

## Laval théologique et philosophique



CANTIN, Serge, *Le philosophe et le déni du politique: Marx, Henry, Platon*

André Mineau

---

Volume 49, numéro 3, octobre 1993

La philosophie française contemporaine

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400809ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400809ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

---

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

---

Citer ce compte rendu

Mineau, A. (1993). Compte rendu de [CANTIN, Serge, *Le philosophe et le déni du politique: Marx, Henry, Platon*]. *Laval théologique et philosophique*, 49(3), 587–589. <https://doi.org/10.7202/400809ar>

---

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1993

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

---

**é**rudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

à la société civile mais qui, en tant que *Sittlichkeit*, ne lui est pas extérieur (p. 87-88, 108).

Ce point est crucial et m'inspire une dernière remarque critique. Du point de vue de la théorisation du libéralisme politique, ce troisième chapitre sur Hegel est sans doute le plus important. C'est dire l'intérêt du hégélianisme pour une telle théorisation. En la matière toutefois, il faut voir que toute entreprise sérieuse de réactualisation de la pensée hégélienne est appelée à affronter l'écueil de la « dialectique ». On le constate ici même où l'A. parle pour commencer de « synthèse dialectique » des contradictions politiques (p. 86-88, 97-98) et pour finir de simple « compromis », d'« équilibre », de « compensation » (p. 110, 111, 115). Il annonce en effet que la contradiction entre subjectivité individuelle et universalité politique — contradiction demeurée irrésolue de Platon à Kant en passant par Hobbes, Spinoza, etc. — trouve sa solution chez Hegel grâce au traitement dialectique. Cela posé, il croit le démontrer en parlant ensuite du « compromis avec la notion libérale d'individus originellement porteurs de droits » auquel en arrive l'État hégélien (p. 110), de l'« équilibre parfait entre droits et devoirs » obtenu dans la *Sittlichkeit* (p. 111), ou de la « compensation à l'éclatement et aux déchirures de la société civile » qu'offre le monarchisme hégélien (p. 115). Le hic est que si la méthode libérale fait évidemment bon ménage avec le « compromis », l'« équilibre », la « compensation » et autres choses de ce genre, la « méthode dialectique » s'en accommode sans doute moins bien, sauf à la réduire au *subjektives Schauensystem* (système de bascule subjectif) que dénonçait Hegel dans l'*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* par exemple (éd. de 1827-1830, § 81). Cette dialectique diluée n'atteint pas à la véritable synthèse, mais à l'oscillation entre les déterminations « abstraitement » contraires, au « compromis » justement, qui ne résout pas la contradiction, mais la fixe plutôt dans son insolubilité. On pointe là du doigt une question nodale, voire une pierre d'achoppement pour la justification des recours hégéliens d'aujourd'hui, que ce soit celui de Cristi ou celui

d'autres comme C. Taylor (*Hegel*, 1975), S.B. Smith (*Hegel's Critique of Liberalism*, 1989), J.-C. Pinson (*Hegel, le droit et le libéralisme*, 1989), etc.

Il n'en reste pas moins que l'opuscule de Cristi fait un bout de chemin précieux vers l'intelligence du libéralisme politique et vers la saisie de ce qu'on peut accueillir de l'héritage hégélien sous ce rapport. Sans compter qu'il contribue à dissiper l'image d'un Carl Schmitt simple propagandiste totalitaire.

Richard GERVAIS

Serge CANTIN, **Le philosophe et le déni du politique : Marx, Henry, Platon**. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1992, XVIII et 301 pages.

Dans cet ouvrage bien fait et de lecture agréable, l'auteur essaie de montrer en substance que la pensée de Marx est le lieu d'un effort soutenu visant à biffer la donnée politique de l'existence humaine, que le déni du politique a constitué, sous une forme ou sous une autre, la grande tentation de la philosophie occidentale depuis *La République* de Platon, et qu'un tel déni doit être mis en rapport avec les excès totalitaires auxquels le marxisme a donné lieu. C'est avec beaucoup de clarté d'ailleurs que l'auteur pose, dans l'introduction, les termes de sa problématique. Il nous présente une philosophie occidentale travaillée de son refus de l'espace politique, cherchant soit à s'abstraire de l'action, soit à s'y perdre (p. 8), sur un parcours s'étendant de la Cité platonicienne aux mythes contemporains de la révolution, aux errements politiques de Sartre et de Heidegger (p. 4). Et devant la menace qui pèse sur la crédibilité humaine des philosophes, il nous rappelle la figure de Socrate (p. 9), à l'aise sur l'agora, en quête de la vérité dans le dialogue des opinions plurielles. C'est donc sur cette toile de fond que l'auteur développe son analyse de la pensée marxienne, en se faisant le critique des tentatives herméneutiques de Michel Henry, et en mettant régulièrement à contribution les thèses d'Hannah Arendt.

Dans la première partie de l'ouvrage, l'auteur, tout en reconnaissant l'impossibilité d'une connaissance purement objective de la pensée marxienne (p. 62), entreprend de restaurer autant que possible le texte de Marx, par rapport à la « répétition » henryenne. Celle-ci, note l'auteur, tire sa valeur de « [...] l'irrévocabilité de la preuve que, en vertu de son radicalisme philosophique même, elle administre du caractère foncièrement antipolitique de la pensée de Marx » (p. 27), ainsi que du fait d'avoir mis en lumière, chez Marx, « [...] la présupposition radicale d'une philosophie du développement individuel » (cité d'Henry, p. 49). Pour le reste, c'est contre Henry (et à bon droit, me semble-t-il) que l'auteur propose ses propres interprétations. Il s'efforce en particulier de récuser l'idée pas très originale reprise par Henry, à l'effet qu'il y aurait incompatibilité radicale entre la philosophie de Marx et le marxisme. Car si l'on ne doit pas « [...] procéder sauvagement à l'amalgame et à la superposition de la pensée de Marx et du marxisme totalitaire [...] » (p. 60), on doit par contre éviter les absolutions trop faciles « [...] au nom de l'innocence du savoir philosophique ou scientifique » (p. 29). On obtient ainsi une voie médiane dans laquelle il est possible d'établir un rapport entre les excès totalitaires et la conception naturaliste de Marx, lieu de convergence de l'individu et du social (p. 75 et suiv.).

C'est de cette convergence dont il sera question dans la deuxième partie de l'ouvrage. L'auteur y analyse les mécanismes de la réduction du politique au social dans une pensée marxienne hostile aux médiations, et qui assimile « [...] la séparation du politique et du social à un état pathologique, à une aliénation de l'homme [...] » (p. 122). Ce qui se construit chez Marx, c'est la problématique d'une socialisation intégrale des individus, qui trouverait son origine dès la *Critique de la philosophie de l'État de Hegel*, pour franchir un tournant décisif avec *L'idéologie allemande* (p. 119-120). Cette lecture du texte marxien amène l'auteur à réfuter encore une fois Michel Henry qui cherche à y voir une « prétendue dichotomie de l'individuel et du social » (p. 149). Le dernier chapitre de cette partie (p. 157-173) porte prin-

cipalement sur l'idée que Marx se fait de la démocratie en tant que « réalité essentiellement sociale », et non pas politique (p. 162).

Dans la dernière partie, on retrouve des considérations sur l'aliénation, la perte du monde et les avatars du sens commun. Si Socrate cherche la vérité dans un rapport au sens commun qu'il ne convient pas d'interrompre, « [...] Platon va soustraire la philosophie au débat public, à la "fange" des opinions [...] » (p. 251), pour concentrer la valeur dans l'épistémè exclusivement. La pensée marxienne, quant à elle, récuse la contemplation au profit d'une *praxis* qui fait la vérité. Mais dans la mesure où elle désire la « socialisation intégrale du monde et de l'homme » (p. 224), elle ouvre la voie à ce monde totalitaire décrit par Orwell, dans lequel se joue à plein la destruction du sens commun et de l'espace public (p. 224-242). Voilà la perspective d'ensemble dans laquelle « [...] il convient d'envisager la conception marxienne du rôle ou de la mission historique du prolétariat : c'est-à-dire en tant qu'imposition arbitraire et violente de l'épistémè à la doxa [...] avec pour conséquence inévitable la condamnation de la diversité irréductible des opinions au nom d'un savoir dont les prolétaires n'ont évidemment pas la formule » (p. 267). Qu'il s'agisse de l'« ultime transcendance de Platon » ou de l'« immanence radicale de Marx », écrit l'auteur dans sa conclusion (p. 283), il y a lieu de se demander si l'on ne risque pas de détruire l'humain, à poursuivre un sens qui l'exclut.

Concernant le travail de l'auteur dans son ensemble, deux critiques me viennent spontanément à l'esprit. La première a trait à l'omniprésence de Michel Henry, que l'on hisse dans le titre même au niveau de Marx et de Platon, et la justification apportée par l'auteur (p. 14-15) ne me semble pas totalement convaincante. Au lieu de traîner Henry sur toute la longueur du texte pour le réfuter constamment, il aurait peut-être été plus utile de résumer sa contribution, pour faire intervenir ensuite des commentateurs plus habiles. D'ailleurs, s'il est un commentateur absent dont la présence aurait été pleinement justifiée, eu égard à la relation

entre la pensée de Marx et le marxisme totalitaire, c'est bien Lénine. Cela m'amène à ma seconde critique, qui porte sur le traitement trop limité qui est accordé à la question du totalitarisme. L'auteur en retient la définition (discutable) d'Hannah Arendt (p. 224), pour dire que le naturalisme de Marx préfigure le monde totalitaire d'Océania en tant qu'agrégat d'« individus vivants » privés de sens commun. En cela, il a raison, et il montre contre Henry qu'il y a bel et bien compatibilité entre pensée marxienne et totalitarisme. Mais il y a plus qu'une simple question de compatibilité, dans laquelle un commentateur tel Michel Henry pourrait ne voir qu'une construction abstraite de l'esprit, insuffisante pour rendre compte d'une expérience historique soumise par ailleurs à diverses déterminations. À partir du moment où l'on pose la question du lien entre la pensée de Marx et le marxisme totalitaire (p. 2), lequel ne se situe pas précisément dans le ciel des Idées platoniciennes, on se retrouve alors, qu'on le veuille ou non, sur le terrain de l'histoire réelle. Et on ne peut vraiment réfuter Michel Henry qu'en montrant qu'il y a bel et bien un lien entre la pensée de Marx et une *praxis* historiquement située, et que la compatibilité postulée, loin de n'être qu'un pur jeu de l'esprit jonglant avec les possibles, est empiriquement vérifiée et validée dans l'historicité même du marxisme totalitaire.

Ces critiques, formulées pour le bénéfice de la discussion, jaillissent en fait de la richesse même de l'ouvrage, et ne sauraient en rien ternir l'excellence. Il s'agit d'un livre remarquable, dans lequel se développe une analyse particulièrement fine, complète et profonde, de la pensée de Marx. Un livre qu'on ne pourra pas contourner.

André MINEAU  
Université du Québec à Rimouski

Geneviève RODIS-LEWIS, **Regards sur l'art.**

Préface de Jean-Robert Armogate. Coll. « Bibliothèque des Archives de philosophie », Nouvelle série, n° 56. Paris, Beauchesne, 1993.

Ce recueil, qui couronne la carrière prestigieuse de Geneviève Rodis-Lewis et qui, à ce titre, comporte une *tabula congratularia* et une bibliographie de ses œuvres, réunit les études que cette grande spécialiste de la philosophie de Descartes et du XVIII<sup>e</sup> siècle français a consacrées à l'esthétique au cours des années 1954-1993.

On y retrouve une conférence tout à fait remarquable (« Philosophie de la peinture moderne », 1960), deux préfaces (« Sur les arts premiers d'Afrique noire » et « L'idole », catalogue 1991 à « La Reine Margot »), plusieurs études historiques, une participation au colloque d'Avignon de juillet 1988 (« Les Madeleine de Georges de La Tour ») et surtout trois écrits majeurs : « Platon, les Muses et le Beau » (1983), « Descartes et Poussin » (1954) et « Musique et passions au XVIII<sup>e</sup> siècle. Monteverdi et Descartes » (1971).

Geneviève Rodis-Lewis insiste sur la tension qui habite la philosophie de Platon dès qu'on tente de préciser le rôle qu'y jouent les Muses. D'une part, Platon chasse de la cité les poètes Homère et Hésiode. Le Socrate de l'*Apollogie* n'a lui-même que du mépris pour les poètes, auteurs de tragédies, faiseurs de dithyrambes et autres qui, agissant sous l'effet de l'inspiration et de l'enthousiasme, « ne savent pas ce qu'ils disent ». Geneviève Rodis-Lewis souligne aussi « l'absence de Muses pour inspirer les arts plastiques, architecture, sculpture, peinture » (p. 20). Mais d'autre part, Platon constate que, si les hommes sont en général peu touchés par l'idéal de la Justice ou de la Sagesse, tous « éprouvent la splendeur de la Beauté ». Aussi, dans le *Banquet* et le *Phèdre*, l'ascension vers le Bien passe-t-elle par la Beauté. De plus, selon *Les Lois*, la première éducation « est l'œuvre des Muses et d'Apolon ». Dans le *Phèdre*, les Muses sont nommées à tour de rôle : Mnémosinè (mère des Muses),