

Publié initialement en 2007 sur :

Janetian Studies, Actes des conf. des 1-2 juin 2007, No Spécial 02, pp. 72-76.

LA FORCE ET LA FAIBLESSE

Lucien OULAHBIB

La question centrale de la sociologie depuis Marx consiste à se demander pourquoi il existe une séparation entre élite et peuple, dominants et dominés, forts et faibles. La réponse est cherchée dans le milieu et l'histoire, en accordant seulement certains aspects à la psychologie : ce qui se rapporte à un vécu « préconscient », échappant aux données historiquement situées. Tandis que le vécu conscient, dans sa construction phénoménale, est abandonnée à la pédagogie et à la philosophie. Cette restriction de la psychologie a conduit à la réaffirmation des aspects cognitifs et émotionnels, autrefois les passions. Mais ce qui apparaît rééquilibre la psychologie à ses aspects logiques et réactifs, qui semblent laisser croire que l'on peut résoudre cette question de la différence entre forts et faibles par l'étude des variations d'intelligence, héréditaires et différentielles (Reuchlin), et des conditions liées au milieu. Or, ce que semble dégager la méthode janétienne, qui amplifie la méthode piagétienne lorsqu'elle étudie la nature des intentions, tout en se trouvant en concordance avec la conception nuttinienne de la motivation sur le plaisir d'être cause, consiste à mettre l'accent sur l'organisation et le rapport à l'action par la synthèse et la hiérarchisation des tendances. Car il ne suffit pas d'avoir des conditions favorables et de l'intelligence pour agir, il faut aussi en avoir la volonté, comme l'avait dégagé Ribot et avant lui la philosophie de l'action. Comment se construit cette volonté, quelles sont ses limites, en quoi détermine-t-elle cette séparation entre forts et faibles? Voilà tout l'enjeu de cet exposé.

La question de la force et de la faiblesse est un bon angle d'attaque pour amorcer l'exposition de l'analyse janétienne du psychisme humain, parce qu'elle a toujours été centrale pour l'histoire humaine en général puisqu'elle reprend en fait une problématique aussi vieille que le monde portée par diverses spiritualités dont particulièrement le christianisme.

Seulement, concédons que à partir d'un certain stade historique, aux alentours du surgissement de la Modernité, cette question a été plutôt amplifiée par et depuis Jean-Jacques Rousseau et Karl Marx que par la psychologie.

Ce dernier a par exemple dénoncé ce qu'il nomme la *division en deux*¹ : entre élite et peuple, dominants et dominés, et au bout du compte forts et faibles ; cette division étant selon lui la cause même de l'inégalité et donc du conflit suscité. Et elle cèle son

origine au cœur de la propriété privée, comme le signalait aussi Rousseau² :

*Car, selon l'axiome du sage Locke, il ne saurait y avoir d'injure, où il n'y a point de propriété*³.

Et :

Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisait de dire : *Ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne.⁴

Marx semble également retenir la conclusion politico-économique de ce jugement⁵ de Rousseau en montrant du doigt lui aussi la propriété :

L'économie politique présuppose la propriété privée qui divise les intérêts et les rend hostiles les uns aux autres. Son infamie consiste à faire des spéculations comme si les intérêts n'étaient pas séparés et comme si la propriété était commune. Elle peut ainsi démontrer que si je consomme tout et si tu produis tout, la consommation et la production sont parfaitement organisées pour le mieux de la société. (...) Toutes ces thèses raisonnables sur l'unité du travail et du capital, de la production et de la consommation, etc., deviennent, maniées par l'économie politique dont la base est la propriété privée, d'*infâmes sophismes*. Quelle contradiction infâme, d'une part, par exemple, entre la thèse que la concurrence est née du seul intérêt privé et se justifie par ce intérêt, d'où l'explication officielle que des intérêts hostiles se font la guerre et s'entre-déchirent, et, d'autre part, la thèse qui représente la concurrence comme la puissance et l'intérêt de la société en tant qu'ils s'opposent aux intérêts individuels. (...) ⁶

En un sens, Marx, dans ce texte qui se rattache aux *Manuscrits parisiens* (1844, soit quatre ans avant *Le Manifeste du Parti Communiste...*)⁷ et qui trouve impossible de dépasser (au sens hégélien de la *synthèse*) la contradiction entre intérêt individuel et intérêt commun, semble aller moins loin que Rousseau qui montre plutôt du doigt, et dans le même Discours, le rôle néfaste du Groupe dans la constitution même de *l'intérêt* :

Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantait ou dansait le mieux ; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le

vice en même temps : de ces premières préférences naquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie ; et la fermentation causée par ces nouveaux levains produisit enfin des composés funestes au bonheur et à l'innocence⁸.

Ce « premier pas » transforme ainsi le propre en propriété, et donc entraîne la division en deux. Ceci n'avait pas échappé à Marx car c'est cette conséquence Marx tente d'isoler dans ses racines lorsqu'il critique GWF Hegel et surtout Max Stirner⁹. En particulier la façon dont ils conçoivent la relation au monde et à autrui.

L'analyse la plus intéressante de Marx pour l'angle choisi ici se concentre sur Hegel ; dans un paragraphe de sa *Critique de la dialectique hégélienne et de la philosophie allemande* intitulé *Humanisme et naturalisme*, et qui se trouve dans ces mêmes *Manuscrits parisiens*, Marx y lit et y résume Hegel, tout en précisant en même temps l'idée qu'il se fait de la conscience, celle d'une identité qui se doit d'être d'abord extérieure à elle pour exister comme être sensible et *histoire*¹⁰ :

Un être qui ne possède pas sa nature hors de lui n'est pas un être naturel, ne participe pas de l'essence de la nature. (...). Être sensible, ou réel, cela signifie être objet des sens, objet sensible, et donc avoir hors de soi des objets qui se rapportent à la sensibilité. Être sensible, c'est pâtir.

En tant qu'être objectif sensible, l'homme est un être qui pâtit, et, comme il ressent ses souffrances, un être passionné. La passion, c'est l'énergie naturelle de l'homme toute tendue vers son objet. Cependant, l'homme n'est pas seulement un être naturel, mais encore un être naturel humain, c'est-à-dire un être existant pour soi, et par suite un être générique. Comme tel il doit se manifester et s'affirmer dans son existence aussi bien que dans sa conscience. Par conséquent, ni les objets humains, naturels, tels qu'ils se présentent primitivement, ni le sens humain tel qu'il est originairement,

objectivement, ne sont la sensibilité, la réalité humaines. Ni objectivement ni subjectivement, la nature n'existe pour l'être humain d'une manière adéquate. Et de même que tout ce qui est naturel doit naître, de même l'homme procède, lui aussi, d'un acte générateur : l'histoire. Mais elle-ci lui étant connue, elle est un acte générateur qui s'abolit consciemment comme tel. L'histoire est la véritable histoire naturelle de l'homme¹¹.

En même temps, Marx insiste sur l'objectivation réciproque des êtres humains, ce qui précisément crée le fait social :

Un être qui n'est pas lui-même objet pour autrui ne possède aucun être naturel, ne participe pas de l'essence de la nature. Un être qui n'est pas lui-même objet pour autrui ne possède aucun être qui soit son objet, c'est-à-dire ne peut pas avoir de comportement objectif son existence est immatérielle. Un être immatériel est un monstre.

Dans un autre texte des *Manuscrits parisiens*, intitulé *Communauté et individus*, Marx réfléchit sur la notion d'*aliénation* et écrit¹² :

Dire que l'homme est aliéné à lui-même, c'est dire que la société de cet homme aliéné est la caricature de sa communauté réelle, de sa vraie vie générique ; que son activité lui apparaît comme un tourment.

Ainsi, Marx, pose que c'est l'extérieur donc l'histoire qui est l'essence de l'homme, tout en soulignant la nécessité que l'on soit objet pour autrui, mais le récusant que cette objectivation soit durable sous un même *rapport*.

C'est alors, et au bout du compte, la notion même de réciprocité de mobilité, de réversibilité, qui est posée comme essence simultanée de l'homme et de l'histoire, et non pas la division en elle-même, celle de la division en deux, qu'il récuse dans ses Thèses sur Feuerbach ; ce qui implique de

modifier celle-ci, de la permuter ; d'où l'idée de ses émules visant à effacer la division permanente entre ville/campagne, manuel/intellectuel, dominant/dominé, et aujourd'hui couple/non couple, homme et femme pour certains de ses partisans post modernes¹³.

Ainsi le jeu du Même et de l'Autre, de la permanence et du mouvement, de la durabilité et du changeant, de l'Un et du Multiple, bref, le jeu de l'Identité et de la Différence pour en rester à Hegel qui tentait de concilier Parménide et Héraclite en considérant qu'il s'agit de moments d'un même processus, *dialectique*, se trouve quelque peu défié par Marx qui lui préfère celui de la réversibilité, de la révolution permanente, disait Trotski. Ce qui s'avère être semblable, paradoxalement, au processus économique du Marché, ou au processus vital de la Nature, alors que Marx cherchait plutôt à concilier humanisme et naturalisme, c'est-à-dire précisément une nature, humaine, articulant, lois naturelles et lois morales, par et en *le Politique* et via *la Politique*¹⁴. Sauf que dans la réversibilité, le but serait de supprimer toute distinction des ordres afin d'atteindre une naturalité non aliénée. Mais, dans ce cas, n'atteindrait-on pas une inégalité encore plus grande ? Car la division en deux pré suppose des spécialisations donneuses de statuts, ce qui compense par exemple des inégalités biologiques et héréditaires socialement. Et même, si cette dernière était mise de côté, reste l'hérédité en quelque sorte naturelle (la plus belle, le plus fort) qui prédisposerait à attirer l'attention, ce qui pourrait nécessiter d'exiger la mise à l'index de tout refus relationnel qui serait vu au mieux comme résidu d'une conception égoïste de soi, au pis comme une mise à l'écart, une privatisation de son propre, qu'il s'agira de critiquer, mais aussi de pousser à l'auto-accusation et à l'autocritique permanentes comme on le vit sous les régimes soviétiques et maoïstes, tandis que dans les régimes totalitaires de type officiellement inégalitaire le faible se devait d'être éliminé.

Mais de tout cela retenons seulement ceci : de cette question, celle de l'inégalité entre les hommes que Marx nomme la division en deux, observons que la sociologie contemporaine, hormis les écoles de Vilfredo Pareto et de Raymond Aron, en a fait sinon son horizon indépassable comme le disait Jean Paul Sartre à propos du marxisme, du moins son paradigme.

Si l'on s'en tient par exemple à l'École de Pierre Bourdieu, il semble toujours suivre la théorie de Marx plus ou moins couplée avec la théorie freudienne, à savoir vouloir chercher la réponse à cette question de la division en deux (dominant/dominé chez Bourdieu) en priorité dans le milieu et l'histoire, tout en accordant seulement à la psychologie certains aspects, en particulier tout ce qui se rapporte à un vécu supposé préconscient et donc échappant aux données historiquement situées. Tandis que le vécu conscient, dans sa construction phénoménale, est abandonnée à la pédagogie et à la philosophie.

Cette restriction de la psychologie à ces aspects préconscients a eu comme conséquence un retour du balancier vers la réaffirmation des aspects cognitifs et émotionnels, ce que l'on nommait autrefois les passions ou la théorie des sentiments pour ce dernier point.

Mais ce qui apparaît être un rééquilibrage limite tout de même le psychologie à ses aspects logiques et réactifs qui semblent par ailleurs laisser croire que l'on peut résoudre cette question de la différence entre forts et faibles par l'étude sinon unique du moins principale des variations à la fois d'intelligence, d'hérédité, de combinaisons conatives, et des conditions favorables liées au milieu.

Or, ce que semble dégager la méthode janétienne, (qui amplifie la méthode piagétienne lorsqu'elle étudie la nature des intentions, tout en se trouvant en concordance avec la conception nuttinienne de la motivation sur le plaisir d'être cause), consiste à mettre aussi l'accent sur l'organisation et le rapport à

l'action par la synthèse et la hiérarchisation des tendances. Car il ne suffit pas d'avoir des conditions favorables et de l'intelligence pour agir, il faut aussi en avoir la volonté, comme l'avait dégagé Ribot et avant lui le sens commun qui a toujours posé cette question de la volonté comme première puissance. Et, précisément, comment se construit-elle, quelles sont ses limites, en quoi détermine-t-elle cette séparation entre forts et faibles? Qu'est-ce qui l'affaiblit ? La traumatise ? Voilà tout l'enjeu que reprend à son compte Pierre Janet.

¹Troisième Thèse sur Feuerbach, *L'idéologie allemande*, Paris, éditions sociales, 1976, p. 2 : « La doctrine matérialiste qui veut que les hommes soient des produits des circonstances et de l'éducation, que, par conséquent, des hommes transformés soient des produits d'autres circonstances et d'une éducation modifiée oublie que ce sont précisément les hommes qui transforment les circonstances et que l'éducateur a lui-même besoin d'être éduqué. C'est pourquoi elle tend inévitablement à diviser la société en deux parties dont l'une est au-dessus de la société (par exemple chez Robert Owen) »

² Rousseau, *discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, seconde partie, 1971, GF Flammarion, p.211.

³ Rousseau semble se méprendre sur Locke qui par sa phrase souligne seulement l'inévitabilité du conflit, considérant en effet qu'à partir du moment où le droit de propriété fait partie de la « nature » de l'homme, ce que souligne aussi Hobbes, elle est nécessairement objet d'injure ; aussi le problème ne se situe pas là, mais dans le type de Contrat social qui en fonde la limite ; ce que Rousseau avait bien vu également puisqu'il en écrivit un de Contrat qui propose : « » ; or, c'est bien là le problème car sous le concept de Volonté générale est évacué la volonté d'autoconservation de la structure d'État qui peut aller à l'encontre du Bien Commun (Oulahbib, 2005, 2007).

⁴ Rousseau, *discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, seconde partie, op.cit., p.205.

⁵ Jugement qui ne résiste pas à l'examen historique en ce sens que ce n'est pas au stade de la cueillette et de la chasse que le phénomène territorial apparût, mais au moment de l'apparition de la tribu, qui, par effet démographique, préféra stabiliser ses zones de transhumance et donc sanctuariser voire sacraliser certains lieux (Jean Baechler, 1985). Puis lorsque l'état de guerre et le commerce entraînèrent une aristocratisation et le surgissement des villes, les stades seigneuriaux, urbains furent atteints. Quant à la propriété en tant que telle, l'historiographie récente (Baechler, 1985) récuse l'idée très prisée qu'au stade des bandes par exemple il y aurait eu propriété commune, s'étendant jusqu'aux armes de chasse et qu'aucune querelle majeure n'y était vécue.

⁶ *Manuscrits parisiens, 1844, 27. Engorgement et équilibre du marché*, et 28. *Sophismes de l'économie politique*, in Œuvres, Économie, II, Paris, éditions La Pléiade, 1968, p.37.

⁷ Ce qui permet d'affirmer que les Manuscrits de 1844, loin d'être des écrits de jeunesse, sous-entendus immatures, expriment le condensé de sa pensée qu'il tentera de déployer dans *Le Capital*, en particulier son Livre I (les livres II et III ayant été publiés après sa mort parce que Marx les jugeaient non aboutis).

⁸ Rousseau, *Idem.*, p.210.

⁹ *L'idéologie allemande*, op.cit., pp. 106 et suivantes.

¹⁰ In Œuvres, Économie, II, op.cit., p.130.

¹¹ *Critique de la dialectique hégélienne et de la philosophie allemande*, in Œuvres, Économie, II, op.cit., p.130.

¹² *Manuscrits parisiens, 1844, 14. Communauté et individu*, Idem, p.23.

¹³ Oulahbib, 2002, 2003, 2006.

¹⁴ Oulahbib, 2007.