

E.P. Thompson et M. Merleau-Ponty : la conscience connue, la conscience vécue

Mathieu Joffre Lainé

Volume 45, numéro 1, printemps 2018

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1048614ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1048614ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lainé, M. J. (2018). E.P. Thompson et M. Merleau-Ponty : la conscience connue, la conscience vécue. *Philosophiques*, 45(1), 39–58.
<https://doi.org/10.7202/1048614ar>

Résumé de l'article

Figure phare du marxisme anglo-saxon, l'historien E. P. Thompson (1924-1993) a proposé une définition exceptionnellement riche et féconde des classes sociales dans son livre *La formation de la classe ouvrière anglaise* (1963). Excédé par les principaux philosophes de son temps — Althusser, Foucault, Horkheimer, Adorno, Marcuse, etc. — ainsi que par le scientisme, l'économisme et le déterminisme qui caractérisaient alors la théorie marxiste, Thompson a (discrètement) salué la qualité des travaux de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) dans un virulent brulot intitulé *Misère de la théorie* (1978). Les travaux de Thompson ont été abondamment étudiés et commentés, mais on a jusqu'ici négligé de poursuivre cette référence inopinée à la phénoménologie merleau-pontienne. Or cette référence conduit d'elle-même à une série de passages de la *Structure du comportement* (1942), de la *Phénoménologie de la perception* (1945), de *Sens et non-sens* (1948) et des *Aventures de la dialectique* (1955), qui montrent que Thompson et Merleau-Ponty partageaient la même conception phénoménologique de la conscience de classe.

E.P. Thompson et M. Merleau-Ponty : la conscience connue, la conscience vécue

MATHIEU J. LAINÉ

Chercheur indépendant
mathieu-joffre.laine.1@ulaval.ca

RÉSUMÉ. — Figure phare du marxisme anglo-saxon, l'historien E. P. Thompson (1924-1993) a proposé une définition exceptionnellement riche et féconde des classes sociales dans son livre *La formation de la classe ouvrière anglaise* (1963). Excédé par les principaux philosophes de son temps — Althusser, Foucault, Horkheimer, Adorno, Marcuse, etc. — ainsi que par le scientisme, l'économisme et le déterminisme qui caractérisaient alors la théorie marxiste, Thompson a (discrètement) salué la qualité des travaux de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) dans un virulent brulot intitulé *Misère de la théorie* (1978). Les travaux de Thompson ont été abondamment étudiés et commentés, mais on a jusqu'ici négligé de poursuivre cette référence inopinée à la phénoménologie merleau-pontienne. Or cette référence conduit d'elle-même à une série de passages de la *Structure du comportement* (1942), de la *Phénoménologie de la perception* (1945), de *Sens et non-sens* (1948) et des *Aventures de la dialectique* (1955), qui montrent que Thompson et Merleau-Ponty partageaient la même conception phénoménologique de la conscience de classe.

ABSTRACT. — Renowned historian E.P. Thompson (1924-1993) single-handedly changed the marxist understanding of class and class consciousness in his pivotal book *The Making of the English Working Class* (1963). Thompson not only took issue with the economic and technological determinism that plagued marxist theory, he also took issue with philosophers — Althusser, Foucault, Horkheimer, Adorno, Marcuse, etc. — who variously described history as a process without a subject. Thompson was wary of philosophers. He nonetheless approvingly quotes Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) in his polemical essay *The Poverty of Theory* (1978). This surprising reference went unnoticed to this day. Following Thompson's original reference to Merleau-Ponty's *The Structure of Behavior* (1942) leads one to a number of observations that the french philosopher made to history, social classes and class consciousness in works such as *Phenomenology of Perception* (1945), *Sense and Non-Sense* (1948) and the *Adventures of the Dialectic* (1955). Those various observations show that Thompson and Merleau-Ponty shared the same phenomenological understanding of class consciousness.

Histoire et phénoménologie

L'historien E. P. Thompson (1924-1993) a lancé une « attaque en règle¹ » contre les philosophes — marxistes, surtout — qui prétendaient, chacun à leur manière, que l'histoire humaine était un procès sans sujet. Écœuré par

1. Xavier Lafrance, « Edward Palmer Thompson », in Jonathan Martineau, dir., *Marxisme anglo-saxon : figures contemporaines*, Montréal, Lux, 2013, p. 71.

la « merde anhistorique² » que ressassaient, selon lui, Louis Althusser, Michel Foucault et les principaux représentants de l'École de Francfort, Thompson espérait lui-même montrer que les femmes et les hommes qui composent les classes populaires étaient rationnels, et qu'ils avaient bel et bien conscience de leurs intérêts de classes. Pugnace, belliqueux et délibérément irrévérencieux, il n'épargne personne hormis Maurice Merleau-Ponty. Thompson reprend en effet dans sa *Misère de la théorie* (1978) un court passage de *La structure du comportement* (1942) dans lequel Merleau-Ponty décrit avec perspicacité la conscience comme un « réseau d'intentions significatives, tantôt claires pour elle-même, tantôt au contraire vécues plutôt que connues³ ».

Comme le rappelait récemment le philosophe Thomas Bolmain, le concept de *conscience de classe* était au « cœur du travail de Thompson⁴ ». La conception phénoménologique, ou quasi-phénoménologique, que Thompson entretenait de la conscience de classe a non seulement suscité des débats houleux au cours de la seconde moitié du xx^e siècle, mais *La formation de la classe ouvrière anglaise* (1963), son œuvre maîtresse, fait encore aujourd'hui l'objet de nombreuses études théoriques, méthodologiques et épistémologiques. Or on a jusqu'ici négligé de lire ou de relire Merleau-Ponty afin de mieux comprendre les résonances phénoménologiques du travail de Thompson. Bolmain, par exemple, n'a pas jugé bon de le faire. Les commentateurs anglo-saxons les plus autorisés de Thompson non plus⁵.

Afin de pallier cette lacune, nous nous sommes proposé ici de rappeler et de mettre en parallèle les écrits de Merleau-Ponty et ceux de Thompson. D'aucuns l'auront compris, cette courte étude comparative ne vise pas à rendre exhaustivement compte de la philosophie de Merleau-Ponty, de son évolution ou de sa postérité. Elle vise plus modestement à faire (re)connaître l'étonnante similitude qui existe entre l'idée qu'il se faisait de la conscience de classe et celle que s'en faisait Thompson, dans l'espoir d'enrichir notre compréhension de l'œuvre de Thompson. Issus de traditions intellectuelles différentes — irréconciliables, diraient certains —, les deux hommes ont puisé, comme nous le verrons, une part importante de leur inspiration chez

2. Edward Palmer Thompson, *Misère de la théorie*, Paris, l'Échappée, 2015 [1978], p. 209.

3. Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006 [1942], p. 187.

4. Thomas Bolmain, « Sur le concept de conscience de classe dans *La formation de la classe ouvrière anglaise*, et au-delà », *Les Cahiers du Groupe de recherches matérialistes*, vol. 5, n° 1, 2014, p. 3.

5 Cf. Brian Palmer et E. P. Thompson: *Objections and Oppositions*, New York, Verso, 1994; William Sewell, « How Classes Are Made: Critical Reflections on E. P. Thompson's Theory of Working-Class Formation », in Harvey Kaye (dir.), *E. P. Thompson: Critical Perspectives*, Philadelphia, Temple University Press, 1990, p. 50-78.

leurs prédécesseurs respectifs, Marc Bloch et Edmund Husserl. Mais ils sont néanmoins parvenus aux mêmes conclusions, ou peu s'en faut.

Maurice Merleau-Ponty: intersubjectivité et monde vécu

Les écrits de Husserl ont amené les philosophes de l'entre-deux-guerres à s'interroger sur le « statut de l'intersubjectivité et de l'histoire⁶ ». Mais l'ambition première de Husserl, faut-il le rappeler, était toutefois de montrer que l'intersubjectivité garantissait l'objectivité du monde, dans la mesure où les objets dont l'individu est entouré témoignent de l'*intentionnalité* d'une multiplicité de consciences différentes⁷. C'est dans cette perspective qu'il a originellement élaboré le concept de « monde vécu » (*Lebenswelt*) ou de « monde de la vie » dans *La crise des sciences européennes et la philosophie transcendantale* (1936):

Quelle que soit donc la façon dont le monde est donné à la conscience comme horizon universel, comme l'universum unitaire des objets-étants, nous appartenons toujours-nous, c'est-à-dire chaque "Ego-homme" et nous tous ensemble — précisément au monde en tant que nous vivons ensemble dans ce monde, lequel trouve justement dans ce "vivre ensemble" ce qui fait de lui "notre" monde, le monde qui vaut-comme-étant pour la conscience. En tant que nous vivons dans une conscience éveillée du monde nous sommes constamment actifs sur le fondement d'une possession passive du monde [...] il va de soi que cela ne vaut pas seulement pour moi, l'Ego singulier, et que c'est nous, qui vivons ensemble, qui possédons d'avance ensemble le monde en tant que monde qui vaut-comme-étant pour nous et auquel nous appartenons également ensemble — ce monde en tant que monde-pour-nous-tous, en tant que donné dans un tel sens d'être. Et en tant que nous fonctionnons continuellement dans une vie éveillée, c'est également ensemble que nous fonctionnons⁸.

Comme la plupart des philosophes français et allemands de sa génération, Maurice Merleau-Ponty entretient une dette intellectuelle extrêmement importante envers Husserl. Sa lecture de Husserl est toutefois « caractérisée de bout en bout par une alternance entre le rejet et la revendication⁹ ». Cette longue valse-hésitation ne nous concerne pas ici. Qu'il nous suffise plus simplement de rappeler que Merleau-Ponty reprochait à Husserl de tenir ensemble deux idées contradictoires:

6. Daniel Cefaï, « Phénoménologie et sciences humaines », in Sylvie Mesure et Patrick Sevida (dir.), 2006, *Le dictionnaire des sciences humaines*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 863.

7. Nicolas Monseu, *Les usages de l'intentionnalité: recherches sur la première réception de Husserl en France*, Louvain, Peeters, 2005, p. 153.

8. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la philosophie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976 [1936], p. 123-124.

9. Barbara Renaud, *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998, p. 64.

Husserl dans sa dernière philosophie admet que toute réflexion doit commencer par revenir à la description du monde vécu (*Lebenswelt*). Mais il ajoute que, par une seconde “réduction”, les structures du monde vécu doivent être à leur tour replacées dans le flux transcendantal d’une constitution universelle où toutes les obscurités du monde seraient éclaircies. Il est cependant manifeste que c’est de deux choses l’une : ou bien la constitution rend le monde transparent, et alors on ne voit pas pourquoi la réflexion aurait besoin de passer par le monde vécu, ou bien elle en retient quelque chose et c’est qu’elle ne dépouille jamais le monde de son opacité. C’est dans cette seconde direction que va de plus en plus la pensée de Husserl à travers bien des réminiscences de la période logiciste¹⁰.

Contrarié par l’incohérence (réelle ou alléguée) de Husserl et relativement peu intéressé par sa logique, Merleau-Ponty insista sur le primat absolu de l’intersubjectivité dans la *Phénoménologie de la perception* (1945). Il espérait ainsi éviter le « ridicule d’un solipsisme à plusieurs¹¹ » qui minait, selon lui, la tradition cartésienne dans son ensemble. Le concept de *monde vécu* occupe par le fait même une place décisive dans ses réflexions sur la société et l’histoire¹². La nature précise de ce *monde vécu* est ambiguë, concède-t-il, mais il y a indéniablement autour de nous une « société à connaître¹³ ». Devons-nous faire appel à la phénoménologie ou la sociologie ? À la phénoménologie, répond Merleau-Ponty. Le philosophe ne contestait pas la légitimité, l’intérêt ou l’apport de la sociologie elle-même. Soucieux de saisir philosophiquement le rapport dialectique qui se déploie historiquement entre l’individu et sa société, il posait néanmoins un jugement nuancé sur la sociologie de Durkheim :

Il est facile d’opposer au sociologue que les structures de conscience qu’il met en rapport avec une certaine structure économique sont en réalité la conscience de certaines structures, ce qui sous-entend une liberté toute proche de l’esprit, capable par réflexion de se saisir comme source spontanée et naturant en deçà des formes contingentes qu’il a revêtues dans un certain milieu. Comme le complexe de Freud, la structure économique n’est que l’un des objets d’une conscience transcendantale. Mais la conscience transcendantale, la pleine conscience de soi n’est pas toute faite, elle est à faire, c’est-à-dire à réaliser dans l’existence. On oppose avec raison à la “conscience collective” de Durkheim et à ses essais d’explication sociologique de la connaissance que la conscience ne peut être traitée comme un effet puisqu’elle est ce qui constitue la relation de cause à effet. Mais au-delà d’une pensée causale qu’il est trop facile de récuser, il y a une vérité du sociologisme. La conscience collective

10. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1976 [1945], p. 491.

11. *Ibid.*, p. 412.

12. Socrati Délivoyatzis, *La dialectique du phénomène (sur Merleau-Ponty)*, Paris, Klincksieck, 1987, p. 248-249.

13. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 405.

ne produit pas les catégories, mais on ne peut dire davantage que les représentations collectives ne soient que les objets d'une conscience toujours libre à leur égard, la conscience en "Nous" un objet de la conscience en Je¹⁴.

En plus de s'interroger sur le rapport entre l'individu et la société, Merleau-Ponty s'intéresse expressément à l'*histoire* au lendemain de la Seconde Guerre mondiale¹⁵. L'homme est à la fois le sujet *et* l'objet de l'histoire, soutient-il désormais, il s'étudie et il se comprend lui-même progressivement à travers les siècles. L'homme avance toutefois à tâtons, en employant différentes méthodes d'enquêtes ou d'investigations, et non pas uniquement l'introspection philosophique: « [N]otre intelligence de nous-mêmes doit beaucoup plus à la connaissance extérieure du passé historique, à l'ethnographie, à la pathologie mentale, par exemple, qu'à l'élucidation directe de notre vie¹⁶. » Contrairement à plusieurs philosophes de son temps, Merleau-Ponty rejette par ailleurs la thèse hégélienne qui affirme que la succession des doctrines ou des pensées reflète la succession des sociétés dans l'histoire¹⁷. Chère aux théoriciens marxistes, fussent-ils philosophes ou non, cette thèse ne correspond pas aux faits empiriquement vérifiables que rapportent les historiens, ni à la manière dont les femmes et les hommes prennent peu à peu conscience de ces faits au cours de l'histoire. En d'autres termes, Merleau-Ponty se dissocie de ceux qui font unilatéralement de l'individu le sujet *ou* l'objet de l'histoire, en plus de se dissocier de ceux qui voient dans l'histoire une raison qui se manifeste téléologiquement et de ceux qui ne voient en elle qu'une suite de hasards fortuits¹⁸. Sensible à l'irréductible complexité de l'histoire humaine et aux différents régimes d'historicité, c'est-à-dire au rapport que les sociétés entretiennent historiquement à leur passé, à leur présent et à leur avenir, il refuse simultanément l'idée d'une histoire *sensée* et l'idée d'une histoire *insensée*. Il existe plutôt selon lui une dialectique entre le sens et le non-sens, une dialectique qui renvoie à un noyau de significations issues de l'homme, et à cet arrière-plan non humain sur lequel se profilent historiquement ses entreprises¹⁹. Les « faits historiques, insiste-t-il ainsi, ne naissent pas d'une somme de circonstances étrangères les unes aux autres²⁰ ». Mais il n'y a pas pour autant de raison (λόγος) secrètement à l'œuvre dans l'histoire et rien ne garantit une synthèse, une fin ou une résolution prochaine de l'histoire. Une chose semble toutefois certaine à Merleau-Ponty: « [I]l n'y a pas deux histoires, l'histoire vraie et l'his-

14. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 238.

15. Cf. Franck Robert, *Phénoménologie et ontologie*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 320 *et subsq.*

16. Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux, 1951-1961*, Paris, Verdier, 2000, p. 12.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*, p. 31-32.

19. Cf. Sonia Kurks, « Philosophy and History » in Rosalyn Diprosi et Jack Reynolds (dir.), *Merleau-Ponty*, Stocksfield, Acumen, 2008, p. 70-81.

20. Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, Paris, Gallimard, 1996 [1948], p. 211.

toire empirique. Il n'y en a qu'une, et tout ce qui arrive en fait partie, à condition qu'on sache le déchiffrer²¹. »

Maurice Merleau-Ponty : conscience et conscience de classe

La phénoménologie ne décrit pas les choses telles qu'elles existent matériellement, mais telles qu'elles sont *vécues*. La conscience, explique Merleau-Ponty, n'est pas comparable à une matière plastique qui reçoit du dehors ses structures privilégiées par l'action d'une quelconque action physiologique²². Le monde qu'habite l'adulte est un monde *humain*, composé d'objets intentionnellement fabriqués par l'homme²³. Mais si ce monde peut d'abord acquérir une importance privilégiée dans la conscience de l'enfant, ce n'est pas uniquement parce qu'il existe autour lui. C'est parce que la « conscience de l'enfant qui voit utiliser des objets humains et commence à les utiliser à son tour est capable de retrouver d'emblée dans ces actes et dans ces objets l'intention dont ils sont le témoignage visible²⁴ ». Et pour cause — utiliser un objet humain, c'est reprendre à son compte le *sens du travail* qui l'a historiquement produit²⁵. Et qu'est-ce que le sens du travail? Le sens du travail humain, explique Merleau-Ponty, est la « reconnaissance, au-delà du milieu actuel, d'un monde de choses visibles pour chaque Je sous une pluralité d'aspects, la prise de possession d'un espace et d'un temps indéfinis²⁶ ». Dit autrement, l'homme habite un monde humain, un monde qu'il a lui-même intentionnellement produit par son travail physique et intellectuel. Mais ce qui « définit l'homme n'est pas la capacité de créer une seconde nature — économique, sociale et culturelle — au-delà de la nature biologique, c'est plutôt celle de dépasser les structures créées par d'autres²⁷ ». Comme nous le verrons plus loin, c'est précisément là ce que Thompson cherchait à montrer dans *La formation de la classe ouvrière anglaise*.

Selon Merleau-Ponty, le monde qui nous entoure fonctionne en somme comme un « stimulus de nos réactions, qu'elles soient positives ou négatives²⁸ ». Dans cette perspective, la classe sociale est « vécue concrètement²⁹ » avant de devenir (ou non) l'objet d'une volonté délibérée, d'une intention ou d'une motivation. Le philosophie s'explique dans la *Phénoménologie de la perception*:

21. *Ibid.*, p. 263.

22. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 183-184.

23. *Ibid.*, p. 180-181.

24. *Ibid.*, p. 184.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*, p. 190.

27. *Ibid.*, p. 189.

28. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 418.

29. *Ibid.*, p. 420.

L'historien et le philosophe cherchent une définition objective de la classe ou de la nation : la nation est-elle fondée sur la langue commune ou sur les conceptions de la vie ? La classe est-elle fondée sur le chiffre des revenus ou sur la position dans le circuit de la production ? On sait qu'en fait aucun de ces critères ne permet de reconnaître si un individu relève d'une nation ou d'une classe. Dans toutes les révolutions, il y a des privilégiés qui rejoignent la classe révolutionnaire et des opprimés qui se dévouent aux privilégiés. Et chaque nation a ses traîtres. C'est que la nation ou la classe ne sont ni des fatalités qui assujettissent l'individu du dehors ni d'ailleurs des valeurs qu'il pose du dedans. Elles sont des modes de coexistence qui le sollicitent. En période calme, la nation et la classe sont là comme des stimuli auxquels je n'adresse que des réponses distraites ou confuses, elles sont latentes³⁰.

Avant de penser notre classe ou notre milieu, nous en faisons d'abord l'*expérience*³¹. Une situation révolutionnaire ou une situation de danger national peut ainsi transformer en « prise de position consciente les rapports préconscients avec la classe et avec la nation qui n'étaient jusque-là que vécus³² ». Il ne s'agit toutefois là que d'une possibilité — l'histoire humaine n'est pas faite d'avance, et les hommes ne sont pas des pantins ou des marionnettes entre ses mains. Comme le souligne en outre Merleau-Ponty, la prise de conscience n'est pas un phénomène économique ou mathématique, mais bien plutôt un « phénomène culturel, et par là peuvent s'introduire dans la trame de l'histoire toutes les motivations psychologiques³³ ». L'économie tient peut-être un rôle décisif dans l'histoire humaine, comme l'a montré Marx, mais l'homme ne pense pas sa situation économique de l'extérieur. Il en fait plutôt l'expérience. Le prolétaire, par exemple, n'est pas un diable à ressort qui surgit soudainement de sa boîte lorsqu'un mécanisme économique est activé. Il ne se soulève pas automatiquement lorsque les indicateurs économiques atteignent un seuil donné (lequel ?). En un mot, la conscience de classe n'est pas le produit des conditions économiques dans lesquelles évolue l'individu, contrairement à ce que croyait Marx³⁴. Bourgeois ou prolétaire, écrit ainsi Merleau-Ponty, ma « position objective dans le circuit de la production ne suffit à provoquer la prise de conscience de classe³⁵ ». La classe n'est donc ni constatée ni décrétée. Elle est vécue. C'est pourquoi la pensée *objective*, qui déduit la conscience de classe de la condition économique de l'individu, et la pensée *idéaliste*, qui réduit au contraire la condition de classe à la conscience que l'individu en prend, sont toutes deux erronées : « dans les deux cas, on est dans l'abstraction, parce qu'on

30. *Ibid.*, p. 421.

31. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 239.

32. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 421.

33. *Ibid.*, p. 210.

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*, p. 506.

demeure dans l'alternative de l'en soi et du pour soi³⁶ ». De fait, Merleau-Ponty privilégie lui-même une pensée *existentielle* :

Si nous reprenons la question avec le souci de découvrir, non pas les causes de la prise de conscience, car il n'y a pas de cause qui puisse agir du dehors sur une conscience, — non pas ses conditions de possibilité, car il nous faut les conditions qui la rendent effective, — mais la conscience de classe elle-même, si nous pratiquons enfin une méthode vraiment existentielle, que trouvons-nous ? Je n'ai pas conscience d'être ouvrier ou bourgeois parce que, en fait, je vends mon travail ou que je suis en fait solidaire de l'appareil capitaliste, et pas davantage je ne deviens ouvrier ou bourgeois le jour où je me décide à voir l'histoire dans la perspective de la lutte des classes : mais "j'existe ouvrier" ou "j'existe bourgeois" d'abord, et c'est ce mode de communication avec le monde et la société qui motive à la fois mes projets révolutionnaires ou conservateurs et mes jugements explicites : "je suis un ouvrier" ou "je suis un bourgeois", sans qu'on puisse déduire les premiers des seconds, ni les seconds des premiers. Ce n'est pas l'économie ou la société considérée comme système de forces impersonnelles qui me qualifient comme prolétaire, c'est la société ou l'économie telles que je les porte en moi, telles que je les vis, — et ce n'est pas davantage une opération intellectuelle sans motif, c'est ma manière d'être au monde dans ce cadre institutionnel. J'ai un certain style de vie, je suis à la merci du chômage et de la prospérité, je ne peux pas disposer de ma vie, je suis payé à la semaine, je ne contrôle ni les conditions, ni les produits de mon travail, et par suite je me sens comme un étranger dans mon usine, dans ma nation et dans ma vie. J'ai l'habitude de compter avec un fatum que je ne respecte pas, mais qu'il faut bien ménager. Ou bien : je travaille comme journalier, je n'ai pas de ferme à moi, ni même d'instruments de travail, je vais de ferme en ferme me louer à la saison des moissons, je sens au-dessus de moi une puissance sans nom qui me fait nomade, même quand je voudrais me fixer. Ou enfin : je suis tenancier d'une ferme où le propriétaire n'a pas installé l'électricité, bien que le courant se trouve à moins de deux cents mètres. Je ne dispose pour moi et ma famille que d'une seule pièce habitable, bien qu'il fût facile d'aménager d'autres chambres dans la maison. Mes camarades d'usine ou de moisson, ou les autres fermiers font le même travail que moi dans des conditions analogues, nous coexistons à la même situation et nous nous sentons semblables, non par quelque comparaison, comme si chacun vivait d'abord en soi, mais à partir de nos tâches et de nos gestes³⁷.

Ces différentes situations, continue Merleau-Ponty, ne (pré)supposent aucune évaluation délibérée, et s'il y a une évaluation tacite, c'est la poussée d'une liberté sans projet contre des obstacles inconnus, on ne peut en aucun cas parler d'un choix ; en tous les cas, il suffit que je sois né et que j'existe pour éprouver ma vie comme difficile et contrainte, et je ne choisis pas de le faire. Mais les choses peuvent très bien en rester là sans que je passe à la conscience de classe, que je me comprenne comme prolétaire et que je

36. *Ibid.*

37. *Ibid.*, p. 507.

devienne révolutionnaire³⁸. Comment la prise de conscience s'effectue-t-elle réellement? Elle s'effectue dans un contexte historique concret. Le prolétaire apprend d'abord que d'autres ouvriers dans un autre métier ont obtenu une augmentation de salaire à la suite d'une grève, pour ensuite remarquer que les salaires ont augmenté dans sa propre usine. Le simple journalier qui n'a pas souvent vu de véritables ouvriers, qui ne leur ressemble pas et qui ne les aime pas, voit quant à lui augmenter le prix des objets fabriqués et le prix de la vie, et constate qu'on ne peut plus vivre — il se peut qu'à ce moment il incrimine les ouvriers des villes, alors la conscience de classe ne naîtra pas. Si elle naît, poursuit Merleau-Ponty, ce n'est pas que le journalier ait décidé de se faire révolutionnaire et valorise en conséquence sa condition effective, c'est qu'il a perçu concrètement le synchronisme de sa vie et de la vie des ouvriers, et la communauté de leur sort:

L'espace social commence de se polariser, on voit apparaître une région des exploités. À chaque poussée venue d'un point quelconque de l'horizon social, le regroupement se précise par delà les idéologies et les métiers différents. La classe se réalise, et l'on dit qu'une situation est révolutionnaire lorsque la connexion qui existe objectivement entre les fractions du prolétariat (c'est-à-dire, en dernière analyse, qu'un observateur absolu aurait reconnue entre elles) est enfin vécue dans la perception d'un obstacle commun à l'existence de chacun³⁹.

Appartenir à la classe ouvrière, conclut enfin le philosophe, c'est se valoriser consciemment comme ouvrier par un projet qui se confond avec notre manière de mettre en forme le monde et de coexister avec les autres: «[L]'idéalisme et la pensée objective manquent également la prise de conscience de classe, l'un parce qu'il déduit l'existence effective de la conscience, l'autre parce qu'elle tire la conscience de l'existence de fait, tous deux parce qu'ils ignorent le rapport de motivation⁴⁰. »

E. P. Thompson: l'histoire est son propre moteur

E. P. Thompson identifiait ses propres travaux à l'ethnologie, et non pas à l'histoire économique traditionnelle⁴¹. Profondément attaché à la tradition empiriste anglo-saxonne et aux méthodes inductives, il se méfiait des philosophes: «[E]n refusant l'enquête empirique, l'esprit se confine pour l'éternité entre les murailles de l'esprit. Il ne peut en sortir. Il est perclus de crampes théoriques, et la douleur n'est tolérable qu'à condition qu'il ne bouge pas ses membres⁴². » En fait, Thompson ne supportait tout simple-

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*, p. 511.

41. Edward Palmer Thompson, *Making History: Writings on History and Culture*, New York, The New Press, 1994, p. 200-225.

42. Thompson, *Misère de la théorie*, p. 310.

ment pas de voir les philosophes s'attaquer à la crédibilité (scientifique) des historiens et à la rigueur de leur travail. Il ne supportait pas non plus de les voir spéculer gratuitement sur l'histoire. L'histoire, insistait-il, doit être étudiée empiriquement. Elle « n'est pas une usine vouée à la fabrication de la Grande Théorie — de quelque Concorde du ciel mondial. Et ce n'est pas non plus une chaîne de production de mini-théories en série⁴³ ». En dépit de leurs prétentions grandioses, renchérit Thompson, Husserl, Heidegger, Hegel et Lukàcs ne comprennent pas mieux l'histoire humaine que les philosophes anglo-saxons⁴⁴. Pis encore, les philosophes marxistes — Louis Althusser, par exemple —, ont anachroniquement renoué avec la scolastique au lieu de contribuer au développement du matérialisme historique. L'histoire montre en effet, que nous partagions ou non le jugement de Thompson à cet égard ou que nous le partagions en partie seulement, que les philosophes marxistes ont « tous eu recours, sans exception, à des philosophies prémarxistes pour légitimer, expliquer ou étoffer⁴⁵ » la pensée de Marx, a fortiori la philosophie hégélienne. Cela dit, Thompson n'oppose pas simplement son interprétation personnelle de Marx à celle de l'un ou l'autre des philosophes qu'il dénonce — il ne s'agit pas ici d'une querelle interprétative mettant en jeu l'œuvre de Marx. Thompson, qui évoluait lui-même en marge des milieux universitaires, se porte en réalité à la défense des femmes et des hommes qui composent les classes populaires, et non pas à la défense de l'une ou l'autre des interprétations que l'on a données de l'œuvre de Marx. Il ne s'en est d'ailleurs pas uniquement pris à Louis Althusser, comme on le croit très souvent. Il s'en est aussi pris nommément à Michel Foucault et aux membres de l'École de Francfort, qui auraient tour à tour réduit l'histoire à un procès sans sujet, dans lequel les femmes et les hommes des classes populaires sont littéralement « anéantis par les idéologies⁴⁶ ». Aussi divisés et opposés qu'ils puissent autrement être entre eux, ces philosophes, tranche Thompson, appartiennent tous à la même « couche intellectuelle élitiste⁴⁷ » qui nie le pouvoir d'agir (*agency*) des femmes et des hommes qui composent les classes populaires, c'est-à-dire leurs capacités de dépasser les structures créées par d'autres, qui nie leur rationalité ou qui ridiculise leurs valeurs — règles de vie, idéaux, normes, etc. —, et leurs pratiques culturelles. La scolastique marxiste popularisée par ces philosophes permet du reste à chaque aspirant universitaire de se « lancer dans un inoffensif psychodrame révolutionnaire, tout en menant dans le même temps une carrière intellectuelle honorable et conventionnelle⁴⁸ ». Ces philosophes — Thompson, toujours — ont d'ail-

43. *Ibid.*, p. 106.

44. *Ibid.*, p. 61.

45. Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental*, Paris, Maspéro, 1977, p. 84.

46. Thompson, *Misère de la théorie*, p. 370.

47. *Ibid.*, p. 344.

48. *Ibid.*, p. 345.

leurs transformé l'histoire et la lutte des classes en concepts métaphysiques autoportants. Entre leurs mains, l'histoire humaine est en effet devenue une sorte de mécanisme activé de l'extérieur par un moteur situé quelque part hors du temps, à savoir la lutte des classes⁴⁹. Comme l'écrit Thompson, les « scolastiques du Moyen Âge auraient utilisé une autre analogie : la lutte des classes aurait été le souffle vital, l'âme animant le corps inerte de l'histoire. Mais la lutte des classes *est* le processus (ou une partie du processus), et les classes en lutte *sont* le corps (ou une partie du corps). Considérée de ce point de vue, l'histoire est son propre moteur⁵⁰. » Marx reprochait aux philosophes de son temps d'avoir affirmé la « préexistence de la classe⁵¹ » par rapport aux femmes et aux hommes ordinaires qui la composent. Thompson a en quelque sorte repris la même accusation contre les philosophes de son propre temps — la classe n'est pas une Idée platonicienne à laquelle les femmes et les hommes devraient logiquement se rapporter, se mesurer ou se conformer. Excédé par les philosophes marxistes, Thompson décrit le célèbre historien français Marc Bloch comme un « redoutable praticien du matérialisme historique⁵² ». Si Merleau-Ponty se tourne vers Husserl, Thompson, lui, se tourne plutôt vers Bloch afin de comprendre la conscience de la classe. En fait, il oppose radicalement les travaux de Bloch à ceux des philosophes marxistes, qui n'auraient « aucune connaissance pratique des procédures historiques et qui cherchent impatientement un chemin facile vers l'Absolu⁵³ ».

Médiévisite d'exception, Bloch s'intéressait à des phénomènes qui échappent à la mesure mathématique, c'est-à-dire à l'atmosphère mentale des époques passées, aux mentalités, aux façons de ressentir, d'éprouver, de croire et de penser. C'était là sa principale préoccupation :

Les faits historiques sont, par essence, des faits psychologiques. C'est donc dans d'autres faits psychologiques qu'ils trouvent normalement leurs antécédents. Sans doute, les destinées humaines s'insèrent dans le monde physique et en subissent le poids. Là même, pourtant, où l'intrusion de ces forces extérieures semble la plus brutale, leur action ne s'exerce qu'orientée par l'homme et son esprit. Le virus de la Peste Noire fut la cause première du dépeuplement de l'Europe. Mais l'épidémie ne se propagea si rapidement qu'en raison de certaines conditions sociales — donc, dans leur nature profonde, mentales —

49. « L'histoire est bien un “procès sans Sujet ni Fin(s)”, dont les circonstances données, où “les hommes” agissent en sujets sous la détermination de rapports sociaux, sont le produit de la lutte de classe. L'histoire n'a donc pas, au sens philosophique du terme, un Sujet, mais un moteur : la lutte des classes » (Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973, p. 76).

50. *Ibid.*, p. 209.

51. Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1976 [1845], p. 61.

52. Thompson, *Misère de la théorie*, p. 61.

53. *Ibid.*, p. 60.

et ses effets moraux s'expliquent seulement par les prédispositions particulières de la sensibilité collective. Cependant, il n'est pas de psychologie que de la conscience claire. À lire certains livres d'histoire, on croirait l'humanité composée uniquement de volontés logiciennes, pour qui leurs raisons d'agir n'auraient jamais le moindre secret. Face à l'état actuel des recherches sur la vie mentale et ses obscures profondeurs, c'est une preuve de plus de l'éternelle difficulté que les sciences éprouvent de rester exactement contemporaines les unes des autres. C'est aussi répéter, en l'amplifiant, l'erreur, si souvent dénoncée pourtant, de la vieille théorie économique. Son homo œconomicus n'était pas une ombre vaine seulement parce qu'on le supposait exclusivement occupé de ses intérêts : la pire illusion consistait à imaginer qu'il pût se faire de ces intérêts une idée si nette⁵⁴.

Il est inutile de spéculer, d'angoisser ou de s'agiter, écrit Bloch, le « passé est, par définition, un donné que rien ne modifiera plus⁵⁵ ». Mais voilà, l'historien *ne s'intéresse pas* au passé en tant que tel. Il s'intéresse à l'homme dans le temps⁵⁶. Noble ou non noble, ou moins noble qu'un autre, cet homme est toujours un « être de chair et de sang⁵⁷ ». Il est donc impossible de réduire son existence à une simple série de faits positifs. Un fait économique est d'ailleurs un fait empirique comme les autres. Important ou trivial, il est inscrit dans l'histoire — il ne possède pas d'essence particulière, il ne décide absolument pas du destin de l'homme ni de sa conscience. Nous devons nous méfier, prévient ainsi Bloch, de « l'illusoire primauté⁵⁸ » que l'on confère arbitrairement à certains faits ou aux faits d'un certain type, dans l'espoir d'expliquer la trajectoire historique d'une société donnée. Une « société, comme un esprit, n'est-elle pas tissée de perpétuelles interactions ?⁵⁹ ». Bloch éprouvait « l'admiration la plus vive⁶⁰ » pour l'œuvre de Marx. Il s'étonnait néanmoins de l'importance que ses contemporains lui accordaient : « comme si des théories nées de l'observation des sociétés européennes, telles qu'elles se présentaient vers les années 1860, et nourries des connaissances sociologiques d'un savant de ce temps, pouvaient continuer à faire loi en 1940⁶¹ ». De fait, sa propre pensée rappelle surtout celle de Durkheim, qui croyait, contrairement à certaines idées reçues, que la vie de l'homme était d'abord faite de représentations, d'idées et de sentiments, et

54. Marc Bloch, « Apologie pour l'histoire », in *Marc Bloch : L'histoire, la guerre, la résistance*, sous la direction d'Annette Becker et Étienne Bloch, Paris, Gallimard, 2006, p. 983.

55. *Ibid.*

56. *Ibid.*, p. 889.

57. Marc Bloch, *La société féodale*, Paris, Albin Michel, 1994 [1939-40], p. 97.

58. *Ibid.*

59. *Ibid.*, p. 98.

60. Marc Bloch, 1940, « L'étrange défaite », in *Marc Bloch : L'histoire, la guerre, la résistance*, sous la direction d'Annette Becker et Étienne Bloch, Paris, Gallimard, 2006, p. 636.

61. *Ibid.*, p. 637.

non pas de faits positifs⁶². C'est d'ailleurs Maurice Halbwachs, une figure phare de l'école durkheimienne de sociologie, qui a d'abord théorisé la notion de *culture de classe* et qui a fourni à Bloch l'idée qu'il se fait des classes sociales. Halbwachs, rappelons-le, accordait une importance capitale aux données économiques quantifiables, puisque ces données permettaient selon lui de comprendre les pratiques et les croyances des ouvriers : « analysant la structure d'une série de budgets de familles ouvrières, il établissait un lien entre la nature du travail ouvrier et les formes de la consommation ouvrière⁶³ ». Halbwachs savait toutefois que les femmes et les hommes n'analysaient pas mathématiquement leur situation économique, qu'ils se contentaient plutôt d'en faire l'expérience : « [C]'est en images concrètes, particulières, sans doute souvent obscures, mal expliquées, qu'un groupe d'hommes se représentera la situation économique de son époque⁶⁴. » Bloch a longtemps partagé les idées de Halbwachs, mais il s'est finalement désintéressé des données économiques quantifiables. Il a peu à peu adopté une compréhension existentielle ou phénoménologique des classes sociales, en abandonnant les méthodes quantitatives chères aux historiens de l'économie. Il refusait non seulement de réduire les classes sociales à leur seule dimension économique, mais il refusait de surcroît de les hypostasier : « [L]es institutions humaines étant des réalités d'ordre psychologique, écrit-il ainsi, une classe n'existe jamais que par l'idée qu'on s'en fait⁶⁵. »

Comme Bloch, donc, Thompson s'intéresse d'abord au *monde vécu* de la classe ouvrière, un monde dont il vante sans cesse la rationalité, la valeur et la pérennité. L'importance décisive qu'il accordait aux valeurs et aux pratiques culturelles des classes populaires lui a d'ailleurs valu les railleries de nombreux théoriciens marxistes, qui l'ont accusé d'entretenir une vision romantique et naïve des classes populaires, au lieu de réclamer la suppression révolutionnaire des classes sociales⁶⁶. En contrepartie, Thompson accusait lui-même ces théoriciens d'être tombés dans le piège dans lequel Marx était d'abord tombé au milieu du XIX^e siècle. Le jeune Marx a initialement considéré l'économie politique de l'*extérieur*, explique Thompson, et il est « entré dedans avec l'intention de la renverser⁶⁷ ». Mais il a peu à peu oublié les femmes et les hommes eux-mêmes :

62. Cf. É. Durkheim, *Éléments d'une théorie sociale*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, p. 61.

63. Denys Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 1992, p. 92.

64. Maurice Halbwachs, « Remarques sur la position du problème sociologique des classes », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 13, n° 6, 1905, p. 892.

65. Marc Bloch, « Liberté et servitude personnelle au Moyen Âge, particulièrement en France », *Anuario de historia del derecho español*, vol. 10, n° 1, 1939, p. 97.

66. Gáspár Tamas, « Telling the Truth About Class », in Leo Panitch, Colin Leys (eds.), *Telling the Truth*, New York, Monthly Review Press, 2006, p. 228-268.

67. Thompson, *Misère de la théorie*, p. 130.

Marx était pris au piège — le piège tendu par “l'économie politique”. Ou plus exactement, Marx est aspiré dans un tourbillon théorique et, il a beau agiter vigoureusement les bras et nager à contre-courant, il est peu à peu pris par le mouvement circulaire d'un vortex qui menace de l'engloutir. Valeur, capital, travail, argent, valeur réapparaissent encore et encore, il les interroge, il refond les catégories, mais elles reviennent sans cesse, portées par les courants tourbillonnants, dans les mêmes vieilles formes, pour être interrogées de la même manière. [...] Quand on considère la percée philosophique des années 1840 et les propositions qui structurent l'Idéologie allemande et le Manifeste communiste, on peut discerner des signes de stagnations, et même de régression, dans les quinze années qui suivent⁶⁸.

Quand le piège tendu par l'économie politique — l'économicisme — s'est-il refermé sur Marx? Lorsque ce dernier a endossé la « conception de l'économie comme activité de premier ordre, susceptible d'être ainsi isolée, comme objet d'une science à même de dégager des lois qui prévalent sur les activités de second ordre⁶⁹ ». À la fin de vie, poursuit Thompson, Marx a été confronté à des problèmes ethnologiques qui exigeaient une « analyse fondée sur des catégories extérieures à l'économie politique⁷⁰ ». Malheureusement, il a plutôt tenté de les faire « rentrer à toute force à l'intérieur d'un cadre de pensée économique⁷¹ ». Les propos de Marx sont d'ailleurs sans équivoque. Piégé par l'économie, il concevait en effet le développement économique des sociétés comme un processus *naturel*, soumis à des « lois qui, non seulement sont indépendantes de la volonté, de la conscience et des desseins de l'homme, mais qui, au contraire, déterminent sa volonté, sa conscience et ses desseins⁷² ». Comme Bloch, Thompson rejetait « l'illusoire primauté » que Marx accordait à l'économie. Et pour autant qu'il soit raisonnablement possible d'en juger, c'est ainsi que sa pensée a finalement rejoint celle de Merleau-Ponty.

E. P. Thompson : le monde vécu des classes populaires

Le mot *ouvrier* a d'abord servi à nommer une condition sociale et professionnelle, mais il est rapidement devenu un élément clé du discours savant au XIX^e siècle: « [L]'ouvrier est entré dans l'histoire des idées comme personification de l'antithèse; c'est-à-dire comme objet ultime de la déshumanisation du système industriel et en même temps — en puissance ou déjà en acte — sujet ultime de la libération et de la réhumanisation du système⁷³. » C'est bien sûr là le rôle que joue l'ouvrier d'usine dans la théorie marxiste.

68. *Ibid.*, p. 128-129.

69. *Ibid.*, p. 130-131.

70. *Ibid.*, p. 319.

71. *Ibid.*

72. Karl Marx, *Le Capital*, l. I, t. I, Paris, Éditions sociales, 1977 [1867], p. 27.

73. Italo Clavino, *Défis aux labyrinthes: textes et lectures critiques*, t. I (1955-1978), Paris, Seuil, 2003, p. 121.

Fascinés par l'âpre lutte que se livraient les capitalistes et les ouvriers d'usine dans les villes européennes, les théoriciens marxistes ont d'ailleurs toujours eu beaucoup de difficulté à intégrer les populations rurales ou semi-rurales — paysans, artisans, petits producteurs, etc. — à leurs différents schémas théoriques, historiques, politiques ou philosophiques. Cela explique sans doute en partie l'attitude méprisante de théoriciens tels que Theodor Adorno, qui soutenait que la rusticité culturelle des activités agricoles était « l'une des formes sous lesquelles se perpétu[ait] la barbarie⁷⁴ » au xx^e siècle. Quoi qu'il en soit, les théoriciens marxistes ont longtemps utilisé (consciemment ou non) la définition que V. I. Lénine avait d'abord proposée des classes sociales et de la mission que l'histoire aurait supposément confiée aux ouvriers d'usine :

On appelle classes, de vastes groupes d'hommes qui se distinguent par la place qu'ils occupent dans un système historiquement défini de production sociale, par leur rapport (la plupart du temps fixé et consacré par les lois) vis-à-vis des moyens de production, par leur rôle dans l'organisation sociale du travail, donc, par les modes d'obtention et l'importance de la part de richesses sociales dont ils disposent. Les classes sont des groupes d'hommes dont l'un peut s'approprier le travail de l'autre, à cause de la place différente qu'il occupe dans une structure déterminée, l'économie. [...] Seule une classe déterminée, à savoir les ouvriers des villes et, en général, les ouvriers d'usine, les ouvriers industriels, est capable de diriger toute la masse des travailleurs et des exploités dans la lutte pour renverser le joug du capital, au cours même de ce renversement, dans la lutte pour conserver et consolider la victoire, dans l'œuvre de création d'un ordre social nouveau, socialiste, dans toute la lutte pour supprimer totalement les classes⁷⁵.

Lénine était un homme politique. À ses yeux, les ouvriers étaient tout bonnement incapables de prendre conscience de leurs véritables intérêts de classes sans l'aide extérieure des théoriciens du parti, c'est-à-dire de Lénine lui-même et de ses consorts. Selon Thompson, les philosophes affichent la même attitude élitiste envers les classes populaires et les populations rurales ou semi-rurales. Comme le rappelle pourtant l'historien, les « ouvriers d'usine, loin d'être les "fils aînés de la révolution industrielle", en furent les derniers-nés⁷⁶ ». Ce sont justement les paysans, les artisans et les petits producteurs de la campagne (anglaise) qui ont d'abord affronté le capitalisme industriel au xviii^e siècle. La classe ouvrière n'est pas apparue *ex nihilo*, afin de réaliser une quelconque mission historique. Les populations rurales n'étaient pas irrationnelles ni barbares ; elles n'entravaient pas non plus obs-

74. Theodor Adorno, *Modèles critiques*, Paris, Payot, 2003 [1963], p. 41.

75. Vladimir Ilitch Lénine, « La grande initiative (1919) », in Vladimir Ilitch Lénine, *Œuvres*, t. 29, Paris, Éditions sociales, 1975, p. 424-425.

76. Edward Palmer Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Point, 2012 [1963], p. 248.

tinément la réalisation de la raison dans l'histoire. Elles luttèrent au contraire consciemment afin de défendre un « mode de vie⁷⁷ » ancien, profondément enraciné dans l'histoire et dans la terre.

Historiquement, ces paysans, ces artisans et ces petits producteurs « se trouvaient au cœur même du conflit qui opposait un ancien mode de vie à l'individualisme économique débridé⁷⁸ ». Ils invoquaient en vain d'anciennes coutumes féodales, dans l'espoir de contenir ou de freiner le développement du capitalisme, et non pas les écrits des philosophes de l'histoire⁷⁹. Ces coutumes féodales nous sont aujourd'hui devenues étrangères, tout comme le langage vernaculaire qu'utilisaient les paysans, les artisans et les petits producteurs du XVIII^e siècle afin d'exprimer leurs revendications politiques. Mais leurs revendications étaient *rationnelles*. Elles contenaient en outre une « vision de l'avenir, autant que du passé; et elles esquissaient l'image imprécise d'une communauté plus démocratique que paternaliste, dans laquelle la croissance industrielle devrait être règlementée en fonction de priorités éthiques, et la recherche du profit subordonnée aux besoins des hommes⁸⁰ ». En d'autres mots, les femmes et les hommes qui composent les classes populaires n'ont jamais eu besoin de l'aide des philosophes afin de prendre conscience de leurs intérêts de classes.

L'histoire « impatiente généralement les esprits qui ont soif d'un platonisme bien rangé⁸¹ ». Et pour cause: elle n'obéit à aucune loi. De fait, les classes sociales n'ont jamais rempli les missions héroïques que les philosophes leur ont tour à tour confiées au nom de la raison historique. C'est notamment pourquoi Thompson reprochait aux philosophes (marxistes ou non) de dénigrer les « efforts conscients⁸² » que les paysans, les artisans et les petits producteurs ont historiquement mis en œuvre afin de résister au développement du capitalisme. C'est aussi pourquoi il s'indignait de voir les philosophes plaquer dogmatiquement leurs préoccupations personnelles sur l'histoire. Il s'est ainsi assigné comme tâche de restituer l'expérience de celles et ceux qui ont refusé de se transformer en ouvriers d'usine, comme l'histoire l'attendait posément d'eux :

Je cherche à sauver de l'immense condescendance de la postérité le pauvre tricoteur sur métier, le tondeur de drap luddiste, le tisserand qui travaille encore sur le métier à main, l'artisan "utopiste", et même le disciple trompé de Joanna Southcott. Il est bien possible que leurs métiers et leurs traditions aient été moribonds; que leur hostilité à l'industrialisation naissante ait été ali-

77. *Ibid.*, p. 722.

78. *Ibid.*, p. 854.

79. Edward Palmer Thompson, *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*, New York, The New Press, 1993, p. 252-253.

80. Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, p. 726.

81. Edward Palmer Thompson, *The Poverty of Theory and Other Essays*, New York, Monthly Review Press, 1978, p. 257 (notre traduction).

82. Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, p. 19.

mentée par un point de vue passéiste ; que leurs idéaux communautaires aient manqué de réalisme ; que leurs conspirations insurrectionnelles aient été téméraires... mais ce sont eux qui ont vécu cette période de bouleversements intense ; ce n'est pas nous. Leurs aspirations étaient justifiées par leur expérience propre⁸³.

Thompson fait de l'*expérience* un processus historique par lequel l'être social en vient concrètement à s'exprimer en une conscience de classe. Comme le résume habilement Bolmain dans l'étude remarquable qu'il a récemment consacrée à Thompson, la conscience de classe est un phénomène concret, relationnel et conflictuel. Elle est l'expression d'un processus actif, mis en œuvre par des agents, bien qu'elle soit dépendante de certaines conditions objectives. Et « c'est le terme d'expérience, d'expérience de classe qui prend en charge cette dernière dimension. Si toute conscience de classe se crée (pour soi) à partir d'expériences multiples qu'elle n'a pas créées, elle ne se réduit pas à ces dernières (qui la désignent uniquement comme classe en soi)⁸⁴ ». Les valeurs et les pratiques culturelles où s'incarnent la classe ouvrière sont dépendantes de valeurs et de formes antérieures, transformées par la révolution industrielle, et sur lesquelles fait fond, pour mener à bien sa formation, la classe ouvrière, mais au prix de les modifier elles-mêmes en retour⁸⁵. Comme Merleau-Ponty avant lui, Thompson s'intéresse au *monde vécu* des ouvriers, et non pas simplement à leur niveau de vie, c'est-à-dire au budget et à la consommation des familles ouvrières. En dépit de leur rigueur mathématique ou de la qualité de leurs matériaux statistiques, les historiens de l'économie ne pourront jamais saisir l'expérience des ouvrières et des ouvriers ni leur prise de conscience⁸⁶. Les théoriciens marxistes, eux, ne pourront jamais la déduire de leurs théories a priori. Contrairement à ces différents théoriciens, Thompson nous a ainsi laissé une définition exceptionnellement féconde et évocatrice des classes sociales, une définition qui rejoint celle de Merleau-Ponty. Tirée de *La formation de la classe ouvrière anglaise*, cette définition phénoménologique valorise en effet délibérément l'expérience vécue des ouvrières et des ouvriers :

J'entends par classe un phénomène historique, unifiant des événements disparates et sans lien apparent, tant dans l'objectivité de l'expérience que dans la conscience. J'insiste sur le caractère historique du phénomène. Je ne conçois la classe ni comme une "structure" ni même comme une "catégorie", mais comme quelque chose qui se passe en fait — et qui, on peut le montrer, s'est passé — dans les rapports humains. De plus, la notion de classe implique celle de rapport historique. Comme tout autre rapport, c'est un phénomène dyna-

83. *Ibid.*, p. 19-20.

84. Bolmain, « Sur le concept de conscience de classe dans *La formation de la classe ouvrière anglaise*, et au-delà », p. 16.

85. *Ibid.*

86. Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, p. 273 et *subs.*

mique qui échappe à l'analyse dès lors qu'on tente de le figer à un moment particulier pour en dégager les composantes. La grille sociologique la plus fine ne saurait mettre en évidence un pur modèle de classe, pas plus qu'un pur modèle de déférence ou d'amour. Ce rapport doit toujours s'incarner dans des hommes et un contexte réels. En outre, nous ne pouvons avoir deux classes distinctes, ayant chacune une existence indépendante, que l'on met ensuite en rapport l'une avec l'autre. L'amour n'est pas concevable sans amants, ni la déférence sans squires et paysans. On peut parler de classe lorsque des hommes, à la suite d'expériences communes (qu'ils partagent ou qui appartiennent à leur héritage), perçoivent et articulent leurs intérêts en commun et par opposition à d'autres hommes dont les intérêts diffèrent des leurs (et en général s'y opposent). L'expérience de classe est en grande partie déterminée par les rapports de production dans lesquels la naissance ou les circonstances ont placé les hommes. La conscience de classe est la manière dont ces expériences se traduisent en termes culturels et s'incarnent dans des traditions, des systèmes de valeurs, des idées et des formes institutionnelles. Au contraire de l'expérience de classe, la conscience de classe ne se présente pas comme déterminée. On peut certes discerner une certaine logique dans les réactions de groupes d'hommes aux métiers similaires face à des expériences similaires, mais nous ne pouvons pas formuler de loi. La conscience de classe naît de la même façon en des lieux et à des époques différentes, mais jamais tout à fait de la même façon⁸⁷.

En somme, la classe apparaît « au croisement de la détermination et de l'activité autonome⁸⁸ ». Il est donc impossible, réitère Thompson, de mettre la classe d'un côté et la conscience de classe de l'autre. Les deux doivent obligatoirement être saisies ensemble: « l'expérience de la détermination et la prise en charge consciente de cette détermination⁸⁹ ». Phénomène historique, la classe ne peut pas se réduire à des données statistiques sur la production ou la consommation. Si nous arrêtons l'histoire à un moment donné, il n'y a d'ailleurs plus de classes sociales, mais bien plutôt une multitude d'individus vivant une multitude d'expériences. En revanche, conclut Thompson, si « nous observons ces individus sur une période appropriée de changement social, nous pouvons distinguer des constantes dans leurs relations, leurs idées et leurs institutions. La classe se définit par des hommes vivant leur propre histoire. Telle est en définitive sa seule définition⁹⁰ ». Thompson rompt non seulement avec l'économiscisme, mais il rompt avec toutes les formes de déterminismes qui dépouillent (complètement ou en partie) les femmes et les hommes de leur capacité d'agir. La « classe ouvrière n'est pas apparue comme le soleil à un moment donné, écrit-il, elle a été partie prenante de sa propre formation⁹¹ ». À l'instar de Maurice Merleau-

87. *Ibid.*, p. 14-15.

88. *Ibid.*, p. 206.

89. *Ibid.*

90. *Ibid.*, p. 17.

91. *Ibid.*, p. 14.

Ponty, il affirme en outre que la formation de la classe ouvrière relève autant de « l'histoire politique et culturelle que de l'histoire économique⁹² ». Il est selon lui impossible d'expliquer la formation de la classe ouvrière par le développement des forces productives, comme l'ont souvent fait les théoriciens marxistes: « [L]e contexte politique, tout autant que la machine à vapeur, eut une influence décisive sur la formation de la conscience et des institutions de la classe ouvrière⁹³. » À l'instar, là encore, de Merleau-Ponty, il rejette catégoriquement l'idée hégélo-marxiste qui veut que la succession des doctrines ou des pensées soit simplement le reflet de la succession des sociétés. Thompson dénonce en fait vertement les philosophes marxistes qui proclament sans preuve ni vérification l'existence d'une « correspondance automatique⁹⁴ » entre la dynamique de la croissance économique et celle de la vie sociale et culturelle. Ces philosophes, déplore Thompson, sous-estiment radicalement la « continuité des traditions politiques et culturelles⁹⁵ » à travers l'histoire, en plus de sous-estimer l'importance que ces traditions ont pour les femmes et les hommes qui composent *réellement* les classes populaires. L'historien anglais invite par ailleurs les philosophes à faire preuve de modestie. La « conscience à toute épreuve de l'ère atomique⁹⁶ » éprouve beaucoup de difficulté à s'émouvoir du sort des femmes et des hommes du passé. Mais notre histoire est celle des vaincus, c'est-à-dire l'histoire de femmes et des hommes que la révolution industrielle a finalement écrasés. Nous comptons nous-mêmes « au nombre des perdants⁹⁷ ».

Conclusion

Selon Merleau-Ponty, Lukács aurait « réalisé le programme de Marx⁹⁸ » dans son ouvrage *Histoire et conscience de classe* (1923). Cet ouvrage « allègre et vigoureux⁹⁹ » aurait en fait redonné au marxisme sa vitalité. À la différence de Marx lui-même, son auteur serait parvenu à incorporer la « subjectivité à l'histoire sans en faire un épiphénomène¹⁰⁰ ». Thompson a-t-il lui aussi trouvé (ou retrouvé) chez Lukács l'idée phénoménologique ou quasi-phénoménologique qu'il se faisait de la conscience de classe, comme le soupçonnent certains commentateurs? Peut-être; peut-être pas. On devine toutefois aisément ce que Thompson aurait répondu au philosophe hongrois, qui laissait ouvertement entendre que les ouvriers étaient incapables

92. *Ibid.*, p. 250.

93. *Ibid.*, p. 253.

94. Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 2000 [1955], p. 247.

95. *Ibid.*, p. 248.

96. Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, p. 421.

97. *Ibid.*, p. 1100.

98. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 79.

99. *Ibid.*, p. 84.

100. *Ibid.*, p. 61.

de prendre conscience de leurs véritables intérêts de classes, des intérêts que Lukács, *lui*, connaîtrait comme par enchantement¹⁰¹. Même si l'on supposait, sans l'admettre, que leurs idées trouvent bel et bien leurs origines chez Lukács, Merleau-Ponty et Thompson ont emprunté des trajectoires intellectuelles complètement différentes. C'est du reste Merleau-Ponty que Thompson cite avec approbation dans *Misère de la théorie*, et non pas Lukács. Quoi qu'il en soit, le phénoménologue français et l'historien anglais se faisaient essentiellement la même idée des classes sociales et de la conscience de classe. Opposés au déterminisme et à l'économiscisme, ils partageaient la même fascination pour le *monde vécu* des femmes et des hommes dans l'histoire. Ils partageaient également les appréhensions de Husserl envers les *sciences positives*, ou plutôt, envers le prestige dont ces sciences étaient auréolées. Husserl ne comprenait peut-être pas l'histoire humaine, mais il avait très bien compris que de « simples sciences de fait forment une simple humanité de fait¹⁰² ». Les sciences positives produisent d'extraordinaires résultats techniques, mais elles excluent les « questions qui portent sur le sens ou sur l'absence de sens de toute cette existence humaine¹⁰³ ». Pour E. P. Thompson, ce *scienticisme* a non seulement miné l'œuvre de Marx, mais il a puissamment contribué, au xx^e siècle, à la « déshistoricisation des processus, la réduction de la classe, de l'idéologie, des formations sociales et d'à peu près tout le reste à un système de catégories statistiques¹⁰⁴ ». Les démonstrations mathématiques des économistes sont rigoureuses, il est impossible de mettre en doute leur exactitude — l'économie capitaliste est toujours plus performante, tous les indicateurs le prouvent. Comme l'observe toutefois Thompson, le développement quantitatif de l'économie peut très bien s'accompagner d'une « détérioration qualitative du mode de vie des gens, des relations traditionnelles et d'une accentuation de la répression. Les gens peuvent fort bien consommer davantage et, dans le même temps, se trouver moins heureux et moins libres¹⁰⁵ ».

101. « On ne doit donc jamais ignorer la distance qui sépare le niveau de conscience même des ouvriers les plus révolutionnaires, de la vraie conscience de classe du prolétariat » (Georg Lukács, 1960 [1922], *Histoire et conscience de classe*, Paris, Éditions de Minuit, p. 106).

102. Husserl, *La crise des sciences européennes et la philosophie transcendantale*, p. 10.

103. *Ibid.*

104. Thompson, *Misère de la théorie*, p. 208.

105. Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, p. 271.