

Rapport de Soutenance

Implication et connaissance. Discussion sur la contradiction entre deux logiques ; pour une autre éducation et une autre histoire des rapports Nord-Sud

Elisabeth MARX

Procès-verbal de soutenance de thèse

Président du Jury : Pr. René Barbier (Université Paris 8)

Membres du Jury : Pr. René Lourau (rapporteur ; Université Paris 8), Pr. Michel Hulin (Université Paris-Sorbonne), Pr. Patrick Boumard (Rennes II)

Madame Elisabeth Marx a présenté ce jour, vendredi 8 avril 1994, une thèse de doctorat en Sciences de l'éducation intitulée "Implication et connaissance. Discussion sur la contradiction entre deux logiques ; pour une autre éducation et une autre histoire des rapports Nord-Sud".

Le document présenté se compose d'un volume de 309 pages (dont 12 pages de bibliographie), agrémenté de quelques dessins de l'auteur. La thèse a été dirigée par Monsieur le Professeur René Lourau (Université de Paris 8).

La thèse de doctorat de Sciences de l'éducation de Madame Elisabeth Marx a obtenu, après délibération, la mention "très honorable à l'unanimité".

Pour le Professeur Michel Hulin le travail de Mme Elisabeth Marx se présente avant tout comme une mise en parallèle de deux types de savoir et d'expérience : l'un fondé sur "le postulat" de l'homme avec l'univers, l'autre sur le "postulat" de la participation de l'homme à l'univers. Le premier est identifié à un type de rationalité dominant en Occident depuis les Grecs et culminant, selon la candidate, avec la logique

hégélienne et ses applications dans l'interprétation des divers univers religieux et du sens général de l'Histoire. Quant à l'autre mode de pensée, il prévaudrait depuis toujours en Orient mais tendrait à émerger aujourd'hui dans le monde occidental lui-même à travers certaines disciplines de pointe (théories de l'implication en sociologie ou en sciences de l'éducation ; théories des catastrophes en physique et astrophysique, etc..).

Selon Le Professeur M. Hulin, l'originalité la plus visible de ce travail réside dans les grandes libertés qu'il prend avec les procédés de démonstration et d'exposition "linéaire", classiques dans nos disciplines, et particulièrement avec les conventions du genre visé. L'exposé prend ici une allure rhapsodique, mêlant allégrement réflexions sur les notes de lecture, documents autobiographiques, procès fictif de Hegel, etc.

Le Professeur Hulin constate bien que l'image de tels procédés est délibéré et vise à illustrer ce qui peut signifier concrètement la notion d'une implication active du chercheur en sciences humaines dans sa recherche. Néanmoins il remarque que l'effet produit est parfois déconcertant pour qui a grandi dans la tradition universitaire classique. Mais il conclut en soulignant, au total, que la richesse de la documentation utilisée, jointe à la finesse générale de l'écriture et à l'extrême acuité des nombreuses remarques disséminées au fil des pages, assure à cette thèse une qualité tout-à-fait satisfaisante.

Pour le Professeur Patrick Boumard, la candidate a été conduite, dans sa découverte de la pensée de Hegel, à lire des textes peu connus du philosophe et à les approcher sous un jour extrêmement original.

Pour Le Professeur P. Boumard, le mode de présentation lui-même, sous forme de mise en accusation de Hegel devant un tribunal de philosophes et d'universitaires contemporains, est très séduisant et manifeste une véritable attitude de chercheur

autonome produisant une problématique et utilisant de manière personnelle les ressources de la littérature.

Toutefois, à son avis, l'autodidaxie génère quelques difficultés auxquelles n'échappe guère Madame Elisabeth Marx : le débat entre une vision extrêmement partielle de la philosophie de Hegel et la vision des sagesse orientales semble friser, parfois, la caricature.

Par ailleurs, il s'agit plus d'une méditation d'ordre philosophique que d'un travail portant sur une problématique spécifique aux sciences de l'éducation, malgré la présence dans l'ensemble du texte d'une préoccupation éducative au plan personnel.

Malgré tout on retire, de ce travail, une impression d'une forte et originale démarche de recherche en sciences humaines.

Le Professeur René Lourau, en tant que rapporteur de la thèse, souligne que la candidate se propose d'examiner les conditions de possibilité de la théorie de l'implication dans le cadre de la logique héritée, ou plus exactement dans celui de la logique dialectique : cette dernière semble a priori mieux armée que la logique binaire, non-contradictoire, pour servir de support à l'analyse institutionnelle.

L'hypothèse de ce travail est que la logique de la pensée orientale est plus apte que la nôtre à intégrer l'idée d'une implication sujet/objet. La question qui se pose alors est de savoir pourquoi l'Occident rejette, voire ignore, une démarche cognitive dont les productions intellectuelles, souvent antérieures ou contemporaines de la floraison occidentale, n'ont interrogé qu'une faible partie de l'intelligentsia sous nos climats.

Hegel, par son effort dialectique et par son intense curiosité pour l'Orient, sert de "test" à Elisabeth Marx. Sous une forme volontairement dramatisée qui échappe parfois au discours scientifique institué, elle se livre à un "procès" en règle de Hegel.

L'intérêt de ce travail pour le Pr. R. Lourau, n'est pas qu'épistémologique. Il concerne aussi, et directement, le

problème de l'éducation. Selon Mme Elisabeth Marx, la logique occidentale induit dans l'enseignement en particulier et dans la formation en général, non seulement une vision inexacte (incomplète) du patrimoine intellectuel de l'humanité, mais également une posture limitée et déformée face à la vie et à la science.

Tout compte fait, pour le rapporteur de la thèse, l'audace et l'originalité de cette recherche, malgré ses insuffisances qui tiennent à son ambition et à la difficulté du sujet, en font une contribution rare au paradigme de l'analyse institutionnelle.

Le président du jury, Le Professeur René Barbier, remercie Madame Elisabeth Marx pour la stimulation intellectuelle que propose son travail. Sa réflexion lui apparaît comme absolument nécessaire et essentielle dans la recherche contemporaine en Sciences de l'éducation.

Trois points lui semblent déterminants pour l'appréciation de ce travail de recherche.

- La question de l'enjeu risqué d'un travail universitaire
- Les limites inéluctables de toute implication
- La non-pertinence de la position de Hegel par rapport à l'Orient

1. La question de l'enjeu risqué d'un travail universitaire.

La thèse d'Elisabeth Marx pose d'emblée la question de l'enjeu d'une recherche destinée à être validée par un jury universitaire au terme d'un cursus de doctorat nouveau régime. Cet enjeu présente des risques que l'auteur n'a pas éludés. Au contraire, Elisabeth Marx a maximalisé les risques, à la limite d'une transgression, en présentant le résultat d'une recherche qui bouleverse la structure académique tant sur le fond que sur la forme.

- Le premier risque consiste à prendre comme objet de recherche en sciences de l'éducation un objet avant tout philosophique. D'emblée l'auteur se situe dans un champ disciplinaire, la philosophie comparée de l'éducation,

dont l'importance est nettement sous-évaluée dans la cité savante en sciences de l'éducation, malgré quelques déclarations de principe. Il est vrai que le travail d'Elisabeth Marx peut s'inscrire, sans doute aussi, dans le champ épistémologique de la sociologie de la connaissance. Néanmoins l'orientation proprement philosophique, que l'on peut voir dans sa thèse, accentue encore sa distanciation par rapport aux objets considérés comme "sérieux" par les sciences de l'éducation, en particulier dans le fait qu'il s'agit bien de laisser entrevoir qu'ailleurs, dans les cultures "autres" et orientales, une logique philosophique est en oeuvre, quoi qu'en disent les détracteurs occidentaux depuis, justement, l'anathème hégélien.

- Le deuxième risque résulte du fait que l'auteur s'attaque à une figure quasi mythique de la philosophie occidentale : F. Hegel, le père de la dialectique marxiste pour nombre d'Occidentaux. Elle va voir dans les textes de Hegel se rapportant à la pensée orientale alors qu'elle n'est, en aucune manière, une spécialiste du philosophe, ni même, elle-même, une philosophe de formation. On imagine le scandale d'une telle outrecuidance dans les milieux institués de l'université. Elisabeth Marx prend là le risque d'être "épluchée" dans le détail de l'exégèse philosophique, pour trouver la faille qui invaliderait, ipso facto, le sérieux du travail en le taxant alors d'un dilettantisme inapproprié à la soutenance d'un doctorat. Il n'est pas certain que d'aucun ne voudrait pas simplement oublier les propos du philosophe dialecticien, relatif à la représentation à connotation proprement raciste qu'il avait des autres, les chinois, les indiens, les africains etc. Les temps ont changé, bien que le racisme soit demeuré. Dans les milieux intellectuels, il n'est plus de bon ton d'afficher son intolérance à partir de fondements racistes, malgré l'histoire révisionniste qui cligne de l'oeil en cette fin du vingtième siècle. Personne n'oublie de traquer Heidegger ou Mircea Eliade, dont les philosophies respectives sont à contre-courant d'un idéalisme

rationnel, pour leur position ou leur attitude à l'égard du national-socialisme, plus ou moins éphémères et dépendantes des circonstances historiques. Sans doute à juste raison d'ailleurs, à condition qu'on sache regarder également les dires et les démonstrations douteuses d'un philosophe comme Hegel qui reste le parangon de la pensée occidentale. Elisabeth Marx prend donc des risques à soulever ce lièvre de la pensée construite en sciences de l'éducation. A la connaissance du président du jury, dans les années récentes, seule la thèse de doctorat d'Etat d'un collègue de sciences de l'éducation, Michel Juffé, en 1980, avait posé le problème explicitement. Plus largement en philosophie, Jean-Pol Droit, cité par Elisabeth Marx, a plus récemment obligé les spécialistes de la raison philosophique, à réinterroger les causes de l' "oubli de l'Inde" dans la pensée occidentale.

- Le troisième risque dérive de l'objet même de la recherche : ne faut-il pas être une véritable "orientaliste", une spécialiste de l'histoire et de la philosophie des religions orientales parlant sanscrit, pour oser travailler la question du bien-fondé des thèses hégéliennes sur la vision du monde de l'Orient ? Faut-il, comme Mircea Eliade, avoir séjourné en Inde pour faire un travail comparatif Orient/Occident ? Toute approche non érudite ne risque-t-elle pas de tomber dans le piège, là encore, d'une remise en cause en terme de dilettantisme ?
- Le quatrième risque apparaît à la lecture de la thèse. Il résulte de sa forme qui se veut évidemment transgressive. Elisabeth Marx nous présente une écriture fortement impliquée, ce que les ethnologues, dans le meilleur des cas, acceptent de livrer dans leur "hors-texte", leur carnet de route. Chez Elisabeth Marx, le "journal d'errance", comme elle le nomme, se trouve entrelacé avec des réflexions plus institutionnelles et académiques. Nous sommes alors surpris par une phrase, une expression, qui reflète le caractère commun de la recherche au quotidien

et qui ne s'embarrasse pas des fioritures du langage.

- Le cinquième risque est directement issu de la forme de la thèse, centrée sur une option dramaturgique. Elisabeth Marx nous propose un procès dont les protagonistes sont les figures intellectuelles en cause, figures d'hier et d'aujourd'hui. Nous y retrouvons ainsi Herder ou Hegel, évidemment, mais également, Alexandra David Neel, François Chatelet, Cornelius Castoriadis, Jean Servier, Michel Hulin, René Lourau etc. Le propos est amusant et stimulant car les dires sont extraits des oeuvres majeures des auteurs en question. Mais inutile d'insister pour affirmer qu'Elisabeth Marx a pris là un risque évident à l'égard de la cité savante, peu portée, en principe, à accepter une forme d'expression plus littéraire et humoristique. Le risque majeur ici est de "dévaloriser" une réflexion réelle où Elisabeth Marx se confronte à un philosophe et donc de s'exposer devant tous, par le biais d'une forme dont le caractère ludique et enfantin affaiblit le fond.
- Enfin le sixième risque consiste à parler sur le fond des choses, en critiquant Hegel, à partir d'un fondement qui ne saurait être purement et simplement de l'ordre de l'intellect. Elisabeth Marx s'expose à ce qu'on lui demande au nom de quoi elle parle, et surtout à partir de quelle expérience de connaissance, de quel "chemin de connaissance" ? Lorsque Ludwig Wittgenstein accepte de se taire, après la publication de son *Tractatus logico-philosophicus*, il le fait à partir de sa réflexion de philosophe. Lorsque Sri Aurobindo Ghose écrit et parle, il s'agit d'exprimer une vision pénétrante accomplie durant son séjour en prison, en Afrique du Sud. Lorsque Jiddu Krishnamurti improvise dans ses conférences, la parole lui vient très directement d'un fond ontologique résultant d'une illumination vécue dans les années 1920, sous un arbre, comme le Bouddha. Mais d'où vient la rage de dire toutes ses critiques à l'encontre de la pensée

hégélienne chez Elisabeth Marx ?

2. Les limites de l'implication d'un chercheur

- L'écriture et l'exposition du "moi"

C'est la première limite que le Pr. René Barbier voit à la thèse, en fonction de la forme acceptée par l'auteur. Il lui semble qu'il y a une certaine contradiction entre l'exposition du "moi" dans l'écriture et la position philosophique fondamentale que défend l'auteur, dans la lignée de la vision orientale du monde. N'y aurait-il pas, dans cette attitude, dans cet acharnement à dire son appartenance à la marginalité et au "peuple", et à proclamer son authenticité, une certaine manifestation d'une "névrose de classe" comme le théorise le sociologue Vincent de Gaulejac ? Certes cela éclaire la complexité de l'implication quotidienne d'un chercheur, mais n'aurait-il pas fallu alors en faire quelque chose, c'est-à-dire théoriser, et pas seulement décrire, ces dimensions affectives de toute recherche ?

Par ailleurs, la forme "procès" qui se veut malgré tout une démonstration académique "contrôlable", donc limitée quant à l'invention narrative, aboutit parfois à une sorte de "placage" de bouts de pensée d'auteur très différents, pensées extraites un peu arbitrairement du contexte de leur oeuvre respective, pour les besoins de la construction du dialogue. Le résultat obtenu ne nous permet pas d'entrer dans la dynamique de la discussion problématique comme c'est le cas, par exemple, pour la reconstruction dramatique de la "controverse de Valladolid", prix Italia 1992, avec Jean-Pierre Marielle, Jean-Louis Trintignant et Jean Carmet, à partir d'un scénario de Jean-Claude Carrère et une réalisation de Jean-Daniel Vernaeghe, et reflétant la célèbre controverse de 1550 dans la capitale de l'Espagne, à Valladolid, qui posait gravement le problème de savoir si les indiens avaient une âme avec pour participants le chanoine philosophe Sepulveda et le fameux dominicain Las Casas, protecteur des indiens, le tout devant le légat du pape, un représentant de Charles Quint et toute une assemblée ?

- Le sens de l'éducation apparaît plus en creux qu'en clair dans la démonstration

Du fait de la forme adoptée, Elisabeth Marx semble avoir eu des difficultés pour rassembler ses idées et les articuler en vue d'une présentation rigoureuse du sens de l'éducation tel qu'elle l'entend. Malgré la présence d'un double dans la discussion du procès, Maître Eli, l'auteur ne présente pas toujours une démonstration logique suffisamment claire pour asseoir son point de vue. Là où nous pouvions attendre une démonstration logique, nous trouvons parfois une parole de conviction dont on sent la relativité culturelle (par exemple le chapitre "la violence dans le réel").

- Une autre critique à Elisabeth Marx peut s'exprimer dans le fait de n'avoir pas discuté le nécessaire arbitraire culturel des auteurs choisis dans la mise en scène de la polémique, et notamment des auteurs orientaux. Pourquoi, en particulier, avoir choisi principalement Alexandra David-Neel ? Pourquoi pas des auteurs comme Suzuki, Aurobindo, Krishnamurti, Nisargadatta ? Ou chez les occidentaux Arnaud Desjardins, Robert Linssen, Alan Watts, Catherine Despeux, sans parler de Mircea Eliade ou, dernièrement, de Fritjof Capra et de Francisco Varela, Evans Thompson et Eleanor Rosch ? Beaucoup de chercheurs occidentaux ont parlé en faveur d'une autre vision du monde, mais, il est vrai, dans d'autres champs de savoir qu'en Sciences de l'éducation. Ne fallait-il pas montrer la convergence d'un certain courant favorable à cette reconnaissance de l'Orient et, pour Elisabeth Marx, ne devait-elle pas, en même temps, se situer face aux dérives toujours possibles de ce courant en terme de "Nouvel Age" ?

- Enfin, dernière critique sur ce point, l'objet de recherche n'est pas toujours suffisamment mis en lumière. Nous avons parfois l'impression de "tourner autour du pot", par exemple dans la chapitre sur les "influences subtiles" (dans la question des sciences physiques, où est l' "autre" ?, p.235). Il semble qu'Elisabeth joue avec plusieurs objets de recherche qui interfèrent entre eux : l'invalidation de l'autre, l'implication en sciences humaines, la connaissance de soi et la non-dualité etc.,

3. La question de la non-pertinence de la pensée hégélienne par rapport à l'Orient

Elisabeth Marx a grandement défendu une thèse critique de la position hégélienne sur les autres cultures. Elle s'exprime avec une forte implication dont nous venons de voir le caractère à la fois inéluctable et les limites. Il me semble que sur cette question, et sans être un spécialiste de Hegel, nous puissions réfléchir sur deux points essentiels :

A - La discussion sur la classification des cultures par Hegel et, en particulier, de l'importance de la pensée grecque.

B - Les conséquences et les prolongements intellectuels de ce type de pensée chez nos contemporains.

A - La classification culturelle de Hegel et son intérêt pour la pensée grecque :

Elisabeth Marx nous montre qu'Hegel opère une classification pour le moins discutable.

Il parle d'abord des cultures exprimant la manifestation d'une "certitude sensible" liée à la nature.

Il classe d'emblée les esquimaux comme des peuples sauvages en proie à la mentalité magique, cette magie qui est "la forme la plus grossière, la plus simple de la religion" (p.105 de la thèse). Il y ajoute les Africains et les populations négroïdes en général qui ne peuvent se séparer de la nature et qui, de ce fait, ne peuvent accéder à une culture spirituelle supérieure. Le deuxième degré est incarné par les Mongols, tandis que les Chinois sont au sommet de cette première classification. Dans la marche dialectique de l'Esprit à travers l'Histoire, les Orientaux (Inde et Chine) constituent une autre classe : Il ne "savent pas que l'Esprit ou l'homme en tant que tel est en soi-même libre. Parce qu'ils ne le savent pas, ils ne le sont pas".(p. 111 de la thèse). Ce n'est que dans le christianisme que les hommes découvriront vraiment le sens de leur liberté. Le Judaïsme fait partie de l'Orient pour Hegel, comme le signale Michel Hulin (p. 127 de la thèse), mais il est vrai, d'une certaine façon, puisque les "monstrueuses beautés incultes de l'esprit oriental" enfantent "l'esprit servile du Judaïsme". La conscience percevant s'élabore avec le passage

de l'“innocence de la religion des fleurs” à la “culpabilité de la religion des animaux” en Inde. Puis en Egypte pour aboutir, enfin, à la “religion esthétique” en Grèce, moment de “la conscience de soi” qui s'achève dans “la religion révélée” dans l'Empire Germanique. Hegel n'hésite pas, dans les Principes de la philosophie du droit, à aborder l'Orient à partir de l'Etat, c'est-à-dire à partir du problème politique et non plus à partir de la religion. Ce faisant il relie les principes d'organisation sociale et politique à la dialectique des formes de conscience religieuse.

Dans l'évolution hégélienne des cultures, l'Extrême Orient (Chine et Inde) incarne l'aube de l'humanité. Chine et Inde représentent un Orient pétrifié qui n'arrive pas à se dégager de la nature, tandis que la Perse représente déjà un Orient vivant et historique lié au mouvement de l'Histoire.

Sans aller plus avant dans la description des positions hégéliennes fort bien analysées par Elisabeth Marx, on doit revenir maintenant sur un moment de cette classification dont le déroulement interne satisfait à la légitimité hégémonique de l'Occident chrétien sur tous les peuples du monde..

Il semble au président du jury, qu'il y a derrière le discours de Hegel la croyance en une “mentalité” relativement stable et nommable, qui permet de classer les cultures dans une évolution dialectique de la Raison dans l'Histoire.

On sait que cette représentation du culturel à été, plus tard, au moins au début de son oeuvre, un des chevaux de bataille de Lucien Lévy-Brühl. Le concept de “mentalité prélogique”, de “mentalité archaïque”, que Lévi-Strauss nommera la “pensée sauvage” pour, justement contester les thèses de Lucien Lévi-Brühl, va s'imposer pour une assez longue période et engendrer, en partie, une école historique : l'histoire des mentalités. Ce point de vue est largement battu en brèche par les historiens contemporains.

Dans une admirable démonstration intellectuelle, l'historien de l'université de Cambridge, Geoffrey e.r. Lloyd, spécialiste de l'histoire de la science dans l'Antiquité, compare les deux

civilisations grecque et chinoise, en particulier dans son récent ouvrage *“Pour en finir avec les mentalités”* (La découverte, 1993, p.163-204). Il montre qu’aussi bien en Chine, notamment des Royaumes combattants (Ve au IIIe siècle AJC), que dans la Grèce classique, de nombreux savants et philosophes existent, en interdépendance avec les situations politiques pluralistes de l’époque. Les philosophes chinois de l’époque se livrent à des recherches aussi diverses que celles de leurs homologues grecs, notamment sur l’éthique, la cosmologie, la philosophie de la nature, la médecine, l’astronomie et les mathématiques. On repère même chez les philosophes des Royaumes combattants et des Han des exemples d’une réflexion sur certaines questions que relèveraient aujourd’hui de l’épistémologie, telles que la fiabilité de la sensation ou le rôle de la raison ou de l’intellect. Les chinois n’hésitent pas à exprimer une attitude de scepticisme critique qui prend différentes formes à l’égard, notamment, des croyances populaires aux fantômes, démons et autres ogres ou de critiques des positions intellectuelles de leurs rivaux. Il semble bien que les démarches de l’enquête philosophique chinoise ou grecque suivent une logique parallèle, du moins dans leurs étapes primitives. En conclusion, Geoffrey Lloyd affirme qu’en Grèce le nouveau souci de justification des théories et des croyances se double, en général, à la même époque, d’un souci semblable dans l’expérience politique et judiciaire des citoyens grecs et en subit l’influence. D’un autre côté, ni le souci grec caractéristique des fondements et de la justification ultime, avec une volonté correspondante d’envisager l’innovation radicale, ni encore le caractère résolument polémique et agonistique correspondant à la pratique politique des cités grecques comme de la pensée spéculative, ne trouvent de proche équivalent en Chine. Mais l’auteur souligne que la volonté de rationalité grecque ne signifiait pas du tout l’abolition de l’irrationalité dans les pratiques de vie quotidienne. Par ailleurs, en Chine, la protoscience, certes moins polémique et moins entachée de logique formelle qu’en Grèce, mais peut-être plus dialectique et pragmatique,

cherche, elle aussi, à persuader, en particulier lorsque la cible dominante de la communication est le prince et que cette direction de la communication détermine des répercussions sur le style de présentation comme sur le contenu du présentable. Enfin, en Chine comme en Grèce, la tradition a toujours coexisté avec l'innovation, la justification rationnelle avec les pratiques religieuses.

Dans d'autres civilisations, et même si quelques critiques ont pu être formulées, Robin Horton a pu comparer efficacement la religion africaine traditionnelle et la science occidentale. Ainsi la science comme la tradition africaine visent l'une comme l'autre à expliquer, prédire et maîtriser et que toutes les deux, à cette fin, constituent un cadre théorique qui fait appel à des entités cachées.

B - Conséquences et prolongements de la pensée hégélienne par rapport à l'Orient chez nos contemporains :

- La première conséquence, complètement néfaste, a été de contribuer efficacement à l'élimination de la philosophie orientale dans le cursus des apprentis-philosophes du XXe siècle, comme l'a montré rigoureusement Roger Pol Droit dans l'oubli de l'Inde en 1989.
- La seconde conséquence, c'est que nos contemporains se sont interdits de voir clair dans leurs attitudes et leurs comportements à l'égard de leur imaginaire mythique et symbolique. Ils n'ont pas pu voir émerger, par exemple, le mythe de la science et de la raison. Le Logos grec a éclipsé le Mythos. Les pratiques magico-religieuses ont stigmatisé les "peuples sans histoire" et plus largement les cultures "autres" en leur déniaient toute intérêt pour la logique de la pratique. Mais les sociologues contemporains ont montré que l'esprit magico-religieux est toujours aussi présent dans nos pratiques et nos attitudes d'Occidentaux. En particulier la sociologue Tanya Luhmann, travaillant sur ce thème dans les villes

universitaires et la banlieue londonienne, a établi que les couches modernes et souvent lettrées de la population n'hésitaient pas à manifester ce genre de pratique magique dans leur vie quotidienne. Et comme dit encore Geoffrey Lloyd "Certains de mes éminents collègues consultent leur horoscope, ont leur porte-bonheur, maudissent leur voiture lorsqu'elle refuse de démarrer, et par ailleurs agissent de manière humaine normale, qui n'est pas nécessairement rationnelle. Et puis, les savants ne rêvent-ils pas, eux aussi ?" (p.71)

- La troisième conséquence pourrait être beaucoup plus positive si nous reconnaissons les points de convergence entre la pensée hégélienne et la philosophie orientale, en particulier la pensée bouddhiste. Serge Christophe Kolm, dans son livre *L'homme pluridimensionnel. Bouddhisme, marxisme, psychanalyse pour une économie de l'esprit*, (Albin Michel, 1986), a bien mis en évidence ces lignes de confluence entre les deux modes de représentation du monde, du moins dans les avatars marxistes de la philosophie hégélienne. D'une part le bouddhisme peut être considéré dans son essence comme socialiste puisqu'il enseigne l'action concertée (samanartha) pour des fins sociales. D'ailleurs Alexandra David-Neel avance une position semblable et Gandhi mobilise le bouddhisme pour condamner le système des castes. Le bouddhisme semble être une représentation sociale qui inclut le marxisme à son niveau politique mais qui a, de plus, un véritable développement spirituel. Pour certains orientaux, le marxisme serait un "bouddhisme dépravé", "une feuille arrachée du livre du bouddhisme - une feuille déchirée et lue de travers".

Au delà de la polémique, Serge Christophe Kolm analyse les aspects fondamentaux identiques ou analogiques des deux philosophies.

Dans les deux cas nous trouvons une critique radicale des nouvelles légitimations d'inégalités : la caste et la classe

sociale, le brahmanisme et le capitalisme. Les légitimités sociales issues de l'évolution historique des sociétés : Le pouvoir de la caste de brahmanes en Orient, comme le pouvoir des marchands dans le capitalisme industriel, est remis en question par la pensée bouddhiste et par la pensée dialectique : "Le Manifeste communiste claque comme le Premier Sermon, dans leurs champs respectifs, au même moment relatif." écrit Serge Christophe Kolm (p.68). Il y a analogie entre les bouddhistes et les communistes lorsque les premiers nient l'existence de l'âme et oublient les grands dieux de l'Hindouisme et que les seconds nient la légitimité de la propriété privée des instruments de production en prônant son abolition et en contestant la liberté de l'échange salarial dans la société capitaliste. L'affirmation bouddhiste de la non existence du soi ou de l'âme empêche que la métempsycose hindoue où l'âme erre de corps en corps, puisse être vraie au sens littéral. Ce faisant la philosophie bouddhiste interdit la légitimation de l'inégalité des positions sociales. Marxisme et bouddhisme insistent sur l'idée d'égalité nécessaire entre tous les hommes. Actuellement en Inde, devenir bouddhiste est la seule façon, avec l'autre position de moine errant, "sannyasin", de se débarrasser du système des castes sans cesser d'être indiens.

Pour les deux types de philosophies, la liberté conçue comme libération, c'est-à-dire comme valeur finale, fin nécessaire et moyen, est centrale, en vue de l'émancipation de l'individu, émancipation collective dans le marxisme, émancipation spirituelle et personnelle dans le bouddhisme. Se libérer des illusions sociales à dominante psychique dans le bouddhisme, se libérer de la "fausse conscience" et des mystifications économique-politiques dans le marxisme. Cette libération passe, dans les deux cas, par un travail et une action. Une action sur soi dans le bouddhisme, une action collective dans le marxisme. Les deux visions du monde impliquent une remise en cause totale de l'idée même de propriété privée : celui entre dans la sangha, la communauté bouddhiste, abandonne sa propriété privée et la transforme en propriété collective. Pour Marx, de même, la propriété des instruments

de production ne saurait être individuelle pour éviter l'asservissement de l'homme par l'homme.

- Le rapport au temps est également semblable. Bouddhisme et marxisme attachent une importance primordiale au temps comme successions d'états et voient le monde comme un changement permanent, comme un processus. Le changement n'a pas l'allure d'un mouvement aléatoire, d'un mouvement brownien. Il a un sens dans sa nature d'écoulement, de flux. ces philosophies partagent une certaine idée héraclitéenne du réel. Marxisme et bouddhisme sont des pensées du progrès et de l'espérance par la conscience de participer, non sans effort, à l'amélioration d'un plus de liberté, d'une lutte contre la souffrance et l'aliénation.
- Dans les deux philosophies le principe clé reste la négativité, la pensée négative et critique de ce qui est vue sous l'angle d'une illusion sociale. Mais le bouddhisme pousse plus loin encore que le marxisme, la pensée négative, en n'acceptant pas de s'arrêter à la synthèse hégélienne qui réconcilie thèse et antithèse pour les dépasser. Le bouddhisme implique une logique négative plurielle du type ni a, ni a et non-a, ni ni a ni non-a, etc..
- Les deux pensées à la fois intègrent et dépassent la notion d'individu. Le bouddhisme voit la personne comme un ensemble de faits élémentaires (constituant corps, perceptions, sensations, pensées, volitions, sentiments, émotions, consciences etc.) s'influçant d'une façon causale et échangeant de telles influences avec d'autres faits, en mouvement et changement permanents. Leur réunion par la pensée en un soi n'est qu'un concept, une formation mentale, donc une illusion sociale d'origine culturelle. Le marxisme explique l'individu par sa position de classe en rapport étroit à sa situation économique. Son identité dépend en grande partie de l'idéologie qui elle même dépend de l'idéologie de la classe sociale dominante. Il sort d'un idéalisme

individualiste petit-bourgeois en participant au mouvement de l'histoire comme acteur conscient d'une classe montante. Pour ce faire les deux philosophies critiquent toute capitalisation et tout héritage : ici des instruments de production et du capital financier, là des effets positifs ou négatifs de la notion d'âme qui, de réincarnation en réincarnation, capitaliserait les bienfaits ou les méfaits des vies antérieures et permettrait l'instauration d'une caste légitimant cet héritage.

- Les deux philosophies sont parfaitement rationalistes et mettent en cause les illusions de l'imaginaire. Elles fonctionnent en pratiquant le doute systématique sur l'ordre établi en liant la réflexion et la pratique.
- Enfin les deux philosophies expriment un altruisme, un prosélytisme et une organisation visant à changer l'homme. Il y a dans le marxisme une sens profond de la fraternité et dans le bouddhisme une pratique concrète de la compassion. Elles s'organisent en communauté, la sangha pour le bouddhisme, le parti pour le marxisme avec le projet de contribuer à la naissance d'un "homme nouveau". Mais le marxisme pose d'emblée la certitude que cet homme nouveau résultera d'un changement radical des structures économiques, politiques et sociales, alors que le bouddhisme pense que c'est avant tout la transformation personnelle qui, en changeant les relations interpersonnelles, entraînera un changement de la société.

Pour conclure, le Pr. René Barbier, en tant que président du jury, tient à redire à quel point la recherche d'Elisabeth Marx est stimulante et originale pour la réflexion contemporaine en sciences sociales et, en particulier, en sciences de l'éducation. Si l'éducation est avant tout une réflexion sur le sens de la vie, le travail d'Elisabeth Marx nous oblige à reconsidérer notre cécité à l'égard d'autres façons culturelles de donner du sens. Il nous pousse dans nos retranchements intellectuels et, pour peu que nous le voulions bien, il ouvre des perspectives

interculturelles extrêmement enrichissantes dans l'évolution possible de nos cursus d'enseignement universitaire. Dans cette perspective cette thèse est peut-être la première pierre d'un nouvel édifice épistémologique en Sciences de l'éducation.

8 avril 1994

signatures :

Pr. René Barbier, Président du jury

Pr. Patrick Boumard, membre du jury

Pr. Michel Hulin, membre du jury

Pr. René Lourau, rapporteur