu'ils détestent la politique. Pour eux l'action politique vise dialectiquement à délivrer le monde de la politique» (p. 62). Ainsi s'explique que tant de théoriciens d'inspiration marxiste se soient fourvoyés à ce sujet, comme par exemple dans le cas de l'approche trotskiste du stalinisme en termes de «bureaucratie», qui est évoquée ici dans un fort bon paragraphe (p. 95).

Gervais précise ce problème en attirant notre attention sur deux œuvres littéraires souvent associées, mais qu'il convient justement de distinguer avec soin: *Brave New World* de Huxley et *1984* de Orwell. C'est ce qui différencie ces deux antiutopies qui est instructif pour le totalitarisme, car le premier ouvrage s'en prend à la civilisation moderne dans la mesure où elle est engagée dans un processus de totalitarisation techno-scientifique; alors que le second s'attaque au totalitarisme politique dont les régimes soviétique et national-socialiste sont les principales figures. On peut apercevoir ainsi les deux écoles de pensée qui s'opposent souvent aujourd'hui sur le totalitarisme, l'une renvoyant le phénomène à la raison scientifique moderne («l'homme maître et possesseur de la nature») où le politique est au service de la technique; l'autre comprenant le phénomène comme une forme de pouvoir irréductiblement politique où le conditionnement par la science est un moyen de domination. On comprend dans ces conditions que la théorie du totalitarisme que favorise Gervais s'inspire largement des travaux de H. Arendt, de R. Aron et surtout plus récemment de C. Lefort, chez qui l'accent est sur l'entreprise totalitaire d'abolition de la séparation libérale de l'État et de la société civile, l'effacement de la distinction du social et du politique, au nom d'une obsession d'unité et de transparence sociales parfaites.

Mais passons à l'enjeu central du livre: non certes un Marx depuis toujours totalitaire, ce qui serait absurde, mais un totalitarisme communiste rendu intelligible dans ses ressorts essentiels par la pensée de Marx. Ce n'est nullement l'utopisme de Marx qui permet de rendre compte de ce lien, comme on le suggère souvent. Si Gervais dégage bien les résidus de saint-simonisme, d'owenisme, de fouriérisme dans son œuvre, c'est pour montrer que l'utopisme

de Marx ne réside pas là, car il ne construit aucune fable anticipatrice; il n'est pas un inventeur de système dans le style de Thomas More (dont l'*Utopia* est pris pour modèle de l'utopisme politique ici). Au contraire Marx dénonce le «criticisme» de ceux pour qui la tâche révolutionnaire procède de la différence entre la norme et le fait, le monde tel qu'il est et le monde tel qu'il devrait être; erreur qui est, à ses yeux, autant celle du socialisme utopique français (critiqué dans le *Manifeste communiste*), que celle des jeunes hégéliens allemands (critiqués dans *La Sainte Famille*). Ce refus de la logique utopiste classique exprime le constat par Marx de l'impuissance d'une négativité seulement spirituelle et sa reconnaissance de la puissance du négatif dans le réel lui-même. La tâche de la pensée est non de se prendre elle-même pour force motrice, mais de dévoiler la véritable force motrice immanente qui est la dialectique réelle. Ainsi Marx fait sienne la dénonciation hégélienne de la raison utopique et aperçoit grâce à Hegel la possibilité d'un autre utopisme: non un utopisme qui oppose ses rêves au réalisme, mais un «utopisme paradoxalement réaliste, un utopisme qui consiste très précisément à nier l'opposition réalisme/utopisme, à dénoncer cette opposition comme apparente et transitoire, un utopisme qui contiendrait en lui le moment réaliste, et un réalisme qui contiendrait le moment utopiste» (pp. 138-9); bref, dit Gervais, un «utopisme dialectique» que Marx tient pour la science véritable.

À partir de là, le projet du livre consiste à étudier cette idée dialectique chez Marx. Gervais le fait, assez rapidement et superficiellement, à travers certains thèmes économiques de l'œuvre en s'aidant de deux commentateurs récents: Henri Denis et Lucio Colletti. (Notons en passant que ce dernier, avec son parcours de rupture avec le marxisme, est l'une des références privilégiées de l'auteur). Mais surtout on assiste à une belle reprise de deux textes philosophiques de jeunesse tout à fait décisifs à cet égard. Dans la petite «Introduction» à la *Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, parue en 1844, on voit Marx se refuser à la comparaison sans fin du réel et de l'idéal, à l'oscillation entre formalisme et empirisme, c'est-à-dire, selon les termes de la polémique engagée ici contre les deux ailes du mouvement hégélien de gauche, entre le «parti politique théorique» et le «parti politique pratique». Ensuite, dans le célèbre manuscrit de Kreuznach de 1845 (que Michel Henry, dans son *Marx*, date de 1842 et qu'il commentait longuement, on s'en souviendra), Marx cherche à prendre Hegel lui-même au piège de sa dialectique: en regard du monisme et de l'unitarisme auxquels il ouvre la voie, Hegel n'est pas assez dia-

lecticien, car sa politique représente au fond une régression vers le dualisme kantien par la réintroduction d'une transcendance sous les traits de l'Idée. C'est cette régression que Marx entend lui-même éviter au nom de l'autre terme de la contradiction, la réalité. Mais c'est ici, selon la lecture de Gervais, que la dialectique de Marx tombe en pleine aporie, car il se voit contraint d'affirmer en même temps que la médiation des contraires (contraires réels et non logiques ici) ne peut pas exister dans la réalité! Marx inverse l'inversion hégélienne du sujet et du prédicat en conservant l'exigence moniste et dialectique d'unir les deux, mais il ne voit pas que si les opposés réels n'admettent pas de médiation, c'est à tout discours dialectique qu'il devrait renoncer. Qu'est-ce que la dialectique matérialiste, en effet, sinon la prétention de traiter les oppositions réelles comme des contradictions logiques pour les déclarer en même temps réellement solutionnables? «D'un côté, écrit Gervais, la médiation que Hegel pose entre l'idéal et le réel est qualifiée de "mystique" ("allégorique", "fictive", "illusoire", etc.) et il faut en inverser les termes pour qu'elle perde ce caractère; de l'autre, la médiation «démystifiée» est déclarée parfaitement impossible dans la réalité. Énigme de la clef marxienne que jamais son détenteur ne perdra, qui est plutôt constitutive de toute son entreprise, et qui affleurera sous des formes diverses dans l'histoire du marxisme jusqu'à aujourd'hui.» (p. 160)

Ce détour concernant l'exacte nature de l'utopisme marxien permet de préciser l'enjeu philosophique du rapport de Marx au totalitarisme. C'est celui de la dialecticité de l'être. Ce que cet utopisme croit possible (et c'est finalement ce que Marx entend par «démocratie réelle» dans ses textes de jeunesse), ce n'est rien moins que le dépassement du dilemme entre la norme et le fait, la théorie et la pratique, la liberté et la nécessité; le dépassement des antinomies éternelles de la philosophie qui manifestent les limites de la condition humaine. Et Marx y croit dans l'exacte mesure où cette unité est en gestation dans le présent. En reprenant la critique hégélienne des dualismes kantien, l'utopie marxienne se définit comme la transgression par la dialectique pratique des limites naturelles de la raison. D'où l'erreur de tout rapprochement entre le totalitarisme et une utopie comme celle de *La République* de Platon dont le dualisme interdit l'immanentisme radical qui est caractéristique des régimes totalitaires. En regardant les choses ainsi, on est peut-être mieux en mesure de comprendre le pouvoir de séduction de la pensée marxienne sur les intellectuels: c'est qu'elle réussit, simultanément, par sa dimension utopique à satisfaire

leur exigence humaniste, et par sa dimension scientifique à satisfaire leur exigence de rationalité.

Dans cet essai, tout ceci se met en place en peu de pages, sans lourdeur; ce qui n'est pas sans risques, et nous serions tentés de dire qu'en conséquence ce livre a les défauts de ses qualités. Sur des questions et des textes mille fois discutés, qui ont donné lieu à des polémiques souvent stériles et aux pires acrobaties conceptuelles, l'auteur propose une thèse audacieuse mais somme toute assez simple. Il s'y tient rigoureusement et l'argumente avec netteté, avec même une certaine élégance de style qui ne se dément pas dans les analyses les plus ardues. Sa démonstration vigoureuse fait penser, dans sa forme, à celle de Popper dans *La Société ouverte et ses ennemis* (auquel Gervais fait d'ailleurs rapidement référence pour s'en distancer); et en cela cet essai emporte l'adhésion du lecteur tout en suscitant chez lui un certain malaise (comme celui que provoque le traitement pour le moins désinvolte de Hegel par Popper). En effet, ces qualités de vigueur et de légèreté peuvent avoir leur envers, que certains universitaires pointilleux ne manqueront pas de reprocher à cet essai, parfois non sans raison, nous semble-t-il. D'abord quelques absences peuvent surprendre, comme celle de Lénine, qui après tout est le théoricien de «l'État-parti unique» dont Gervais a bien souligné la place dans les définitions du totalitarisme. Mais peut-être juge-t-il qu'une telle discussion jouerait à nouveau un rôle d'esquive en empêchant la discussion du problème-Marx. D'autre part, au-delà du rapport de Hegel à Marx qui constitue le cœur de l'argument, de nombreux penseurs sont sollicités à l'appui de la thèse sans être aucunement discutés pour eux-mêmes, et cette méthode très allusive, déployée parfois sur un ton pamphlétaire, gênera probablement plus d'un lecteur (par exemple dans le premier chapitre sur les esquives, ou dans la section du chapitre 8 sur les utilisations contemporaines de la dialectique). Au-delà de figures relativement mineures, citées en passant, et qui ne méritent pas beaucoup d'attention selon l'auteur (comme Althusser, E. Morin ou même Marcuse), c'est le cas de contributions plus considérables à la pensée marxiste, comme celle de Lukacs, et même de philosophes fondamentaux à notre époque, comme Heidegger. L'auteur n'en a cure: par rapport à la thèse développée, l'œuvre de Lukacs fait partie des «échappatoires», des «arguments-prétextes» (p. 57) qui ont servi au cours du siècle à tirer d'embarras les «croyants»; quant à la pensée heideggerienne qui comprend la technique comme l'ouvrage d'une raison occidentale oubliée de l'Être, elle n'est envisagée que comme une illustration des idées sous-

jaçentes à la conception «huxleyenne» du totalitarisme. (Et Gervais n'hésite pas dans ce contexte à y aller de sa propre explication, inévitablement sommaire, de l'engagement nazi de Heidegger...). Dans le même sens, on peut se demander si l'évocation, dans les dernières pages, de la postmodernité et des pensées qui cherchent à voir dans la dialectique une garantie contre la totalité, ne méritait pas mieux. La tentative de Sartre, par exemple, pour penser radicalement le problème d'une raison dialectique à la lumière de l'expérience stalinienne, en opposant totalité et totalisation, est certes marquée par l'aveugle adhésion sartrienne au marxisme, que Gervais a bien raison de fustiger; mais elle ne s'y résume pas. Enfin, le risque impliqué par ce type d'allusion rapide n'existe pas que pour la philosophie mais aussi pour la politique: le fait, par exemple, que le mot d'ordre de «glasnost» de Gorbatchev veuille dire «transparence», et que la transparence sociale soit l'un des principes du totalitarisme, suffit-il pour statuer, comme le fait l'auteur, sur la signification totalitaire du gorbatchévisme, et pour l'identifier sans plus au «dégel krouchtchévien»? (p. 115)

Cela dit, ce risque est sans doute le prix à payer pour les indéniables qualités de concision et de clarté de l'essai, et nous pensons qu'il convient de ne pas trop s'en inquiéter. Dans l'ensemble, en effet, malgré quelques fautes typographiques, le plus souvent sans gravité (la *via contemplativa*, p. 139), et un peu de flottement dans les références (données tantôt exclusivement dans l'original, tantôt dans les éditions françaises courantes, sans qu'on en voie les raisons), ce volume est parfaitement maîtrisé, rédigé dans une langue limpide, et il est stimulant d'un bout à l'autre. Il suscitera certainement des réserves ici et là, mais quiconque s'est sérieusement interrogé sur cette vaste énigme qu'est, ou qu'a été, la puissance intellectuelle du marxisme au XX^e siècle, aurait tort de boudier cet essai tonique et fort bienvenu, dont nous espérons qu'il recevra l'accueil qu'il mérite.

Philip KNEE
Université Laval