

Les énoncés psychologiques à la première personne et le problème de la connaissance de soi

Michel Seymour

Volume 18, numéro 1, printemps 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027139ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027139ar>

[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

Seymour, M. (1991). Les énoncés psychologiques à la première personne et le problème de la connaissance de soi. *Philosophiques*, 18 (1), 3–23.
<https://doi.org/10.7202/027139ar>

Résumé de l'article

Un argument en faveur de l'infailibilité a priori est considéré puis rejeté. Il s'agit de critiquer un argument de type cartésien visant à fonder la connaissance de soi sur un type privilégié de rapport épistémique. On montre que plusieurs catégories d'énoncés psychologiques à la première personne ne peuvent donner lieu à un tel savoir infailible. La discussion culmine sur l'examen du Cogito. Il est démontré que le philosophe cartésien ne peut savoir a priori qu'il pense puisqu'il ne peut savoir a priori que chaque inscription en lui de la forme verbale « Je pense » constitue un acte intentionnel de penser.

ARTICLES

LES ÉNONCÉS PSYCHOLOGIQUES À LA PREMIÈRE PERSONNE ET LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE DE SOI*

par Michel Seymour

RÉSUMÉ. Un argument en faveur de l'infailibilité *a priori* est considéré puis rejeté. Il s'agit de critiquer un argument de type cartésien visant à fonder la connaissance de soi sur un type privilégié de rapport épistémique. On montre que plusieurs catégories d'énoncés psychologiques à la première personne ne peuvent donner lieu à un tel savoir infailible. La discussion culmine sur l'examen du Cogito. Il est démontré que le philosophe cartésien ne peut savoir *a priori* qu'il pense puisqu'il ne peut savoir *a priori* que chaque inscription en lui de la forme verbale «Je pense» constitue un acte intentionnel de penser.

ABSTRACT. An argument favourable to *a priori* infallibility is considered and then rejected. Specifically, it is a cartesian argument which purports to justify infallible self-knowledge on the basis of a special epistemic access. Many first person psychological sentences are shown to be defective in this respect. The discussion culminates with an examination of the Cogito. It is shown that the cartesian philosopher cannot claim to know *a priori* that he is thinking since he does not know *a priori* that all inscriptions in himself of the verbal form «I think» constitute an intentional act of thinking.

* Le texte qui suit a été pour une large part suscité à l'occasion du séminaire donné par Tyler Burge au printemps 90 à UCLA. Je lui dois par conséquent beaucoup même si la critique « wittgensteinienne » que je propose résulte de mes propres réflexions sur le sujet.

La discussion au sujet de l'individuation des contenus de pensée en philosophie de l'esprit a conduit récemment certains philosophes à se demander s'il est possible de soutenir de façon cohérente à la fois l'anti-individualisme et le principe cartésien de l'autorité de la première personne. (Par exemple, Davidson 1987 ; voir aussi Burge 1988 et Davidson 1988). L'anti-individualisme implique que les contenus de pensée sont individués au moins en partie par l'environnement physique ou l'environnement social. L'individualisme n'implique, au contraire, aucune détermination de ce genre et c'est pourquoi il semble, à première vue, qu'il soit le seul à pouvoir s'accommoder de l'idée que l'agent a pleinement accès à ses propres contenus de pensée. En effet, si les environnements social ou physique interviennent dans l'individuation des contenus de pensée, comment l'agent peut-il avoir autorité sur ses propres contenus de pensée ? Plusieurs philosophes s'entendent quand même pour dire que les deux doctrines sont compatibles. D'autres en profitent pour questionner le principe de l'autorité de la première personne (Millikan 1984). Mais le débat ouvre la voie à un examen renouvelé des thèses concernant le caractère infallible de la connaissance de soi. Je voudrais montrer que même si le sujet individuel a, jusqu'à un certain point, autorité sur certaines de ses attitudes psychologiques, cette autorité ne saurait s'expliquer par le fait qu'il a un accès épistémique privilégié à ses propres états « internes ». Je ne vais pas tenter ici de fournir une explication de l'autorité de la première personne. Je veux discuter plutôt d'un argument de type « cartésien » et lui opposer une critique « wittgensteinienne ». L'anti-individualisme est certes compatible avec l'autorité de la première personne, mais il n'y a pas grand chose à dire en faveur de la thèse « cartésienne » selon laquelle il existerait une connaissance de soi infallible *a priori* et dont le fondement serait épistémique (Descartes 1964, Vol. 7, 23-24). Cette thèse pose cependant suffisamment d'énigmes pour mériter un examen indépendant.

I

Il convient de s'arrêter un instant sur la notion d'a priorité invoquée ici. Par connaissance *a priori*, je n'entends pas seulement une connaissance acquise à partir de l'appréhension de principes universels (vérités logiques, définitions). Je reconnais qu'il peut y avoir a priorité même lorsque le savoir dont il est question concerne un fait

particulier. Corrélativement, j'admets aussi la possibilité de l'*a priori* contingent. En troisième lieu, je suis aussi disposé à admettre, pour les fins de la discussion, que la connaissance *a priori* puisse avoir elle-même parfois un caractère événementiel et je n'impose pas la condition qu'elle doive consister en des états mentaux d'appréhension quasi intemporels dont les conditions d'individuation ne feraient pas appel à des séquences d'événements mentaux. Pour qu'on puisse parler de vérité *a priori*, l'essentiel est que l'agent n'ait pas besoin de *se sortir de la pensée dans laquelle il se trouve* pour accéder à cette vérité. De cette manière, on reconnaît qu'un agent puisse avoir une connaissance *a priori* de l'événement mental intentionnel dans lequel il se trouve. Comme on le verra plus loin, toute la question sera de savoir si l'existence d'événements mentaux intentionnels peut elle-même être établie *a priori*. Cela reste à discuter mais je ne veux pas, à ce stade-ci, écarter cette éventualité. Voilà la raison pour laquelle j'autorise en principe qu'on puisse parler de connaissance *a priori* dès lors que l'agent peut accéder à cette connaissance sans sortir de la pensée singulière dans laquelle il se trouve. Si on pouvait déduire de principes généraux l'existence d'événements mentaux intentionnels, il se pourrait alors que certains d'entre eux aient un caractère réflexif. Les conditions de vérité des énoncés qui rapportent l'existence de tels événements seraient satisfaites pourvu que ces énoncés eux-mêmes fassent l'objet d'une pensée. Ils exemplifieraient alors une connaissance *a priori* au sens où je l'entends.

On peut, au départ, énumérer les conditions qui doivent être satisfaites pour qu'un énoncé psychologique à la première personne puisse donner lieu à un savoir, non pas indubitable, mais « infaillible » et *a priori*. Il s'agit de conditions que doit satisfaire un argument de type cartésien. Je n'entends pas produire un argument contre toute infaillibilité *a priori* (et encore moins *a posteriori* bien que, dans ce dernier cas, il me semble que la réfutation soit plus facile) et je concentre plutôt mes efforts sur un argument particulier qui suppose une relation de transparence épistémique entre le sujet et ses propres événements mentaux. Voici donc ces conditions :

- *Condition illocutoire* : l'énoncé doit être disponible pour un acte de jugement ou, à tout le moins, permettre de rapporter ou décrire le phénomène psychologique en question. En somme, il doit être susceptible de vérité ou de fausseté.

- *Condition phénoménologique* : ce qui est rapporté ou décrit par l'énoncé doit être appréhendé consciemment et avoir un caractère événementiel.
- *Condition épistémologique* : L'agent doit avoir un accès *a priori* au phénomène et ne pas faire reposer la vérité de l'énoncé faisant l'objet de son jugement sur une évidence empirique comme la mémoire par exemple. Cette condition peut sembler contredire la précédente dans la mesure où un événement mental doit en apparence quand même faire l'objet d'une expérience, mais j'emploie ici la notion d'*a priorité* dans le sens que j'ai décrit plus haut qui autorise à parler de connaissance *a priori* dans ce cas. Il suffit que l'agent accède « de l'intérieur » à la connaissance de cet événement.
- *Condition ontologique* : les contours du phénomène rapporté doivent être bien définis.
- *Condition logique* : les concepts exprimés pour le caractériser doivent être clairs et distincts.
- *Condition sémantique* : Le phénomène doit être rapporté par l'énoncé sur le mode *de dicto* et non *de re* et servir à spécifier un contenu intentionnel et non un rôle fonctionnel.

On notera qu'en formulant ces conditions, j'ai pris pour acquis que le jugement ou la pensée de l'agent s'articule au travers d'un médium langagier et on pourrait objecter que je suis, de cette manière, en train de me donner une prémisse suffisante pour prendre en défaut le cartésien. Mais je ne présuppose une théorie citationnelle que pour faciliter la discussion. Si jamais cette présupposition risquait de nuire aux arguments cartésiens, je la retirerais aussitôt. Il faut dire aussi qu'une théorie citationnelle ne peut à elle seule suffire, de toute façon, à réfuter le cartésien. Une telle théorie est compatible avec l'idée que les constituants linguistiques appartiennent au langage de la pensée.

Les conditions phénoménologique et sémantique ne retiendront pas beaucoup notre attention. La première permet d'éliminer d'emblée les énoncés qui rapportent des *états* psychologiques ou des sentiments. On tient pour évident le fait que, la plupart du temps, les états psychologiques et les sentiments ne peuvent pas faire l'objet d'une connaissance infaillible. La condition sémantique permet elle aussi d'éliminer des candidats indésirables. Les énoncés rapportant des attitudes *de re*, au sens classique (par oppo-

sition aux attitudes *de se* (Lewis 1979) ou à celles qui font intervenir des sens *de re* (McDowell 1984), et les énoncés au sujet d'états fonctionnels ne peuvent, trivialement, donner lieu à un savoir infaillible. Cette dernière condition est violée lorsque, par exemple, l'énoncé psychologique met en rapport l'attitude avec un événement ou objet qui en a été la cause.

Mais on peut s'interroger sur la pertinence d'introduire les conditions logique et ontologique. Ne sont-elles pas trop difficiles à satisfaire? La connaissance de soi infaillible ne repose-t-elle pas, justement, sur le fait qu'elle porte sur des concepts ou des objets dont l'identité est restée indéterminée? Il faut rappeler ici encore une fois qu'il s'agit de discuter un argument de type cartésien. Les contraintes logique et ontologique que j'impose sont d'ailleurs des contraintes analogues à celles imposées par Descartes lui-même. Il faut dire aussi que ce sont là des contraintes fort naturelles dans la mesure où l'on prend généralement pour acquis qu'une chose ne peut exister que si elle a des conditions d'individuation déterminées. Dans une telle perspective, une connaissance dirigée sur des objets ou des concepts dont les contours sont indéterminés est une connaissance sans objet et ne peut donc pas accéder au statut de connaissance. Je suis loin d'être d'accord avec le point de vue selon lequel on devrait rejeter les concepts et objets vagues de notre ontologie, mais je reconnais volontiers que le fardeau de la preuve repose sur les épaules du philosophe qui veut les admettre. Si les candidats au savoir infaillible font intervenir des objets et concepts flous, c'est, jusqu'à nouvel ordre, une raison pour ne pas leur accorder le statut de «savoirs». Quoiqu'il en soit, les deux contraintes en question n'affectent pas le cœur de notre argument qui concerne le Cogito cartésien.

II

Les différentes conditions que j'ai introduites nous permettent d'éliminer différentes catégories d'énoncés. Je vais rapidement considérer les possibilités qui s'offrent à nous. On pourrait penser, par exemple, que des énoncés comme

- (1) J'ai mal
- (2) J'ai peur
- (3) J'ai froid

sont des candidats idéaux au savoir infallible, mais il n'est pas clair qu'ils satisfont la condition illocutoire. Comme on le verra plus loin, mon point de vue critique s'inscrit à l'intérieur d'un cadre d'analyse wittgensteinien et j'adopte par conséquent une sémantique des conditions d'assertabilité. Même si les énoncés considérés ont des conditions de vérité, leur signification dépend de conditions d'assertabilité. Ils sont très souvent utilisés pour accomplir des actes illocutoires expressifs. Ainsi compris, ils ne sont pas disponibles pour la vérité ou la fausseté. Les catégories épistémologiques de doute et de certitude ne trouvent donc pas d'application. (Wittgenstein 1953, #246, #258, #288, #290 ; p. 221)

On peut être tenté de rétorquer que l'on peut se tromper en énonçant de telles phrases. Il y a des cas très clairs où l'agent dit qu'il a mal alors que cela n'est pas le cas. Les hypochondriaques ne prouvent-ils pas que les énoncés rapportant la douleur peuvent être vrais ou faux et qu'ils servent à articuler des jugements sur la douleur ? Il faut dire tout de suite que la position de Wittgenstein ne se veut pas générale et peut autoriser des exceptions. Mais la plupart des exemples d'«erreurs» au sujet de la douleur que l'on ressent s'expliquent par le fait que l'agent n'est pas correctement «branché» sur les événements psychologiques qui l'habitent. L'agent utilise toujours l'énoncé pour exprimer sincèrement sa douleur, mais il existe une interférence entre l'état qu'il ressent en apparence et l'état qu'il ressent en réalité. L'idée de Wittgenstein est que, la plupart du temps, les énoncés rapportant la douleur sont utilisés pour accomplir des actes illocutoires expressifs. À moins d'être affecté d'un tempérament flegmatique extrême ou d'être un partisan farouche du stoïcisme, les locuteurs n'entretiennent pas, en général, une distanciation épistémique à l'égard de la douleur. Cela n'interdit pas des circonstances plus ou moins exceptionnelles, mais cela donne le modèle général à partir duquel analyser les énoncés qui font référence à la douleur.

III

Ce modèle ne peut pas, bien entendu, s'appliquer à tous les cas. Les énoncés qui rapportent des sensations ont en général des conditions d'assertabilité qui satisfont la condition illocutoire. On pense en particulier aux énoncés qui rapportent des expériences perceptuelles comme :

- (4) Je vois une tache de couleur rouge
- (5) Je sens une odeur d'estragon
- (6) Je goûte la saveur d'un cabernet sauvignon
- (7) Je sens la rugosité du bois
- (8) J'entends le bruit d'un tam-tam

Tous ces énoncés violent, à vrai dire, la condition sémantique. Ils permettent à l'agent de se prononcer sur les « objets » matériels de l'expérience perceptuelle, c'est-à-dire sur ce qui est susceptible d'en constituer la cause. Mais faisons l'hypothèse que ces phrases peuvent être réécrites de telle façon qu'elles mettent l'agent en rapport avec des « sensations-de-rouge », des « sensations d'estragon », etc. On essaie ici pour les besoins de la discussion d'avantager autant que possible le partisan de l'infailibilité. On fait donc la supposition que les compléments d'objet directs ont dans ces énoncés, une fois reformulés, une occurrence oblique et satisfont ainsi la condition sémantique.

La question se pose quand même de savoir s'ils satisfont pleinement la condition ontologique. Les sensations ont-elles des contours bien définis ? On peut confronter ceux qui répondent par l'affirmative au paradoxe de la transitivité des sensations de couleurs. Supposons, par exemple, des types de sensations de couleur A, B et C et des occurrences de sensations a, b et c qui en sont les instances. Considérons ensuite l'argument suivant :

- | | |
|--|--|
| (i) Si $A = B$ et $B = C$, alors $A = C$ | (Transitivité de l'identité
pour les sensations de couleur) |
| (ii) a est indiscernable de b | (par hypothèse) |
| (iii) b est indiscernable de c | (par hypothèse) |
| (iv) a est discernable de c | (par hypothèse) |
| (v) Deux « occurrences » de sensation, de couleur sont les mêmes sensations de couleur si et seulement si elles sont indiscernables (quant à la couleur) | (Critère d'identité pour les sensations de couleurs) |
| (vi) $A \neq C$ | (de (iv) et (v)) |
| (vii) $A = B$, $B = C$ | (de (ii) (iii) et (v)) |
| (viii) $A = C$ | (de (i) et (vii)) |
| (ix) (viii) contredit (vi) | |

On peut penser que le problème découle du critère d'identité des sensations. Goodman, par exemple, pense que le critère devrait être remplacé par le suivant :

(v)' Deux sensations de couleur sont identiques si chacune forme, pour un agent donné, des paires indiscernables avec les mêmes sensations de couleur. (Goodman 1951, 96-98; 196)

L'hypothèse de Goodman est qu'il doit ne pas exister une sensation de couleur *c* discernable de *a* et indiscernable de *b* (ou, à l'inverse, indiscernable de *a* et discernable de *b*) pour que *a* soit identique à *b*. Or c'est précisément ce qui se produit dans les prémisses (ii), (iii) et (iv). Si on remplace (v) par (v)', on ne peut plus inférer (vii) et, par conséquent, (viii) non plus. On bloque de cette façon la conclusion indésirée (ix).

Mais la plupart des philosophes s'entendent au contraire pour localiser le problème au niveau de la prémisses (i). On suppose que la transitivité de l'identité s'applique aux sensations, mais cela implique qu'elles peuvent entrer dans des énoncés d'identité. Cela présuppose une réification injustifiée des sensations. L'idée est que les sensations ne sont pas des « choses » au même titre que les objets physiques. Si on nie l'existence des « *sense data* », les relations de similarité, de ressemblance ou d'indiscernabilité peuvent s'appliquer, mais non la relation d'identité proprement dite. Voilà pourquoi c'est la prémisses (i) de l'argument qui est problématique. La prémisses (iv) ne l'est pas. On accepte que, si les « *sense data* » existent, alors le critère d'identité proposé est le bon. Le problème est seulement que les « *sense data* » n'existent pas. C'est la solution adoptée par la plupart des philosophes. (Armstrong 1979, Dummett 1979, Wright 1975 et Peacocke 1981, par exemple). Mais si les « *sense data* » n'existent pas, les énoncés qui les rapportent ne peuvent avoir des conditions de vérité déterminées. Les jugements que l'on réalise à partir de ces énoncés peuvent alors difficilement être infallibles au sens requis par un argument de type cartésien. Le problème est que les sensations n'ont pas des contours bien définis. En somme, on ne satisfait pas la condition ontologique.

Mais que dire du cas où l'on est mis en présence d'une odeur particulière pour la première fois, par exemple celle de l'estragon, puis invité à l'identifier aussitôt ? La condition susceptible de ne pas être satisfaite est, cette fois-ci, la condition épistémologique. Pour être en mesure d'identifier à nouveau correctement une odeur à laquelle on vient d'être confronté, il faut juger que c'est la même sensation et il faut alors immanquablement faire appel à la mémoire. Cela suffit pour qu'il soit impossible de parler ici d'infaillibilité

a priori. L'agent fait reposer la justification de son jugement sur une condition indirecte. Le théoricien des *sense data* est donc confronté à une difficulté de principe. Il postule un espace mental d'objets et ne tient pas compte du fait que les sensations se profilent sur un arrière-fond toujours changeant. Autrement dit, elles s'inscrivent dans le temps. Telle est l'intuition de ceux qui refusent de réifier les sensations. Celles-ci ne peuvent être considérées comme des objets que si on les abstrait artificiellement du contexte dans lequel elles apparaissent et si l'on ne tient pas compte de la temporalité qui les affecte.

IV

Il faut alors préférablement se rabattre sur les jugements portant sur des contenus de pensée. Les énoncés de la forme

- (9) Je pense que p
- (10) Je constate que p
- (11) Je juge que p

semblent être des candidats tout indiqués pour l'infailibilité. Il faut supposer dans ces trois cas que les verbes spécifient des actes et non des états. Le problème, cette fois-ci, est que l'on ne peut être certain de satisfaire la condition logique selon laquelle nos concepts devraient être clairs et distincts. Un wittgensteinien se sent particulièrement à l'aise sur ce terrain. Les jugements qui rapportent nos contenus de pensée vont inmanquablement faire intervenir des concepts. Or ceux-ci ont en général un caractère normatif et ont des règles d'interprétation associées. Ceci nous oblige à reconnaître la possibilité de l'erreur et nous permet de mettre en échec un argument en faveur de l'infailibilité de la connaissance qui intervient dans l'affirmation des énoncés (9)-(11).

L'argument wittgensteinien peut être formulé comme suit. On veut admettre la possibilité de l'erreur dans l'application de la plupart de nos concepts et la raison en est que ceux-ci ont un caractère normatif. Une norme qui ne pourrait jamais être correctement appliquée ne serait pas une norme. Qui dit normativité dit qu'il existe une règle et que la fixation ou l'introduction de cette règle doit être distinguée de son application. Il est ensuite affirmé que cette distinction doit aller de pair, au niveau de l'apprentissage de la règle, avec la distinction entre son appréhension et la capacité de l'appliquer correctement. La compréhension

d'une règle doit incorporer autant un savoir propositionnel qu'un savoir-faire. Mais il est alors difficile de ne pas reconnaître la possibilité logique qu'un gouffre puisse subsister entre le savoir propositionnel de la règle et son application. Il y a toujours de la place pour la formulation d'un doute sceptique. Une fois que le caractère normatif des concepts est admis, il est difficile de prétendre à l'infailibilité dans nos jugements, puisqu'ils font intervenir des applications particulières d'une règle normative. (Kripke 1982)

Pour contourner cette difficulté, il faut invoquer la possibilité de concepts innés. On pourrait penser que les concepts de douleur ou de froideur, par exemple, sont des concepts innés. Il m'apparaît cependant clair que leur application est gouvernée au moins en partie par les normes en vigueur au sein d'une communauté. Il se peut que des communautés soient disposées plus facilement que d'autres à parler de «douleur». Cela révèle qu'il y a une normativité implicite. L'idée est que le concept de douleur est sans doute formé à partir d'expériences que l'agent entretient avec son environnement physique. Pour faciliter la communication, il a tendance à fixer ensuite les règles gouvernant l'application de ses concepts en se basant sur des expériences qu'il partage en commun avec le reste de la communauté. Si j'ai raison, cela montre à la fois le caractère acquis et non inné des concepts de douleur, ainsi que la normativité déterminée par la communauté. Par conséquent, même dans les cas exceptionnels où des énoncés rapportant la douleur sont utilisés pour la performance d'actes illocutoires assertifs, il n'y a pas d'infailibilité puisque l'agent peut appliquer incorrectement le concept de douleur qu'il utilise en ne se conformant pas avec l'usage admis dans la communauté. Bien entendu, un agent peut utiliser des expressions sans se conformer, de cette manière, à l'usage qui est en vigueur au sein du groupe auquel il appartient. L'idée est seulement qu'en procédant de la sorte, il ne fait rien d'autre que d'essayer d'imposer de nouvelles normes.

V

Il nous reste cependant un autre recours, le Cogito cartésien. Ici, on évacue à première vue le problème de l'infailibilité dans l'application des concepts, puisque l'énoncé que l'on considère fait seulement référence à l'activité de penser. En jargon phénoménologique, on dirait qu'il s'agit d'une pensée qui appréhende seulement l'aspect noé-

tique et non le contenu noématique de nos actes de pensée. Les candidats à l'infailibilité sont maintenant les énoncés :

(12) Par ce présent acte, je pense

ou

(13) Par ce présent acte, je suis en train de penser

ou

(14) À ce moment-ci, je pense

Je veux écarter immédiatement deux questions qui sont susceptibles de se poser. On peut se demander si la pensée que je pense peut être « individuée » de façon « individualiste », c'est-à-dire individuée indépendamment de toute référence à l'environnement physique ou social. J'aurais tendance là aussi à penser que le terme « penser » a lui-même un contenu déterminé par les normes en vigueur au sein de la communauté. On peut douter que l'expression soit utilisée de la même façon chez les moines bouddhistes, en intelligence artificielle ou dans les écrits de John Searle. Mais je laisse ce point de côté. On peut aussi se poser la question de savoir si l'énoncé décrit le rapport qu'un sujet individuel, en tant que substance, entretient avec une action quelconque. Mais je laisse aussi cette question de côté. Dans la discussion qui précède et celle qui suit, il se peut que Lichtenberg ait raison et que le sujet-substance ne soit rien d'autre qu'une fiction de philosophe. Les problèmes que je veux soulever sont ailleurs.

Il semble qu'on ait enfin affaire aux candidats idéaux pour la raison suivante. Les cas qu'on a précédemment examinés manifestent l'absence de relations constitutives entre le point de vue et la topique (*subject matter*) et / ou entre l'acte accompli et l'acte représenté. Par exemple, les sensations font intervenir seulement un complément d'objet direct et sont des actes de perception alors que les attitudes qui les rapportent et que l'on considère comme des candidats à l'infailibilité sont des jugements et leurs points de vue sont des contenus propositionnels entiers (par exemple, « que je vois une tache rouge »). Il semble qu'il y ait maintenant une relation constitutive, d'une part, entre les deux actes et, d'autre part, entre le point de vue et la topique. Il y a une relation constitutive entre actes parce que les verbes dans les phrases (12), (13) et (14) ne doivent pas nécessairement être utilisés pour accomplir des actes de jugements. Les événements impliqués dans ces énoncés sont des actes de pensée, mais ils peuvent eux-mêmes sim-

plement faire l'objet d'une pensée. Il y a aussi une relation constitutive entre le point de vue et la topique parce que la pensée porte sur elle-même. Cette relation constitutive est d'ailleurs ce qui permettrait de distinguer les arguments *a priori* cartésiens des arguments *a posteriori* de Locke, qui font tous appel à un œil mental. (Locke 1959, Vol. 2, Book IV, Ch. IX, 305)

Pour bien comprendre ce qui se passe ici, il convient de considérer à nouveau des énoncés qui portent sur nos jugements. Comme on l'a vu, ces derniers ne peuvent être infallibles à cause des concepts qui interviennent obliquement dans le rapport, mais on fait abstraction de cette difficulté. Pour le bénéfice de la discussion, on suppose que l'on peut juger que *p* indépendamment du fait d'avoir un langage et on suppose aussi qu'aucune normativité n'intervient. On suppose en somme que les concepts invoqués sont innés. Considérons donc le cas d'énoncés comme

(15) Je juge que l'on ne peut nager dans du ciment sec

(16) Je doute qu'un texte clair puisse être généré par une pensée confuse

(17) J'infère que quelque chose est blanc du fait que la neige est blanche.

La position de type cartésien que je veux illustrer à l'occasion de ces énoncés implique les thèses suivantes :

(A) Ces pensées ont des conditions de vérité

(B) Leur signification est déterminée essentiellement par ces conditions de vérité. Elles n'auraient pas de signification si elles n'avaient pas de conditions de vérité. Il s'agit ici d'une application particulière de la sémantique selon laquelle les conditions de vérité d'un énoncé au mode indicatif constituent un ingrédient essentiel de sa signification conventionnelle.

(C) Les verbes «juger», «douter», et «inférer» servent à la fois à décrire un acte et à l'accomplir. En ayant la pensée que je juge que *p*, je performe l'acte de juger que *p* et je le représente tout à la fois.

(D) Ces pensées voient leurs conditions de vérité satisfaites si et seulement si elles sont pensées et que l'agent s'engage cognitivement. Si l'agent juge l'énoncé (15), par exemple, cela est une condition nécessaire et suffisante pour la satisfaction de ses conditions de vérité.

(E) Je peux alors infailliblement savoir *a priori* que ces pensées sont vraies.

L'idée est que, dans les exemples considérés, une occurrence de la pensée avec un engagement cognitif approprié entraîne aussitôt la satisfaction de ses conditions de vérité. Cela pourrait en soi se produire sans que l'agent s'en rende compte et c'est sans doute pour cette raison qu'on ne peut parler d'indubitabilité. Mais l'agent qui entretient cette pensée avec un engagement cognitif approprié se réfère à cette occurrence et est donc en mesure de savoir *a priori* qu'elle est vraie. Autrement dit, en vertu de (C), on établit l'existence d'une relation constitutive entre une pensée et ce sur quoi elle porte. À cause de cette relation constitutive, on établit avec (D) que, sous certaines conditions, les énoncés (15)-(17) ne peuvent être faux. Ils ne sont pas en soi incorrigibles et non révisables, mais ils le deviennent lorsque certaines conditions sont satisfaites. On obtient ainsi un savoir infaillible *a priori*.

VI

La perspective wittgensteinienne que je propose pour les énoncés (15), (16) et (17) est la suivante. On accepte (A). Mais on rejette tout d'abord la thèse (B). On prétend plutôt que la signification conventionnelle est déterminée par des conditions d'assertabilité. Puis à l'encontre de la thèse (C), on prétend que les énoncés (pensées) considérés ont des conditions d'assertabilité ambiguës. Ils peuvent être utilisés pour la performance de l'acte de juger ou pour rapporter cette performance. Autrement dit, en énonçant (pensant) «je juge que p», je peux faire au moins deux choses. Je peux ou bien accomplir l'acte de juger que p ou rapporter l'existence d'un acte de juger que p. Mais je ne peux faire les deux à la fois.

Dans le cas où l'agent utilise l'énoncé pour rapporter un acte, son énoncé peut être vrai ou faux et satisfaire la condition illocutoire, mais n'est pas vrai *a priori*. Il ne satisfait pas la condition épistémologique. Par contre, dans le cas où l'agent accomplit un acte de juger, l'agent peut acquérir un savoir *a priori*. Par exemple, il sait *a priori* que, s'il utilise (15) comme un énoncé performatif, il rend vraies les conditions de vérité de l'énoncé. Mais, en tant que performatif, l'énoncé n'est pas disponible pour la vérité et la fausseté et ne peut pas, en lui-même, constituer un savoir.

Ici c'est la condition illocutoire qui n'est pas satisfaite. L'action de juger ne peut être elle-même vraie ou fausse. Seul le contenu de l'acte peut raisonnablement être un support du prédicat de vérité.

Quelles raisons avons-nous de penser que les deux actes, celui de juger et celui de représenter l'acte de juger, ont lieu simultanément lorsqu'un agent entretient une pensée comme (15) avec un engagement cognitif approprié ? Le philosophe cartésien sera tenté de nous offrir une preuve par l'absurde. Que dire de la suggestion selon laquelle il peut servir seulement à décrire un jugement sans être un jugement ? Selon lui, (15) est intuitivement vrai mais ne pourrait l'être s'il ne faisait que décrire. Puisqu'il est généralement utilisé pour décrire ce qui se passe au temps présent, le fait d'admettre qu'il ne s'agit pas d'un acte de juger revient à admettre que l'énoncé est faux. Mais on peut lui rétorquer que l'énoncé fait intervenir une référence à un certain intervalle de temps rapproché qui ne correspond pas à celui de son énonciation. Sans être lui-même un acte de juger, l'énoncé peut être vrai parce qu'il fait intervenir une référence à un événement autre que celui qui correspond à sa propre énonciation.

Que dire maintenant de l'hypothèse inverse ? L'énonciation de (15) peut-elle constituer un acte de jugement sans du même coup être une description de l'acte de juger ? Le cartésien peut s'appuyer ici sur une intuition en apparence très solide. Il faut distinguer le jugement appliqué à un énoncé « p » et le jugement appliqué à l'énoncé « Je juge que p ». En prétendant que l'énonciation de « Je juge que p » peut se réduire à l'acte de juger « p », ne sommes-nous pas en train de confondre les deux ? La réponse est que nous n'avons pas confondu les deux. On reconnaît que l'énoncé (15) peut servir à décrire l'acte de jugement et que, utilisé de cette façon, il se différencie du jugement que p. On distingue donc nettement les deux sortes d'actes. La thèse est seulement que (15) peut être utilisé pour accomplir l'un ou l'autre. Lorsque (15) est utilisé comme un énoncé performatif, ses conditions de vérité sont satisfaites. Si l'agent juge ensuite que l'énoncé est vrai, il aura raison. Mais le fait que l'énoncé soit rendu vrai par l'énonciation n'implique pas que l'agent juge qu'il en est ainsi. L'erreur du cartésien est la suivante. Le verbe juger en (15) a des conditions de satisfaction quel que soit l'usage qui est fait de l'énoncé entier. À partir de là, il tire la conclusion erronée que le seul usage littéral possible de la phrase est de juger que ses

conditions de vérité sont satisfaites. Il commet cette erreur parce qu'il suppose que la signification de l'énoncé est déterminée par ses conditions de vérité. Mais la signification de l'énoncé dépend d'abord et avant tout de ses conditions d'assertabilité et celles-ci sont ambiguës. Comme on l'a suggéré, il peut être utilisé pour affirmer l'existence de certaines conditions objectives de vérité ou pour « rendre vraies » ses conditions de vérité.

On peut donc réfuter l'argument du philosophe cartésien en s'en prenant à la prémisse (C). Mais il y a aussi le fait que la satisfaction des conditions de vérité de l'énoncé (15) requiert l'existence d'un engagement cognitif approprié et on peut se demander si la satisfaction de cette condition peut être connue *a priori*.

VII

Les mêmes remarques valent à peu près pour les énoncés (12)-(14) à cette exception près que leurs occurrences n'ont pas besoin d'être accompagnées d'un engagement cognitif approprié pour que leurs conditions de vérité soient satisfaites. Ils peuvent faire simplement l'objet d'une pensée, comme cela se produit lorsque l'on considère une hypothèse, on contemple une alternative ou on pose une question. Pour les énoncés (12)-(14), la thèse (D) peut être formulée plus fortement. La seule occurrence de ces énoncés (pensées) entraîne automatiquement la satisfaction de leurs conditions de vérité. On semble donc se rapprocher de la thèse d'infailibilité cartésienne. Si l'agent peut avec l'expression démonstrative se référer à cette occurrence et si celle-ci ne peut que satisfaire les conditions de vérité de l'énoncé, comment peut-il ne pas savoir *a priori* que l'énoncé est vrai ? C'est ici que l'examen des démonstratifs s'avère indispensable.

La différence entre (12)-(14) et (15)-(17) est, comme on vient de le faire remarquer, qu'ils ne peuvent être faux même lorsqu'ils ne sont pas utilisés pour rapporter l'existence d'un acte de pensée. En tant que descriptions, ils satisfont la condition illocutoire. Puisqu'ils ne peuvent être faux, ne satisfont-ils pas aussi la condition épistémologique d'a prioricité ? La réponse est non. La réplique wittgensteinienne est tout d'abord que (12)-(14) ont aussi des conditions d'assertabilité ambiguës. Mais contrairement aux énoncés (15)-(17), l'ambiguïté n'est pas provoquée par la

possibilité d'utiliser le verbe psychologique de différentes façons. Le responsable est cette fois-ci l'expression démonstrative. Les expressions démonstratives ont elles aussi des conditions d'utilisation qui peuvent varier d'un contexte à l'autre et qui peuvent servir à déterminer des conditions d'assertabilité distinctes dans ces contextes. Comme on le verra, l'erreur du cartésien est de supposer qu'un acte de démonstration d'une pensée peut être fait de l'intérieur de cette même pensée.

Les démonstratifs ont plusieurs usages. Ils peuvent servir à accomplir des actes de démonstration ou ils peuvent se comporter un peu comme des « pronoms paresseux » et être anaphoriquement liés à des descriptions définies. Or lorsqu'ils servent à accomplir des actes de démonstration, ils ne peuvent référer à la pensée dans laquelle ils apparaissent. Quand l'agent utilise de cette manière le démonstratif et qu'il affirme être en train d'avoir cette pensée-ci, on est tenté de répondre : laquelle ? L'idée est que, dans cet usage, le démonstratif ne peut que référer à l'extérieur de la pensée dans laquelle il apparaît. Il fonctionne alors un peu comme un pistolet. Le contexte fournit les munitions et l'énonciation revient à presser sur la gachette. Supposer qu'une démonstration puisse être auto-référentielle équivaut à admettre un pistolet qui aurait la propriété de se viser lui-même. Cela ne correspond à aucun usage réel.

Bien entendu, une expression démonstrative peut, à l'occasion, réaliser un acte d'« auto-référence ». Un agent peut, à son insu, se pointer lui-même du doigt en désignant un individu dans un miroir ou il peut intentionnellement « se désigner lui-même » en pointant son propre corps. Mais dans tous ces cas, l'expression sert quand même à référer à quelque chose qui se situe à l'extérieur de la pensée.

Le second usage auquel je veux faire allusion concerne celui où l'expression est en quelque sorte une abréviation pour une description définie. Dans ce cas, il peut très bien y avoir auto-référence, mais cela dépend de la tournure des événements, c'est-à-dire de circonstances empiriques. Je peux alors, par exemple, être en train de penser cette pensée-ci, à savoir la pensée entretenue par X au temps T et au lieu L, et être en fait ce X au temps T et au lieu L. Cela dépend des circonstances empiriques. En somme, je reconnais volontiers qu'un énoncé comme « Cette phrase-ci est en français » puisse faire intervenir une auto-référence. Il affirme que la phrase énoncée ici et maintenant est en français. Il s'agit là d'une affirmation tout à fait correcte et vraie.

Mais il ne livre pas une information vraie *a priori*. L'information qu'il véhicule, relativement au contexte, a pour effet de rendre vraie son énonciation.

Ma conjecture au sujet des démonstratifs est donc la suivante. S'ils sont utilisés pour accomplir des démonstrations, ils vont sans doute de pair avec un mode de présentation épistémique, mais ils accomplissent une référence à l'extérieur de la pensée dans laquelle ils apparaissent et la condition d'a prioricité est violée. Le mode de présentation livre un savoir *a posteriori*. S'ils sont utilisés comme une abréviation pour une description définie, ils peuvent être auto-référentiels, mais c'est en vertu de circonstances empiriques. Encore une fois, la condition d'a prioricité est violée.

J'ai fait valoir que les démonstratifs avaient au moins deux usages. Dans le premier cas, ils ont un usage démonstratif «substantiel» alors que, dans l'autre, il s'agit d'un usage «dégénéré». Dans ce dernier cas, ils fonctionnent, elliptiquement ou par le biais d'une chaîne anaphorique, comme des abréviations de descriptions définies. Il y a donc au moins deux cas possibles et ils entraînent deux interprétations possibles du Cogito. Lorsque le démonstratif accomplit un acte de démonstration dans un énoncé utilisé pour décrire un acte mental, nous avons un énoncé vrai *a posteriori*. Le démonstratif réfère alors à une pensée extérieure à celle dans laquelle il apparaît.

Mais le deuxième usage est sans doute celui qui se rapproche le plus de l'hypothèse cartésienne. Dans ce cas particulier, une occurrence dégénérée du démonstratif est immédiatement suivie d'une description de l'acte de penser. Comme on l'a déjà fait remarquer, la seule occurrence d'une description de l'acte de penser implique la satisfaction des conditions de vérité de cette description. Le démonstratif permet ensuite de fixer la référence de la description. Une fois que l'on a mis en évidence la description définie dont il est une abréviation, la pensée décrite par l'énoncé est alors nulle autre que la pensée exprimée par ce même énoncé. Formulé de cette façon, le Cogito cartésien serait quelque chose comme :

(18) Par le présent acte (ici et maintenant), je pense

Ici on a à la fois l'exemple d'une auto-référence et la présence d'une occurrence qui suffirait à satisfaire ses conditions de vérité. Un énoncé de ce genre permet-il un savoir infallible *a priori*? On a déjà répondu que non en alléguant que le démonstratif ainsi conçu devenait auto-ré-

férentiel seulement en vertu de circonstances empiriques. Mais n'est-il pas possible de s'en servir pour exprimer un savoir infallible *a priori*? On a peut-être pu établir que, d'une façon générale, l'énoncé servait à véhiculer un savoir *a posteriori*, mais cela n'interdit pas la possibilité d'une connaissance *a priori* à son sujet. On sait depuis Frege que pour qu'un énoncé soit qualifié d'*a priori*, il suffit qu'il soit possible de justifier sa vérité sans le secours de l'expérience sensible.

Pour répondre à la question, il faut déterminer si la satisfaction des conditions de vérité de l'énoncé peut, en tant que résultant de sa seule occurrence, faire l'objet d'un savoir *a priori*. Il faut dire qu'en lui-même, et donc indépendamment du fait d'être précédé d'une expression démonstrative, l'énoncé ne peut être jugé vrai *a priori*. Je peux être en train de faire autre chose que de penser. Mais le démonstratif permet de déterminer que la pensée dont il est question est celle qui est exprimée en (18). Il semble que je ne puisse penser (18) sans satisfaire ses conditions de vérité. En somme, (18) est vrai dans tous les contextes de pensée intentionnelle. La question est donc celle-ci : sait-on *a priori* que toute inscription mentale de (18) rend vrai le contenu propositionnel? La question n'est pas de déterminer si cela est indubitable, mais plutôt de déterminer si cela requiert le recours à l'observation ou s'il s'agit d'une connexion logique.

La question est une variante de celle-ci : existe-t-il une connexion logique ou une connexion empirique entre un énoncé et les conditions de sincérité de son énonciation? Pour répondre à cette dernière question, il faudrait savoir si la force illocutoire est syntaxiquement marquée dans l'énoncé. La force illocutoire assertive va de pair, logiquement, avec des conditions de sincérité associées. Si l'énoncé contient syntaxiquement une marque de la force illocutoire assertive, il implique une connexion logique avec les conditions de sincérité liées à son énonciation littérale. Or j'ai montré ailleurs que le mode indicatif était illocutoirement neutre. (Seymour 1985 ; voir aussi Récanati 1981) J'ai laissé entendre tantôt que, d'une façon générale, les énoncés d'attitudes propositionnelles à la première personne avaient des conditions d'assertabilité ambiguës. Cette thèse va dans le même sens que celle concernant le caractère illocutoirement neutre du mode indicatif. Dans le cas qui nous occupe, il n'y a pas d'ambiguïté provoquée par deux usages positivement autorisés du verbe psychologique. Il

s'agit plutôt d'invoquer cette fois-ci le caractère illocutoirement neutre du mode indicatif. Il y a certainement quelque chose de paradoxal à affirmer un énoncé et à nier ensuite les conditions de sincérité associées à son énonciation. C'est là l'essentiel du paradoxe de Moore. On ne peut pas affirmer «il pleut mais je ne crois pas qu'il pleut». Ma thèse est seulement que le paradoxe est pragmatique et non logique. J'en conclus que la connexion entre un énoncé et les conditions de sincérité de son énonciation littérale est empirique et non logique. L'énoncé (18) ne peut donc faire l'objet d'un savoir *a priori*.

Le cartésien peut en désespoir de cause répliquer que le même contenu de pensée est présent dans tous les actes accomplis en conformité avec la signification littérale de l'énoncé. Quand j'utilise les énoncés (12), (13), (14) et (18), j'exprime à chaque fois la pensée que je suis en train de penser. Il devrait donc y avoir une connexion logique entre l'énoncé et la pensée exprimée par son énonciation. Malheureusement, la connexion logique est entre un certain acte et la pensée qu'il exprime et non entre un contenu intentionnel (public ou mental) et la pensée qui s'exprime à l'occasion de son occurrence. L'agent sait sans doute *a priori* que la seule occurrence de «Je pense» au sein d'un acte intentionnel de pensée entraîne la satisfaction de ses conditions de vérité, et ce, quel que soit l'acte (mental ou linguistique) accompli. Mais l'agent ne peut savoir *a priori* qu'une occurrence particulière constitue d'emblée l'occurrence d'un acte intentionnel de pensée. Pour qu'il puisse y avoir un tel savoir *a priori*, il faudrait que n'importe quelle inscription de la forme verbale (mentale ou publique) «je pense» puisse être considérée comme un acte d'exprimer la pensée que suis en train de penser. Or une inscription de cette forme verbale peut n'être rien d'autre que la réalisation d'un état fonctionnel et ne pas constituer, par conséquent, un acte intentionnel de pensée.

La distinction que je propose équivaut à celle que Davidson cherche à opérer entre les descriptions intensionnelle et extensionnelle de l'acte de tenir un énoncé pour vrai («to hold true»). Il y a des lectures intensionnelle et extensionnelle de la phrase «A tient "p" pour vrai». Cette distinction est une instance particulière de la distinction générale que j'ai déjà proposée entre les usages intentionnel et matériel des verbes d'attitudes propositionnelles. Elle correspond aussi à une distinction plus traditionnelle entre les lectures «opaque» et «transparente» des verbes d'atti-

tudes, pourvu que cette dernière ne soit pas interprétée seulement comme une distinction entre l'usage *de dicto* et *de re*. Le problème est que même si l'énoncé satisfait la condition sémantique et sert à rapporter un phénomène intentionnel et non seulement un état fonctionnel, on ne peut savoir *a priori* que la réalisation cognitive de l'énoncé équivaut à la performance d'un acte intentionnel. Par conséquent, l'agent ne peut savoir *a priori* que les conditions de vérité de l'énoncé qu'il utilise sont satisfaites par sa seule réalisation cognitive. Encore une fois, la raison est qu'il ne peut savoir *a priori* que toute inscription de l'énoncé constitue un acte qui exprime une pensée. Il est à noter qu'il suffit, pour réfuter l'argument cartésien, d'admettre la possibilité logique qu'une seule de ces inscriptions ne soit pas intentionnelle. Car on ne peut savoir *a priori* dans quel monde possible on se trouve. On ne peut exclure *a priori* l'éventualité que le monde dans lequel on se trouve soit précisément celui dans lequel n'est réalisé qu'un état fonctionnel.

L'argument que je viens de présenter implique en fait seulement qu'il n'existe pas une connaissance de soi qui est à la fois *a priori* et infaillible et qui se fonde sur la transparence épistémique. Cela n'exclut pas la possibilité de produire d'autres arguments *a priori* pour expliquer l'autorité de la première personne. J'ai aussi pris pour acquis qu'un savoir *a posteriori* ne pourrait pas se réclamer de l'infaillibilité. Mais cela reste à voir. Il y a peut-être là une porte de secours pour le partisan de l'infaillibilité. J'ai seulement voulu ici m'en prendre à un argument de type cartésien.

Département de philosophie
Université de Montréal

RÉFÉRENCES

- ARMSTRONG, David M. (1979), «Perception, Sense Data and Causality», dans Macdonald, G.F. (éd.) (1979), 84-98.
- BURGE, Tyler (1988), «Individualism and Self-knowledge», *Journal of Philosophy*, LXXXV, 11, 649-663.
- DAVIDSON, Donald (1987), «Knowing One's Own Mind», *Proceedings of the APA*, 441-458.
- DAVIDSON, Donald (1988), «Reply to Burge», *Journal of Philosophy*, LXXXV, 11, 664-665.

- DESCARTES, René, (1964), *Deuxième méditation*, édité par C. Adam et P. Tannery, *Oeuvres de Descartes*, Paris, Vrin.
- DUMMETT, Michael (1979), «Common Sense and Physics», dans Macdonald G.F. (éd.) (1979), 1-40.
- GOODMAN, Nelson (1951), *The Structure of Appearance*, Dordrecht, Reidel.
- KRIPKE, Saul (1982), *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Harvard University Press.
- LEWIS, David (1979), «Attitudes De Dicto and De Se», *Philosophical Review*, 88, 513-543.
- LOCKE, John (1959), *An Essay concerning Human Understanding*, édité par Alexander Campbell Fraser, New York, Dover.
- MACDONALD, Graham F. (éd.) (1979), *Perception and Identity*, Ithaca, Cornell University Press.
- MCDOWELL, John (1984), «De Re Senses» *Philosophical Quarterly*, XXXIV, 283-294.
- MILLIKAN, Ruth (1984), *Language, Thought and Other Biological Categories*, MIT Press, Bradford Books, Cambridge, Mass.
- PEACOCKE, Christopher (1981), «Are Vague Predicates Incoherent?», *Synthese*, 121-141.
- RÉCANATI, François (1981), *Les énoncés performatifs*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- SEYMOUR, Michel (1985), «La force illocutionnaire est-elle une composante essentielle de la signification conventionnelle?» *Dialogue*, XXIV, 455-471.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, (1953), *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell.
- WRIGHT, Crispin (1975), «On the Coherence of Vague Predicates», *Synthese*, 325-365.

L'homme de Marx est-il un sujet individuel ou un être social? À propos de l'interprétation de Marx par Louis Dumont

Serge Cantin

Volume 18, numéro 1, printemps 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027140ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027140ar>

[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

Cantin, S. (1991). L'homme de Marx est-il un sujet individuel ou un être social? À propos de l'interprétation de Marx par Louis Dumont. *Philosophiques*, 18 (1), 25–60. <https://doi.org/10.7202/027140ar>

Résumé de l'article

Prenant le contre-pied de l'opinion généralement admise concernant l'anthropologie marxienne, Louis Dumont (dans son ouvrage *Homo JEgalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*) désigne celle-ci comme l'expression la plus achevée de l'idéologie individualiste moderne. Cet article examine les principaux arguments à l'appui de cette interprétation et s'interroge sur sa capacité à éclairer l'enjeu que recèle la conception marxienne de l'homme. Je me propose de montrer que l'opposition rigoureuse entre holisme et individualisme dans laquelle s'enferme la lecture dumontienne laisse échapper cet enjeu, que seule une juste appréhension du naturalisme marxien est, selon moi, en mesure de révéler. Le texte se divise en trois parties. La première expose les grandes lignes de la théorie dumontienne de l'idéologie moderne et attire l'attention sur les deux difficultés épistémologiques majeures auxquelles se heurte l'application de cette théorie à Marx. La seconde partie montre en quoi le naturalisme conséquent de Marx suppose le rejet et le dépassement de l'alternative holisme/individualisme. Dans la troisième partie, enfin, je m'efforce de poser quelques jalons en vue d'une recherche qui prendrait pour thème l'individualisme social de Marx.

L'HOMME DE MARX EST-IL UN SUJET INDIVIDUEL OU UN ÊTRE SOCIAL ?

À propos de l'interprétation de Marx
par Louis Dumont

par Serge Cantin

RÉSUMÉ. Prenant le contre-pied de l'opinion généralement admise concernant l'anthropologie marxienne, Louis Dumont (dans son ouvrage *Homo Aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*) désigne celle-ci comme l'expression la plus achevée de l'idéologie individualiste moderne. Cet article examine les principaux arguments à l'appui de cette interprétation et s'interroge sur sa capacité à éclairer l'enjeu que recèle la conception marxienne de l'homme. Je me propose de montrer que l'opposition rigoureuse entre holisme et individualisme dans laquelle s'enferme la lecture dumontienne laisse échapper cet enjeu, que seule une juste appréhension du naturalisme marxien est, selon moi, en mesure de révéler. Le texte se divise en trois parties. La première expose les grandes lignes de la théorie dumontienne de l'idéologie moderne et attire l'attention sur les deux difficultés épistémologiques majeures auxquelles se heurte l'application de cette théorie à Marx. La seconde partie montre en quoi le naturalisme conséquent de Marx suppose le rejet et le dépassement de l'alternative holisme/individualisme. Dans la troisième partie, enfin, je m'efforce de poser quelques jalons en vue d'une recherche qui prendrait pour thème *l'individualisme social* de Marx.

ABSTRACT. Challenging what is widely taught and believed to be the case about Marx's anthropology, Louis Dumont (in his book *From Mandeville to Marx. The Genesis and Triumph of Economic Ideology*) identifies it as the ultimate achievement of the modern individualist ideology. This paper looks at the main arguments of this interpretation and questions about its capacity of focusing on what is really at stake in the Marxian conception of man. I shall argue that Marx's naturalism invalidate the over-rigid opposition between holism and individualism within which Dumont imprisons Marx. The paper is

divided into three parts. The first part deals with Dumont's theory of modern Ideology which supports and informs his interpretation of Marx; it focuses on two major epistemological difficulties inherent in the application of this theory to Marx. The second part shows how the naturalism of Marx makes the principle of an opposition between holism and individualism irrelevant. In the third part, I confine myself to a brief outline of a research to be done into Marx's *social individualism*.

La question qui donne son titre à cet article ne s'impose pas d'emblée à l'attention philosophique actuelle. Le fait est que depuis une quinzaine d'années, c'est-à-dire depuis que le marxisme a amorcé son irrésistible mouvement de déclin idéologique en Occident, ce genre de questions ne suscite plus guère qu'un intérêt mitigé, voire une certaine méfiance. Or voilà qu'avec l'effondrement aussi rapide que spectaculaire de l'empire soviétique, cette méfiance, légitime ou non, risque de faire place à l'indifférence, indifférence non pas tant philosophique, du reste, que politique.

À cet égard, il est frappant de constater que nombre de ceux qui, hier encore, nous enseignaient avec une ferveur quasi religieuse que la doctrine de Marx avait en elle-même la faculté d'opérer la réconciliation tant souhaitée, tant rêvée depuis Platon, de la philosophie et de la politique, n'attendent plus désormais de la lecture de *L'idéologie allemande* ou des *Manuscrits de 1844* que ce que d'autres, plus philosophes sans doute, y avaient toujours cherché, à savoir cette satisfaction purement intellectuelle que procure la fréquentation d'un grand penseur. Ainsi, et assez ironiquement, celui que l'on regardait naguère comme le plus grand fossoyeur des vertus philosophiques de tous les temps, se voit peu à peu relégué au musée de la philosophie occidentale, quitte à ce qu'on lui réserve une place de choix parmi ces autres monuments d'une tradition que l'on continue certes de vénérer, mais dont on ne semble plus espérer grand-chose eu égard aux problèmes inédits auxquels nous sommes confrontés en cette fin du XX^e siècle.

Je voudrais m'élever contre un tel traitement que l'on est en passe d'infliger à l'œuvre de Marx, et tenter de montrer, à travers la reprise de la question du statut de l'homme marxien, qu'en dépit de son apparente éclipse de notre champ intellectuel, cette œuvre appartient toujours, qu'on le veuille ou non, à notre horizon politique et qu'elle mérite par conséquent d'être discutée, non seulement sur le plan de sa cohérence interne, mais également à partir de ce qui, dans notre présent postmarxiste, nous place à nouveau devant la tâche impérieuse de définir l'humanité de l'homme.

Cela posé, on ne se demandera pas moins quel intérêt il peut y avoir à réfléchir sur une question dont la réponse confine au lieu commun. Prendre l'anthropologie marxienne pour thème de recherche, n'est-ce-pas en effet se condamner d'avance à répéter, sous une forme ou sous une autre, que Marx est le fondateur d'une théorie matérialiste de l'histoire et de la société qui, à la soi-disant liberté des sujets individuels, oppose la loi d'airain des forces productives préexistant à ceux-ci et conditionnant leur destin ? Telle est, on s'en souviendra, l'évidence première que n'eurent de cesse de nous rappeler les néomarxistes des années soixante, se réclamant de l'autorité de Marx pour nous mettre en garde contre les pièges de l'idéalisme et de l'humanisme dissimulés derrière le postulat d'autonomie de l'individu. On songe bien sûr en tout premier lieu à Louis Althusser, qui s'était investi de la noble mission de réveiller de leur sommeil narcissique les Sujets que nous nous imaginions être, afin de les amener, par la médiation de la science marxiste, à accepter de se voir tels qu'ils sont, c'est-à-dire comme de simples « supports de structures », comme les éléments d'un système social qui fonctionne au mépris des intentions et des volontés individuelles.

Cette sévère leçon de lucidité et d'humilité que les gens de ma génération apprirent dans leur jeunesse en lisant Althusser, qui niera que c'est à Marx d'abord que nous la devons ? À Marx qui fut et reste, ne l'oublions pas, le premier de nos « maîtres du soupçon », celui qui, pour le meilleur et pour le pire, nous a *déniaisés* sur nous-mêmes en nous montrant comment, par quel mécanisme idéologique, un individu concret, toujours dépendant du milieu naturel et social où il vit, en arrive pourtant à se concevoir illusoirement comme un être autonome et libre.

Bref : qui oserait mettre sérieusement en doute la nature sociale de l'homme marxien ? Et qui voudrait pousser l'audace, ou la provocation intellectuelle, jusqu'à prétendre que, pour Marx, l'homme est essentiellement un sujet individuel ?

Voilà bien pourtant la thèse défendue par deux éminents penseurs français contemporains, Michel Henry et Louis Dumont, le premier dans son monumental *Marx* paru chez Gallimard en 1976, le second dans *Homo Æqualis* paru l'année suivante chez le même éditeur.

Il serait sans doute intéressant de comparer entre elles ces deux conceptions très distinctes de l'individualisme

marxien. Mais pareille tâche excédant, et de loin, les limites d'un article, il m'a fallu me résoudre à mettre de côté l'individualisme de Marx selon Michel Henry¹ pour m'en tenir exclusivement à l'interprétation qu'en propose Louis Dumont aux sections 7, 8 et 9 de *Homo Æqualis*. Je ferai également appel à l'autre œuvre maîtresse de Louis Dumont, *Homo hierarchicus* (Gallimard, 1967), et de même qu'à son plus récent ouvrage, *Essais sur l'individualisme* (Seuil, 1983)².

Ce que je voudrais montrer c'est que cette interprétation se heurte à une série d'objections qui rendent intenable la thèse d'un Marx individualiste au sens de Dumont, qui confond sous son concept d'individualisme individualité et subjectivité, indépendance et autonomie. Ma thèse est que le naturalisme conséquent de Marx, et la conception de l'homme comme individu socialisé qui s'y rattache, se situent au-delà de l'opposition entre holisme et individualisme où s'enferme la réflexion de Louis Dumont.

Le texte se divise en trois parties. La première met en relief les deux difficultés épistémologiques majeures que pose l'application à la pensée marxienne de la problématique de Louis Dumont sur l'idéologie moderne. La seconde veut montrer en quoi le naturalisme de Marx requiert le rejet et le dépassement de l'opposition principielle du holisme et de l'individualisme que présuppose la lecture dumontienne. Dans la troisième partie, enfin, je m'interrogerai brièvement sur la possibilité et les conditions d'un réinvestissement du thème de l'individualisme marxien.

I. MARX À L'ÉPREUVE DE LA THÉORIE DUMONTIENNE DE L'IDÉOLOGIE MODERNE

Puisque l'interprétation de Marx par Louis Dumont se présente en quelque sorte comme une application et une vérification de ce que ce dernier appelle sa « perspective anthropologique sur l'idéologie moderne »³, il apparaît indispensable, avant d'entrer dans le vif du sujet, de fournir un aperçu de cette perspective.

1. J'ai déjà consacré une réflexion approfondie au Marx de M. Henry dans mon livre, *Le philosophe et le déni du politique*, qui devrait paraître sous peu.

2. Dans la suite, *Homo hierarchicus* sera désigné par HH, *Homo Æqualis* par HA, et *Essais sur l'individualisme* par EI.

3. Tel est le sous-titre que Dumont donne à ses *Essais sur l'individualisme*.

J'ouvre tout de suite une parenthèse. S'il est vrai, ainsi que Marx lui-même nous l'a appris, qu'il ne peut y avoir d'interprétation neutre, absolument objective d'une œuvre, force est d'admettre cependant que tous les interprètes ou exégètes n'arrivent pas aussi bien armés dans l'œuvre qu'ils ont choisi d'étudier que ne l'est Louis Dumont vis-à-vis du texte marxien. Marx ne fournit-il à Dumont qu'un prétexte pour vérifier ou conforter ses hypothèses sur l'idéologie moderne ? Il est bien sûr trop tôt pour en décider, mais c'est là en tout cas une éventualité que la nature même de la démarche de Dumont oblige à envisager. En outre, et bien qu'il serait assez présomptueux de prétendre pouvoir se prononcer ici sur la valeur de vérité de la théorie générale de Dumont, il est vraisemblable sinon probable qu'une mise à l'épreuve rigoureuse du bien-fondé de son interprétation de Marx ne sera pas sans conséquence sur la problématique dont elle s'inspire.

Une présentation détaillée de cette problématique ne pouvant évidemment pas prendre place dans le cadre de cet article, je me bornerai à examiner les principaux concepts autour desquels elle s'articule et qui vont intervenir directement dans l'interprétation de Marx.

Holisme et individualisme

Considérons en premier lieu les deux concepts fondamentaux et antithétiques qui forment l'assise de la reconstruction dumontienne de l'histoire des idées et des valeurs modernes : ceux de *holisme* et d'*individualisme*. Il ne s'agit, à ce stade-ci, que de dessiner les contours de ces concepts, dont le sens devrait se préciser au fur et à mesure que je testerai leur validité épistémologique et leur valeur heuristique au regard de la doctrine marxienne.

Voici donc comment Dumont lui-même définit ces deux concepts dans le petit lexique de quelques mots-clefs qu'il a cru bon d'annexer à ses *Essais sur l'individualisme*. D'abord le concept de holisme.

«**HOLISME** : on désigne comme holiste, dit Dumont, une idéologie qui valorise la totalité sociale et néglige ou subordonne l'individu humain ; voir l'opposé : Individualisme. Par extension une sociologie est holiste si elle part de la société globale et non de l'individu supposé donné indépendamment » (EI, 263).

Arrêtons-nous un instant à cette définition. D'abord simplement pour signaler à ceux qui ignoreraient tout des travaux de Dumont, que ce dernier a développé son concept de holisme à l'occasion de sa fameuse recherche sur la société de castes indienne. Voyant en celle-ci une forme particulièrement pure de holisme, Dumont en a fait sa référence primordiale, le modèle ou le prototype de toute idéologie holiste. Mais qu'est-ce qui autorise Dumont à conférer au système de castes indien ce statut de modèle de l'idéologie holiste ? Ce qui revient à se demander à quelle définition répond son concept de holisme.

L'élément essentiel de cette définition est contenu dans le titre du fameux ouvrage de Dumont sur la société indienne, *Homo hierarchicus*. La hiérarchie telle que la conçoit Dumont doit être distinguée du simple rapport de pouvoir ou de commandement d'un individu sur un autre. Dans une société holiste, en effet, l'autorité qu'un homme exerce sur un autre homme n'est légitime que pour autant qu'elle s'inscrit dans une structure hiérarchique englobante qui est, souligne Dumont, une relation « entre un tout (ou un ensemble) et un élément de ce tout (ou ensemble) ou encore entre deux parties par référence au tout » (EI, 263). Autrement dit — et je suis forcé ici d'aller au plus pressé —, une société sera dite holiste ou hiérarchique (les deux termes étant finalement équivalents chez Dumont) lorsque la réalité de l'individu humain faisant partie de cette société est déterminée en fonction du tout, lorsque l'être de l'individu se trouve entièrement défini par la place qu'il occupe dans l'ensemble social, par sa position dans une échelle de statuts séparés mais étroitement interdépendants. Holiste est la société où la subordination est « reconnue comme naturelle et nécessaire », dit Dumont (HA, 70). Reconnaissance qui ne peut elle-même s'opérer, il me semble, qu'en vertu de ce que l'on pourrait appeler l'extraversion du sujet, que dans la mesure où pour s'appréhender l'individu se détourne de soi et regarde vers l'ailleurs, vers le Cosmos, qui sert de modèle à la société. De sorte que la société holiste tiendrait son ordre, son origine et sa finalité, de plus loin que d'elle-même, d'une réalité irréductible à l'association des hommes à des fins utilitaires, réalité à la fois transcendante et englobante, en un mot sacrée. En somme, si je comprends bien Dumont, seraient holistes, à des degrés variables, aussi bien les sociétés actuelles qui ne partagent pas les valeurs fondamentales de la civilisation moderne occidentale, notamment la valeur « individu », que toutes les

sociétés prémodernes, ou dites traditionnelles, sans exception.

Passons maintenant à l'autre concept-clé, celui d'individualisme :

«INDIVIDUALISME: 1) On désigne comme individualiste, par opposition au holisme, une idéologie qui valorise l'individu (...) et néglige ou subordonne la totalité sociale (...) 2) Ayant trouvé que l'individualisme dans ce sens est un trait majeur dans la configuration de traits qui constitue l'idéologie moderne, on désigne cette configuration elle-même comme individualiste ou comme "l'idéologie individualiste", ou l'individualisme. Voir *Relations*.» (EI 264).

Voyons donc ce que dit Dumont au mot *Relations*, qui est, et l'on comprendra pourquoi plus loin, particulièrement important en ce qui regarde l'interprétation de Marx.

«RELATIONS : Dans la configuration idéologique individualiste, la relation de l'homme aux choses (à la nature, à l'objet) est valorisée à l'encontre de la relation entre hommes. Le contraire est vrai des idéologies holistes» (EI, 264).

Mais la définition dumontienne de l'individualisme ne serait pas complète si l'on ne mentionnait ses deux attributs essentiels : la liberté et l'égalité. Alors que le holisme, on l'a vu, implique la hiérarchie, l'individualisme, qui constitue la dimension fondatrice de l'idéologie moderne, implique à la fois liberté et égalité, même si dans les faits, ne manque pas de noter Dumont, qui a lu Tocqueville, «égalité et liberté ne convergent pas toujours» (HA, 12).

Mais quoi qu'il en soit de la difficulté à les réconcilier dans la réalité, il reste qu'en principe, c'est-à-dire sur le plan de la représentation idéologique où se situe la problématique de Dumont, les valeurs d'égalité et de liberté vont de pair et s'impliquent réciproquement en tant qu'éléments constitutifs de l'individualisme moderne. En donnant la primauté idéologique à l'être humain individuel, nous, modernes, postulons que «chaque homme est une incarnation de l'humanité toute entière, et comme tel égal à tout autre homme, et libre» (HA, 12). Autrement dit — et par opposition aux sociétés holistes où c'est la société elle-même comme totalité qui est condition du sens —, dans nos sociétés modernes, c'est l'individu et lui seul qui est porteur du sens et des valeurs d'égalité et de liberté qui s'y rattachent; il n'y a plus rien au-dessus de l'être individuel, la

hiérarchie a disparu : « il ne nous reste, dit Dumont, qu'une collection d'individus, et la construction d'un pouvoir au-dessus d'eux ne peut plus être justifiée qu'en supposant le consentement commun des membres de l'association » (EI, 86).

Cette dernière déclaration évoque bien sûr la théorie moderne du droit naturel et les doctrines du contrat social qui s'en inspirent, et envers lesquelles Dumont ne cache pas son hostilité dans la mesure où elles participent de l'idéologie individualiste moderne. Car — et c'est là un point à retenir — Dumont, à la différence de Tocqueville, à qui il emprunte d'ailleurs beaucoup, rejette en bloc la modernité et son idéologie individualiste.

Ainsi commençons-nous à nous faire une meilleure idée de ce que Dumont entend par holisme et individualisme. Mais il nous manque encore un point capital de la problématique de Dumont : à savoir que ces deux idéologies globales *sont conçues comme contradictoires dans leur principe et radicalement exclusives l'une de l'autre*. En effet, et bien que les *Essais sur l'individualisme* s'efforcent de reconstituer, à partir de la figure du renonçant stoïcien puis chrétien, le schéma de transformation historique du holisme en individualisme en Occident, il n'en demeure pas moins que pour Dumont l'idéologie individualiste correspond à l'avènement de quelque chose de radicalement nouveau dans l'histoire, à la mise en place d'un ensemble d'idées et de valeurs non seulement hétérogènes à celles du holisme mais qui en constituent l'antithèse absolue. Or c'est précisément contre cette « décision principielle de considérer holisme et individualisme comme deux contraires entre lesquels tout tiers est exclu » que s'élève Alain Renaut dans *L'ère de l'individu* : « si, dit-il, entre la valorisation du tout et celle de l'individu, il n'y a rien qui se puisse envisager, il n'y a rien non plus qui, entre le holisme des sociétés traditionnelles et l'individualisme tel que nous le connaissons, eût pu survenir et à travers quoi un autre pôle de valorisation eût pu être constitué. L'appréhension de l'histoire dérive ici à l'évidence de la construction des concepts à l'aide desquels on l'aborde »⁴.

De la construction des concepts qui suppose elle-même l'adoption d'une méthode. Or quelle est la méthode de Dumont ? Il s'en explique au tout début des *Essais*, lorsqu'il rappelle « qu'il y a deux sortes de sociologies quant à leur

4. *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989, p. 80.

point de départ et à leur démarche globale. Dans la première, on part, comme il est naturel aux modernes, des individus humains pour les voir ensuite en société ; parfois même on essaie de faire naître la société de l'interaction des individus. Dans l'autre sorte de sociologie, on part du fait que l'homme est un être social, on pose donc comme irréductible à toute composition le fait global de la société — non pas de "la société" dans l'abstrait, mais chaque fois de telle société concrète particulière avec ses institutions et ses représentations spécifiques. Puisqu'on a parlé d'individualisme méthodologique pour le premier cas, on pourrait parler de holisme méthodologique dans celui-ci » (EI, 11-12).

Ayons bien présent à l'esprit que Dumont appartient à l'École française de sociologie, qu'il est un disciple d'Émile Durkheim et surtout de Marcel Mauss, dont il se réclame partout dans son œuvre, en particulier dans l'introduction aux *Essais* qu'il place sous son autorité. Or cette filiation, que revendique fièrement Dumont, n'est pas sans comporter des implications décisives sur le plan de l'analyse historique, notamment en ce qui concerne l'évaluation qui sera faite des deux idéologies globales. En effet, l'adhésion de Dumont à la méthode sociologique durkheimienne — au « holisme méthodologique » identifié à la bonne méthode en sociologie par opposition à la mauvaise : « l'individualisme méthodologique » — sert de justification à une théorie de l'idéologie que l'on pourrait qualifier de manichéenne en ce qu'elle postule l'existence d'une bonne et d'une mauvaise idéologies. Bonne serait l'idéologie holiste dans la mesure où la subordination de l'individu au tout social qui la caractérise essentiellement s'accorde avec la nature sociale de l'homme telle que l'appréhende la vraie sociologie scientifique, c'est-à-dire celle qui « part du fait que l'homme est un être social » et qui pose « comme irréductible à toute composition le fait global de la société ». Mauvaise serait, pour la raison inverse, l'idéologie individualiste qui, dès lors qu'elle conçoit la société comme un agrégat d'individus, fait abstraction de cette socialité fondamentale, ontologique, de l'homme et, par là même, nous mystifie sur nous-mêmes.

Vu à travers un tel prisme, on comprend que le passage du holisme à l'individualisme, chez Dumont, prenne nécessairement l'aspect d'une régression au sens moral du terme, d'une évolution irrémédiable vers le mal. Ce qui fait dire à Alain Renaut que « le travail de Dumont ne peut que participer de ces visions apocalyptiques de la modernité » que l'on

retrouve par exemple chez Allan Bloom, Alain Finkielkraut et Michel Henry⁵.

Voilà, sommairement exposé, le cadre général de la théorie dumontienne. Le point à en retenir en ce qui touche à l'interprétation de Marx, c'est l'opposition principielle qu'elle établit entre idéologie holiste et idéologie individualiste, opposition qui, comme on l'a vu, assoit sa légitimité scientifique sur la dichotomie entre « le holisme méthodologique » identifié à la seule bonne méthode en sciences sociales, et « l'individualisme méthodologique », assimilé à la mauvaise. C'est cette dichotomie méthodologique, que Dumont prétend retrouver chez Marx, qui, comme on va le voir bientôt, hypothèque toute son entreprise d'interprétation⁶.

En quoi va consister au juste cette interprétation ? Essentiellement à repérer dans l'œuvre de Marx l'expression méthodologique de « ces deux idéologies inconciliables » (EI, 35) et à décider laquelle de ces deux idéologies (ou de ces deux méthodes) l'emporte finalement, lequel du holisme ou de l'individualisme — car, d'après Dumont, tous deux sont, selon les textes ou les époques de l'œuvre, présents chez Marx — prédomine sur l'autre et fonde en dernière analyse la théorie sociologique et anthropologique marxienne. Et la réponse de Dumont sera : « Marx est essentiellement individualiste » (HA, 139). Plus encore, la pensée de Marx représente selon Dumont le triomphe de l'idéologie individualiste moderne, son expression la plus achevée, son couronnement : « Chez Marx (...), dit Dumont, la créature du

5. *Ibid.*, cf. p. 90-91.

6. Sans doute cette opposition du holisme et de l'individualisme doit-elle beaucoup à la distinction chère à Durkheim (et à bien d'autres encore) entre sociétés à solidarité mécanique : solidarité par similitude où la cohérence et l'unité sociale tiennent à la non-différenciation des individus, et sociétés à solidarité organique où le consensus social se réalise à travers la différenciation. Mais ne perdons pas de vue pour autant ce qui fait la spécificité de la démarche de Dumont. Car même si Durkheim s'applique à distinguer nettement entre les deux solidarités, et même si pour lui la solidarité mécanique, qui tient sa cohésion interne de la force de la conscience collective, est en un sens plus vraie que la solidarité organique, jamais cependant la distinction durkheimienne ne revêt la forme d'une dichotomie et d'une alternative, comme c'est le cas avec Dumont, dont la méthode me paraît difficilement compatible avec le « réalisme social » de Durkheim. Chez ce dernier, solidarité mécanique et solidarité organique désignent deux modes de la division du travail, qui est un phénomène essentiellement social dont les transformations renvoient à des causes sociales : accroissement démographique qui engendre une plus grande densité matérielle, laquelle génère à son tour une intensification des communications et des échanges, etc. En comparaison, holisme et individualisme désignent non pas des réalités sociales mais des idéologies, des représentations du social, comme l'exprime nettement la transition du holisme à l'individualisme que Dumont inscrit dans le cadre d'une histoire des idées et des valeurs occidentales dont les *Essais* décrivent les étapes.

Droit naturel, que les grands philosophes avaient pris soin de transmuier lors de la transition à la vie sociale, entre dans la société tout armée et sûre de se suffire à elle-même. Le socialiste Marx croit à l'individu d'une manière qui n'a pas de précédent chez Hobbes, Rousseau et Hegel et même, dirait-on, chez Locke» (EI, 111).

Cette thèse n'est pas sans soulever de nombreuses difficultés. Au strict plan épistémologique, ou si l'on préfère au point de vue de la définition des concepts, j'en décèle deux, sur lesquelles je voudrais me pencher un peu longuement dans cette première étape de mon parcours. La première est relative au concept d'idéologie impliqué dans la définition dumontienne du holisme et de l'individualisme. Dumont recherche et prétend retrouver chez Marx la présence de ses deux idéologies, holiste et individualiste. Mais la question qui se pose est celle-ci : la critique marxienne de l'idéologie, et la définition de la réalité qui la commande, ne disqualifient-elles pas à l'avance une telle recherche ? La seconde difficulté, étroitement liée à la première, concerne la validité épistémologique du transfert qu'opère Dumont lorsqu'il prétend retrouver sa propre définition de l'individu moderne chez Marx : de la retrouver non pas sous une forme négative ou polémique (« idéologique » au sens proprement marxien du terme), mais bien plutôt comme postulation fondamentale de l'anthropologie marxienne. Ce transfert est-il légitime ? La réponse à cette question sera évidemment grosse de conséquences pour celle de savoir si Marx est ou non un penseur individualiste — encore que, comme on le devine, l'hypothèse d'un Marx individualiste ne se limite pas nécessairement au cadre théorique et méthodologique à l'intérieur duquel Dumont la formule.

Mais portons d'abord notre attention sur la première difficulté.

Idéologie et réalité

Dumont fait un grand usage du mot « idéologie », un mot dont on a, en sciences sociales comme en philosophie, beaucoup usé et abusé depuis une trentaine d'années. Tant et si bien qu'il est devenu, aux yeux de plusieurs, quelque peu suspect. Or le terme en question désigne un concept-clef de la théorie de Dumont, au moins aussi important que ceux auxquels on le trouve le plus souvent associé : holisme et individualisme.

Force est d'admettre en premier lieu que la conception dumontienne de l'idéologie n'a rien de particulièrement original. L'idéologie est définie par Dumont comme « un ensemble social de représentations ; ensemble des idées et valeurs communes dans une société » (EI, 263). On chercherait en vain, dans toute son œuvre, une définition plus précise que celle-là, qui correspond à la définition anthropologique la plus large de l'idéologie.

Cela dit, ce qui intéresse au premier chef Dumont, ce n'est pas telle ou telle idéologie particulière, tel ou tel ensemble d'idées et de valeurs communes à une société à une époque donnée de son histoire. Ou plutôt, ces idéologies particulières (par exemple le nazisme) n'ont d'intérêt que pour autant qu'elles appartiennent à un système de représentations plus vaste, englobant, qu'elles se réfèrent à un modèle ou à un type idéologique dont chaque idéologie particulière constitue l'une des variantes, l'une des combinaisons possibles. Or il n'y a, selon Dumont, que deux grands types idéologiques, que deux systèmes de représentations de la vie sociale rigoureusement exclusifs l'un de l'autre : le holisme et l'individualisme. Sociologiquement parlant, le raisonnement de Dumont prend la forme d'une alternative stricte : toute société est nécessairement ou holiste, ou individualiste. D'un point de vue anthropologique, cela signifie que, bien qu'il soit en réalité (partout et toujours), selon Dumont, un *être essentiellement social*, l'homme a la possibilité de se *représenter* son existence sociale, son être-avec-autrui, de deux façons contraires : de façon holiste, comme une partie du grand tout social, ou de façon individualiste, comme un être autonome et indépendant, comme un individu au sens moderne du terme.

Mais quel statut Dumont attribue-t-il à ces deux super-idéologies ? Plus précisément : quel rapport l'idéologie holiste ou individualiste entretient-elle avec la société dont elle est l'idéologie ? Ces idéologies sont-elles produites, secrétées par la société ? Ou doit-on dire au contraire qu'elles sont constitutives de la réalité sociale ? Auquel cas il serait inutile de distinguer entre les deux niveaux, entre ce que, pour user d'une distinction à laquelle Marx tenait beaucoup, les hommes s'imaginent qu'ils sont et ce qu'ils sont en réalité.

Selon toute apparence, Dumont s'inscrit en faux contre la conception marxienne de l'idéologie. Pour Marx, on le sait, l'idéologie a un statut d'illusion. Illusion efficace certes, mais dont l'efficacité ne vient pas de l'idéologie comme telle mais bien plutôt de la réalité économique-sociale qu'elle

représente et occulte tout à la fois, selon un processus d'ailleurs assez mystérieux. Mais si l'idéologie n'a pas cette signification pour Dumont, si l'on ne peut pas dire que pour ce dernier il y aurait d'un côté le réel, qui serait identique au vrai, et de l'autre la représentation que les hommes s'en font — représentation sans contenu réel, purement formelle —, on ne peut pas dire non plus que, chez lui, toute distinction entre les deux niveaux, entre la réalité sociale et sa représentation, ait disparu et que les deux niveaux se confondent. Dumont semble vouloir maintenir, analytiquement du moins, une distinction entre d'une part la réalité, qui est sociale, et de l'autre la représentation de cette réalité, l'idéologie⁷.

Comment cette réalité sociale, pré-idéologique, est-elle définie par Dumont? Ce qui revient à se demander : qu'est-ce que l'homme essentiellement pour Dumont?

Reconnaissons d'abord que l'homme de Dumont n'est pas l'homme de Marx. Pour Marx, on le sait, la réalité humaine première, « la première condition de toute existence humaine, donc de toute histoire, c'est que les hommes doivent être en mesure de vivre pour être capables de faire l'histoire. Or, pour vivre, dit Marx, il faut avant tout manger et boire, se loger, se vêtir et maintes choses encore. Le premier acte historique, c'est donc la création des moyens pour satisfaire ces besoins, la production de la vie matérielle elle-même »⁸. En somme, ce qui est anthropologiquement et ontologiquement premier pour Marx, c'est la nécessité vitale, la vie et les moyens de la conserver, donc le travail ou encore, dans les termes de Dumont, « le rapport de l'homme

7. L'idéologie a-t-elle son efficace historique propre? La réponse de Dumont me paraît plutôt ambiguë. Car, en dépit de ce que l'on pourrait appeler son explication individualiste de la modernité, Dumont insiste sur le fait que l'individualisme moderne, quelles que soient ses prétentions, ne change rien fondamentalement et ne peut rien changer à la réalité sociale, qui est et demeure foncièrement holiste. Toute société, même la société individualiste moderne, est *dans les faits* holiste, c'est-à-dire hiérarchisée (voir à ce sujet *Homo hierarchicus*, p. 23). Toutefois, il ne serait pas tout à fait exact d'affirmer que Dumont rejette l'idée d'une incidence de l'idéologie sur la réalité holiste, puisque c'est bel et bien, après tout, l'idéologie individualiste — aussi utopique et vaine qu'elle soit dans son désir de changer ce qui ne peut l'être, de rendre l'individu indépendant de la société — qui est responsable du totalitarisme, forme hybride et monstrueuse de holisme qui « résulte de la tentative, dans une société où l'individualisme est profondément enraciné, et prédominant, de le subordonner à la primauté de la société comme totalité » (HA, 21-22). En rompant idéologiquement avec le holisme, l'homme moderne demeure hanté par lui et cherche à revenir à la « normale », à la totalité, à la socialité « primitive », au holisme; mais ce retour, étant donné l'individualisme idéologiquement dominant, ne peut s'accomplir, selon Dumont, que sous un mode totalitaire.

8. *L'idéologie allemande*, Œuvres, Pléiade, t. III, p. 1059.

à la nature, aux choses». La question est toutefois de savoir si Dumont a raison d'interpréter la primauté que Marx accorde à la relation homme/nature sur la relation homme/homme, comme une preuve du caractère non social et essentiellement individualiste de son anthropologie. Question cruciale qu'on laissera momentanément en suspens pour revenir à celle qui nous préoccupe ici.

Nous venons de voir ce qui constitue la réalité humaine pour Marx. Voyons maintenant ce qu'elle est pour Dumont. Nous connaissons déjà la réponse : comme Durkheim, comme Mauss, Dumont «part du fait que l'homme est un être social». Et c'est cette définition sociologique de l'homme, «l'aperception de la nature sociale de l'homme», qui va servir de fil conducteur à toute la recherche de Dumont et à sa lecture de Marx. L'argument de Dumont va consister d'une part à reconnaître chez Marx, en un certain nombre de textes de jeunesse (surtout les *Manuscrits de 44*), la présence de cette définition sociologique de l'homme, tout en montrant par ailleurs comment celle-ci sera progressivement sacrifiée à une définition très nettement individualiste de l'homme, laquelle manifesterait à quel point, en dépit de son extraordinaire sens sociologique (i.e. holiste), Marx demeure prisonnier de l'idéologie moderne (i.e. individualiste). Marx, dit Dumont, «n'a pas hésité, à partir de *L'idéologie allemande*, à faire fond sur l'aspect individualiste et à sacrifier les vues en somme communautaires gagnées dans les *Manuscrits*» (HA, 210).

Je soutiens pour ma part que Marx ne sacrifie rien du tout, et ce pour la simple raison que la définition sociologique de l'homme que lui attribue Dumont est étrangère à l'anthropologie marxienne, qu'elle est absolument incompatible avec la conception que Marx se fait de la réalité humaine et sociale, même et surtout dans les *Manuscrits de 44*, et qu'elle ne correspond à ses yeux qu'à une idéologie, c'est-à-dire à une illusion dépourvue de toute réalité.

Le malentendu est de taille. Il vient de ce que Dumont prête à Marx sa propre conception du social, c'est-à-dire que toutes les fois qu'il lit le mot «société» ou «social» sous la plume de Marx, il imagine, en bon sociologue durkheimien qu'il est, que celui-ci se réfère à une «conscience collective», à une réalité qui évoluerait selon ses lois propres et indépendamment des individus, auxquels elle s'imposerait de l'extérieur, les contraignant à penser, à sentir et à agir d'une façon déterminée. Cette «conscience collective» existe bien pour Marx, mais elle a pour nom «idéologie», c'est-à-dire

qu'elle n'a pas de réalité propre, *sui generis*, qu'elle ne tient pas sa réalité d'elle-même. La « conscience collective » c'est toujours pour Marx l'idéologie de la classe dominante, un ensemble de représentations dont l'unique fonction est de masquer la réalité socio-économique de l'inégalité et de la domination de classe, représentations qui possèdent en elles-mêmes si peu de réalité qu'elles disparaîtront un jour, dans la société sans classes.

« En s'agréant, en se pénétrant, en se fusionnant, les âmes individuelles donnent naissance à un être, psychique si l'on veut, mais qui constitue une individualité d'un genre nouveau »⁹. Ainsi se constitue, selon Raymond Aron, la « conscience collective » de Durkheim. Prétendre retrouver dans l'œuvre de Marx cette « conscience collective », non pas, encore une fois, sous la forme d'une idéologie, mais en tant que présupposition théorique fondamentale, c'est là se méprendre sur le sens de l'entreprise marxienne, méprise qui ne fait que témoigner à quel point Louis Dumont est obnubilé par sa propre conception, durkheimienne, du social, au point de la projeter, apparemment en toute inconscience, sur Marx. Car s'il est une chose que celui-ci a dénoncé d'un bout à l'autre de son œuvre, c'est bien cette théorie de la conscience collective, de la Société-personne, l'hypothèse (théologique) d'une totalité sociale transcendante aux individus et qui vivrait de sa propre vie — hypothèse qui implique l'hypostase de la société comme dirait Michel Henry, dont l'interprétation de Marx, pour discutable qu'elle soit par ailleurs, n'en a pas moins le mérite de montrer jusqu'où va la réduction des totalités que ce dernier accomplit au nom de l'immanence absolue de l'individu vivant¹⁰.

Que dit, en effet, Marx dans les *Manuscrits de 44*, œuvre où, selon Dumont, ce dernier ferait preuve de cette « belle aperception sociologique » qu'il abandonnera par la suite (cf. HA, 161-174). Il dit ceci, qui est assez explicite il me semble : « Il est avant tout nécessaire d'éviter de poser de nouveau la "société" comme une abstraction en face de l'individu. L'individu *est* l'être social »¹¹. Commentant ce passage, Dumont écrit : « La première proposition semble des plus heureuses. Mais, pour nous qui voudrions voir

9. ARON, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 372.

10. Cf. Marx I : *Une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, 1976. En particulier le chapitre III, pp. 162-279.

11. *Manuscrits de 44*, Paris, Éd. sociales, 1972, p. 90. Cité par Dumont, *Homo Aequalis*, p. 158.

distinguer individualisme et holisme, elle semble tourner court dans l'identification qui suit : "L'individu est l'être social" (ou l'essence : *Wesen*) » (HA, 158). Non seulement Dumont s'étonne-t-il de ce que Marx ne partage pas sa distinction entre holisme et individualisme, mais, prisonnier de ses propres présupposés, il ne prend même pas vraiment la peine de chercher à comprendre pourquoi, au fond, il ne la partage pas, pourquoi cette distinction, fondamentale à ses yeux, ne l'est pas pour Marx. Et pourquoi donc n'a-t-elle aucune portée pour Marx ? Eh bien, pour la simple et bonne raison qu'elle est idéologique, que la distinction entre holisme et individualisme, et chacun de ces concepts mêmes, ne correspondent à rien dans la réalité. Dans la réalité telle que la conçoit Marx : « l'individu est l'être social ». Reste à mettre au jour le principe de cette identité à première vue étonnante, sinon choquante, tâche qui m'incombera dans la seconde partie. Mais en tout cas, à la différence de Dumont, il importera de la prendre très au sérieux.

L'individu de Marx. Indépendance et autonomie.

Passons maintenant à la seconde difficulté annoncée et qui est relative à la définition de l'individu que postule la lecture dumontienne de Marx.

Si Marx ne peut pas être holiste, pour la raison qui vient d'être invoquée, il y a de fortes chances qu'il ne soit pas davantage individualiste, *du moins au sens où l'entend Dumont*, et ce pour la même raison : parce que l'individualisme tel que le conçoit ce dernier est une idéologie et que Marx récuse la prétention de l'idéologie à définir la réalité humaine et sociale. Lorsque Marx dit : « L'individu est l'être social », que fait-il sinon renvoyer dos à dos holisme et individualisme ? Mais examinons les choses de plus près.

Louis Dumont propose une double définition de l'individu : « ...quand nous parlons d'"individu", dit-il, nous désignons deux choses à la fois : un objet hors de nous, et une valeur. La comparaison nous oblige à distinguer analytiquement ces deux aspects : d'un côté le sujet *empirique* parlant, pensant et voulant, soit l'échantillon individuel de l'espèce humaine tel qu'on le rencontre dans toutes les sociétés ; de l'autre l'être *moral*, indépendant, autonome et par suite essentiellement non social, qui porte nos valeurs suprêmes et se rencontre en premier lieu dans notre idéologie moderne de l'homme et de la société » (I, 35).

Quand Dumont affirme que la modernité, dont Marx serait l'une des figures les plus représentatives, se caractérise essentiellement par le développement de l'individualisme, c'est au second type d'individu qu'il se réfère. Ainsi, s'il faut en croire Dumont, l'individu humain serait, pour Marx, «un être se suffisant à lui-même et incarnant la valeur suprême, un individu dans le sens parfait, moderne du terme» (HA, 145). Voyons si cette affirmation est justifiée, si l'individu tel que le conçoit Marx est «un être se suffisant à lui-même». À cet égard, on me permettra tout d'abord de citer un long passage de la *Sainte Famille* (1845) où Marx expose clairement sa position à l'égard de l'individu.

Pour parler un langage précis et prosaïque, les membres de la société civile ne sont pas des *atomes*. L'atome a pour propriété caractéristique de ne pas avoir de propriétés et de ne pas avoir, par conséquent, de relation, en raison de sa propre nécessité naturelle, avec d'autres êtres extérieurs à lui. L'atome *n'a pas de besoins*, il se suffit à lui-même ; le monde, en dehors de lui, est le vide absolu, c'est-à-dire qu'il est sans contenu, sans signification, sans langage, justement parce que l'atome possède en lui-même toute plénitude. L'individu égoïste de la société civile a beau, dans sa représentation immatérielle et dans son abstraction exsangue, s'enfler jusqu'à l'*atome*, jusqu'à un être sans relations, se suffisant à lui-même, sans besoin, *absolument plein* et bienheureux : la malheureuse réalité sensible, quant à elle, ne se soucie point de l'imagination de cet individu que chacun de ses sens oblige à croire au sens qu'ont le monde et les individus extérieurs à lui ; du reste, son estomac profane lui rappelle chaque jour que loin d'être vide, le monde hors de lui est bien plutôt et à proprement parler ce qui le remplit. Chacune des activités et des propriétés de son être, chacune de ses impulsions vitales devient un *besoin*, une *nécessité* qui change son *désir égoïste* en désir d'autres objets et d'autres hommes hors de lui. Or comme le besoin de tel individu ne possède aucune signification évidente pour tel autre individu égoïste, détenteur des moyens de satisfaire ce besoin, et n'a donc pas de relation directe avec sa satisfaction, tout individu est forcé de créer cette relation, en devenant également l'entremetteur entre le besoin d'autrui et les objets de ce besoin. C'est donc la nécessité naturelle, ce sont les propriétés essentielles de l'homme, tout aliénées qu'elles paraissent, c'est l'intérêt qui maintient ensemble les membres de la société civile : leur vrai lien, c'est la vie civile et non la vie politique¹².

Il s'agit là d'un texte très important parce qu'il indique sans équivoque que s'il doit y avoir telle chose qu'un indi-

12. *Œuvres*, Pléiade, t. III, p. 559-560.

vidualisme marxien, la formule de cet individualisme ne peut pas être celle que nous propose Dumont. L'individu humain n'est pas un atome «se suffisant à lui-même», dit Marx. Ce qui ne l'empêche nullement d'admettre par ailleurs l'indépendance empirique ou naturelle des individus. «Les individus isolés, lit-on dans *L'idéologie allemande*, ne constituent une classe qu'autant qu'ils ont à mener une lutte commune contre une autre classe; au demeurant, eux-mêmes s'affrontent hostilement dans la concurrence»¹³.

À la lumière de ces deux textes, que je tiens pour représentatifs de la position que Marx adopte vis-à-vis de l'individu, on peut dire ceci :

1. Les individus sont naturellement, empiriquement isolés et hostiles les uns envers les autres, concurrents dans la lutte pour la vie. 2. Mais, à la différence de ce qui se produit par exemple chez Hobbes, les hommes de Marx ne sont pas absolument forcés de se créer un animal artificiel, un Léviathan, pour vivre ensemble, la meilleure preuve en étant que dans la société communiste de l'avenir il n'y aura plus d'État. En fait, aussi isolés soient-ils dans l'état de nature, ou dans la société civile, et aussi grande que soit l'hostilité qui les oppose dans la lutte pour la vie, les individus n'ont pas le choix : pour autant qu'ils sont des individus vivants, ils ont besoin les uns des autres pour vivre et sont donc *naturellement interdépendants*, c'est-à-dire que *le principe de leur interdépendance n'est pas politique*, ne résulte pas d'un pacte. C'est, dit Marx, la nécessité naturelle, l'intérêt qui maintient ensemble les individus et les détermine à agir comme ils agissent : l'intérêt pour la vie et non pas la conscience collective, qui n'est jamais, encore une fois, pour Marx que la projection dans le ciel des idées de la domination réelle d'une classe sur une autre, domination rendue nécessaire par la pénurie. La «contrainte» qu'exerce la société sur les individus n'a d'autre origine et d'autre fondement que le besoin naturel, le *struggle for life*.

Force est d'admettre que la conception de l'individu qui se dégage des passages cités (et de bien d'autres encore que l'on ne peut reproduire ici) ne correspond guère à la définition de l'individu que Dumont prête à Marx, à savoir celle d'un sujet moral, se suffisant à lui-même, libre de toute attache, purgé de toute dépendance (cf. HA, 145). En fait, plus encore que pour Dumont lui-même, cette autosuffisance ontologique et morale du sujet individuel n'est pour

13. *Ibid.*, p. 1107.

Marx qu'«une représentation idéelle et idéale» (HH, 22). De sorte que l'affirmation précitée de Dumont voulant que «Marx croit à l'individu d'une manière qui n'a pas de précédent chez Hobbes, Rousseau et Hegel et même, dirait-on, chez Locke», doit être rejetée. Car ce que Marx croit, tout au contraire, c'est que l'Individu au sens moderne, l'individu conçu comme «être de raison, sujet normatif des institutions» (HH, 22), l'individu se suffisant à lui-même, non social, loin de définir la réalité de l'individu ou l'individu réel, en représente l'occultation bourgeoise et ne sert, à ce titre, qu'à masquer les intérêts économiques égoïstes d'individus concrets et déterminés. De même, quand Marx déclare que «L'homme est l'être le plus haut pour l'homme» (cité dans HA, 145), il n'est pas en train de nous dire, comme le voudrait Dumont, qu'il croit à l'individu au sens moral du terme, à l'individu comme sujet des institutions. Marx ne nous parle pas d'un être moral autonome, mais de l'immanence radicale de *l'individu vivant*, c'est-à-dire d'un «sujet empirique de la parole, de la pensée de la volonté, échantillon indivisible de l'espèce humaine, tel qu'on le rencontre dans toutes les sociétés».

C'est là, on s'en souvient, la première des deux définitions que donne Dumont de l'individu et qu'il distingue de la définition morale, proprement moderne, que Marx, selon lui, adopterait. Or il n'en est rien : Marx ne cesse de dénoncer cette conception moderne, bourgeoise de l'individu. Plus encore, c'est la distinction qu'établit Dumont entre l'individu empirique et l'individu au sens moral et moderne du terme — distinction capitale sur laquelle repose toute son interprétation de l'individualisme marxien — qui est inapplicable à Marx, et cela, mais on le verra mieux plus loin, en raison du postulat naturaliste de sa pensée.

Mais que cette distinction ne puisse pas s'appliquer à Marx, voilà ce que Dumont ne peut absolument pas admettre, et l'on devine pourquoi : car cela l'eût forcé à remettre en question non seulement la validité de son interprétation de Marx, mais, plus grave encore, l'un des critères fondamentaux de sa lecture de la modernité. D'où l'effort de Dumont pour faire entrer de force la pensée de Marx dans le moule de sa théorie de l'idéologie moderne ; ce qui, étant donné la crédibilité scientifique dont l'œuvre de Louis Dumont jouit aujourd'hui en Europe comme en Amérique, risque d'entraîner de fâcheuses conséquences quant à la détermination des enjeux de la pensée marxienne.

Dumont ne cesse de s'étonner et de déplorer que Marx ne le suive pas et ne partage pas sa théorie et sa méthode. Un peu plus et il reprocherait à Marx d'être Marx ! Dumont dit par exemple : « dans l'idée de Marx il n'y avait pas de contradiction et probablement pas de différence réelle entre elles (c'est-à-dire entre les deux définitions de l'individu, S.C.) » (HA, 161). Mais pourquoi au fond n'y en avait-il pas ? Voilà la question pourtant capitale que Dumont omet tout simplement de se poser. Lisons plutôt : « Il est clair que Marx a manqué à distinguer systématiquement entre l'individu comme fait empirique en relation avec l'espèce ou le genre (*das Individuum*) et l'individu comme valeur ou comme sujet pensant se suffisant à lui-même (*das Einzelne*) » (HA, 194).

« Marx a manqué à distinguer... ». Mais non : il n'a pas cru nécessaire de distinguer tant il lui paraissait évident que l'individu comme valeur, comme sujet pensant se suffisant à lui-même, n'est qu'un produit de l'idéologie bourgeoise. Ou encore : Marx distingue mais la distinction qu'il opère est celle, radicale (et sans doute choquante pour Dumont), entre la réalité, qui est la vie, et la non-réalité, c'est-à-dire la représentation, la conscience. Distinction qui en implique une autre, et que ne peut qu'ignorer Dumont, entre l'autonomie morale et l'indépendance empirique, entre sujet et individu. Car si, pour Marx, l'homme est un individu indépendant, il n'est jamais un sujet autonome.

Dire que Marx récuse la valeur d'autonomie du sujet, c'est mettre en question non seulement la possibilité d'une éthique marxienne, mais également celle d'une politique marxienne digne de ce nom. J'ai tenté ailleurs de dévoiler la double origine, philosophique et historique, de ce déni du politique au cœur de la pensée marxienne. Ma thèse (qu'il ne saurait être question de développer ici) est que dans la nouvelle anthropologie mise en place par Marx, la dimension proprement politique de l'homme — c'est-à-dire cette faculté d'action et de parole qui nous permet à nous autres hommes « de transcender l'élémentaire rassemblement imposé à tout le monde par les besoins de la vie »¹⁴ — se trouve écartée au profit d'une conception spécifiquement *sociale* de l'homme¹⁵. Or ce rejet social du politique se révèle, chez Marx, inséparable de la décision d'exclure de la théorie et de la pratique révolutionnaires la valeur d'auto-

14. ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 46.

15. Je préciserai, dans la seconde partie, le sens de cette conception spécifiquement sociale de l'homme.

mie du sujet. Ici encore les textes abondent. Je n'en citerai qu'un seul, particulièrement probant, tiré une fois de plus de la *Sainte Famille* :

Peu importe ce que tel ou tel prolétaire, ou même le prolétariat tout entier imagine momentanément comme but. Seul importe ce qu'il est et ce qu'il sera historiquement contraint de faire en conformité de cet être. Son but et son action historique lui sont tracés visiblement et irrévocablement, tout autant dans la situation même de sa vie que dans toute l'organisation de la société bourgeoise de ce temps. Point n'est besoin d'expliquer ici qu'une grande partie du prolétariat anglais et français est déjà conscient de sa tâche historique et travaille incessamment à élever cette conscience à la pleine lucidité¹⁶.

Ce que dit Marx est on ne peut plus clair : les hommes, les prolétaires en l'occurrence, ne disposent, quant à leur destin historique, d'aucune autonomie, d'aucune liberté d'action, d'aucun pouvoir ; la liberté politique dont ils croient jouir est pure chimère. Les hommes, ici les prolétaires, sont parfaitement déterminés à agir conformément à ce qu'ils sont, à agir selon *une nécessité qui les dépasse mais qui n'est pourtant rien d'autre que la loi de leur destin et de leur être : une loi générale et universelle mais qui serait en même temps celle de chaque individu pris séparément, parfaitement immanente à chacun d'eux*.

Mais un problème subsiste cependant. Comment, en effet, une telle absence d'autonomie du sujet peut-elle s'articuler avec ce que Dumont appelle, et à juste titre cette fois, « l'individualisme du vœu révolutionnaire » (HA, 176), individualisme qui s'exprime de façon exemplaire dans le fameux passage de *L'idéologie allemande* où, parlant pour une rare fois de la société communiste, Marx déclare (déclaration plutôt étrange à première vue) que dans celle-ci, c'est la société elle-même qui va régler la production, laissant l'individu libre « de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, d'élever du bétail dans la soirée, et de critiquer après le dîner, exactement selon son bon plaisir, sans jamais devenir un chasseur, un pêcheur ou un critique »¹⁷. Commentant ce passage, Dumont écrit : « On ne voit pas très bien ce qu'il reste à la société à régler, en vérité la société semblerait s'être évanouie à ce niveau, de manière à débarrasser l'individu de tout ce qui échappe à son contrôle (...) L'individu a ici son apothéose, il est devenu une société à lui tout seul.

16. *Œuvres*, Pléiade, t. III, p. 460.

17. *Ibid.*, p. 1065.

La société, dans la mesure où elle transcendait l'individu, a simplement disparu, en fait il ne reste pas de tout social, *pas de fins collectives en dehors des fins individuelles*» (HA, 165). C'est là pour Dumont «un paradoxe profond». «Il y a, dit-il, un paradoxe profond dans le fait que ce que Marx appelle "commun", "communauté" doit disparaître, tandis que ce qu'il appelle "société", c'est-à-dire la juxtaposition d'individus, sera seulement modifié» (HA, 155).

Dumont a raison : il y a là un paradoxe profond, mais ce paradoxe n'est pas, comme il semble le suggérer, d'ordre logique, il n'est pas imputable à une erreur de raisonnement de la part de Marx. Ce paradoxe en est d'abord un de culture, il évoque l'impasse politique où s'agite l'humanité moderne, «le paradoxe d'une cité qui, pour avoir voulu se clore au pouvoir du christianisme, au pouvoir d'une opinion particulière, s'oblige éternellement à priver le pouvoir de toute opinion et l'opinion de tout pouvoir»¹⁸.

À ne considérer que la forme qu'il revêt chez Marx, je voudrais maintenant montrer que le paradoxe en question va trouver une solution radicale dans le naturalisme des *Manuscrits de 44*, dont Marx ne fera par la suite que développer, en toute logique, les conséquences. Cette mise en lumière du naturalisme conséquent de Marx s'effectuera parallèlement au rejet et au dépassement de l'alternative ruineuse devant laquelle nous place Louis Dumont.

II. AU-DELÀ DE L'ALTERNATIVE HOLISME/ INDIVIDUALISME : LE NATURALISME DE MARX.

En dépit de tous ses efforts pour saisir l'unité de la pensée marxienne, Louis Dumont — à l'instar de Michel Henry et de Louis Althusser du reste — ne parvient à rendre compte de la présence de postulats apparemment contradictoires chez Marx qu'en procédant à une sorte de dédoublement de sa personnalité intellectuelle, qu'en construisant un Marx bicéphale. Or je ne crois pas qu'il y ait deux Marx ; il n'y en a qu'un, dont le geste philosophique, pour complexe qu'il soit, trouve néanmoins son principe d'intelligibilité dans le naturalisme des *Manuscrits de 1844*. Seule une juste appréhension de ce naturalisme et, notamment, du lien étroit qui le rattache à ce que Hannah Arendt a appelé

18. MANENT, Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Paris, Calmann-Lévy, 1987, p. 14-15.

«the Rise of the Social»¹⁹ à l'époque moderne, détient, selon moi, la clef de l'anthropologie marxienne.

Mais cette juste appréhension du naturalisme marxien suppose d'abord le rejet formel de l'alternative dumontienne selon laquelle la pensée de Marx serait ou holiste ou individualiste. Après avoir démontré — démonstration épistémologique et, pour ainsi dire, toute négative — qu'elle ne pouvait par définition être ni l'une ni l'autre, il s'agira maintenant, selon une démarche plus positive, de montrer que si elle ne peut être ni l'une ni l'autre, c'est d'abord et avant tout parce qu'elle repose sur un principe naturaliste qui implique la mise hors-jeu de l'alternative elle-même et de toute distinction entre l'individuel et le social.

Le naturalisme de Marx

Précisons tout d'abord la position de Dumont, la fausse alternative devant laquelle il nous place et dont la naturalisme de Marx appelle selon moi le dépassement. «Tandis que les textes considérés (i.e., *l'Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel* et cette *Critique* elle-même, *La Question juive*, *L'idéologie allemande*, S.C.) expriment ou impliquent de façon prédominante un point de vue individualiste, la vue contraire, celle de l'homme comme étant essentiellement un être social, est elle aussi présente, très explicitement, dans quelques textes ou passages» (HA, 141).

D'où le problème que va poser à Dumont «la juxtaposition de deux conceptions opposées et leur destin subséquent» (HA, 141), problème qu'il va tenter en vain de résoudre en cherchant, sans le chercher vraiment, à comprendre l'articulation du holisme et de l'individualisme chez Marx. En effet, la tâche est paradoxale et vouée d'avance à l'échec dans la mesure où, après avoir établi le principe d'une opposition parfaitement exclusive entre holisme et individualisme, Dumont s'efforce ensuite de comprendre comment il se fait que chez Marx ces deux points de vue diamétralement opposés sur le social en arrivent pourtant à se concilier, voire à se confondre. Dumont n'est d'ailleurs pas loin lui-même de reconnaître l'impossibilité de la tâche qu'il s'est fixée, l'incapacité dans laquelle il se trouve, eu égard à sa prémisse initiale, de résoudre le problème que lui pose Marx : «Disons tout de suite du reste, écrit-il au seuil de sa réflexion sur Marx dans *Homo Æqualis*, que s'il y a là

19. Cf. *Condition de l'homme moderne*, pp. 47-60.

un problème pour nous il n'y en a point pour Marx lui-même, et nous aurons précisément à comprendre ce fait» (HA, 141).

Il va donc s'agir pour Dumont de comprendre ce fait, mais de le comprendre dans les limites de sa problématique, c'est-à-dire d'expliquer pourquoi «pour Marx l'individu et la totalité sociale ne sont pas incompatibles» (HA, 152), tout en ne remettant cependant jamais en question le principe d'une opposition irréductible entre holisme et individualisme ! Si bien que la question que l'on doit se poser est la suivante : est-il possible, à l'intérieur du cadre dumontien, d'élucider l'articulation proprement marxienne de l'individuel et du social ? Il me semble que la méthode même de Dumont oblige à répondre par la négative. Mais voyons cela de plus près.

La thèse de Dumont est celle-ci : dans et à partir de *L'idéologie allemande*, «livre d'un individualisme sans faiblesse» (HA, 160), Marx «n'a pas hésité (...) à faire fond sur l'aspect individualiste et à sacrifier les vues en somme communautaires gagnées dans les *Manuscripts*» (HA, 210). Ainsi ce que l'on va trouver chez Marx à la place de «la belle et catégorique aperception sociologique des *Manuscripts*» (HA, 165) ou plutôt de ce que Dumont prétend telle, c'est le jugement suivant lequel : «1) l'individu est premier par rapport à la société ; 2) la relation entre l'homme et la nature (le travail) est première par rapport aux relations entre les hommes» (HA, 183).

Il importe de souligner l'ordre des raisons dumontiennes : c'est de la démonstration de la vérité de la seconde proposition que Dumont va déduire la vérité de la première, qui n'en sera en somme que le corollaire. Autrement dit, il suffirait selon Dumont de faire la preuve qu'à partir de 1845 Marx va subordonner la relation entre les hommes à la relation de l'homme à la nature qui se joue dans le travail, pour qu'il soit du même coup démontré que chez Marx l'individu est premier par rapport à la société et, donc, que la pensée marxienne est essentiellement individualiste — au sens que Dumont donne au terme «individualisme» et qui implique, comme on l'a vu, que Marx tiendrait pour réel, et non pas pour idéologique, un être indépendant, autonome, essentiellement non social.

Cette thèse soulève, à mon avis, de sérieuses objections et ne résiste pas à l'analyse. Mais il me faut procéder par ordre. Je considérerai d'abord l'interprétation que propose

Dumont des *Manuscripts de 44*, pour montrer que ce que ce dernier appelle les vues communautaires de Marx, c'est-à-dire sociologiques au sens durkheimien du terme, sont, en vérité, des vues naturalistes, ou encore que la communauté sociale dont Marx parle dans les *Manuscripts* n'est pas une *Gemeinschaft* ou une *universitas* mais une essence générique (*Gattungswesen*), une communauté essentiellement naturelle, l'espèce humaine. Puis je m'attacherai à prouver que ce naturalisme, qui implique l'oblitération du sujet et de l'homme comme animal politique au sens d'Aristote, ne sera jamais remis en question par la suite mais qu'il ira au contraire en s'élargissant et en s'approfondissant avec la détermination du travail comme activité humaine par excellence.

Les Manuscripts de 1844

Selon Dumont, c'est dans les *Manuscripts de 44*, plus que nulle part ailleurs, que s'atteste le holisme de Marx. L'affirmation a de quoi étonner, car si, comme le prétend Dumont, l'individualisme de Marx est très étroitement lié à son idéologie économique, on comprend mal, du moins à première vue, que ce soit justement dans les *Manuscripts de 44*, qui marquent la rencontre de Marx avec l'économie politique, que ce dernier se révélerait pleinement holiste, sociologue à la Durkheim. L'argumentation de Dumont mérite d'être examinée de plus près.

Dans *Homo Æqualis*, Dumont signale «un développement (des *Manuscripts de 44*) qui abonde en affirmations catégoriques de la nature sociale de l'homme» (HA, 156). Le développement en question dit ceci (c'est Marx qui parle) : «C'est pourquoi tout le mouvement (de la production par l'homme de lui-même et de l'autre homme) est essentiellement *social*; de même que la société elle-même produit l'*homme* en tant qu'*homme*, de même elle est *produite* par lui». «L'activité et la jouissance... sont activité sociale et jouissance sociale... la société est la perfection de l'unité essentielle de l'homme avec la nature...». «...je suis *social* parce que je suis actif en tant qu'homme... ma propre existence *est* activité sociale».

Et voici le commentaire de Dumont : «Ce dernier passage en particulier ne laisse aucun doute : il y a là, explicitement, perception de soi-même comme être social, ce que j'appelle "aperception sociologique"» (HA, 156).

Ce commentaire témoigne on ne peut mieux de la profonde méprise, du contresens que commet Dumont (et que j'ai déjà signalé) à toutes les fois qu'il trouve sous la plume de Marx les mots «social» ou «société». Ni dans ce passage, ni en aucun autre texte de Marx d'ailleurs, ces termes ne renvoient à une «aperception sociologique» au sens de Dumont, aperception qui impliquerait, on l'a vu, l'existence d'une conscience collective, d'une entité psychique transcendante. Bien au contraire, conformément aux présupposés qui sont les siens depuis 1842 (c'est-à-dire depuis le début de sa critique de Hegel), Marx refuse catégoriquement que ce qui est commun aux hommes, «l'affaire générale», se tienne dans un au-delà de la vie réelle, dans le ciel des idées. Ce que Marx ne cesse de dénoncer dans sa lutte contre Hegel c'est le formalisme, précisément la manière dont ce dernier hypostasie «l'affaire générale» dans la transcendence d'une essence objective existant en soi et qui viendrait s'ajouter comme de l'extérieur aux individus pour rendre leur existence rationnelle et conforme à l'universel. Depuis 1842, le mot d'ordre de Marx est : il faut en finir avec toute aliénation, avec toute transcendence de «l'affaire générale», avec toute projection de l'essence humaine dans la sphère idéale de la représentation, avec toute séparation de la forme et du contenu.

Certes Hegel aussi postule l'identité du particulier et de l'universel, de l'empirique et du rationnel, mais justement cette identité n'est chez lui que postulée, jamais établie. Plus encore, la postulation hégélienne d'identité du particulier et du général pose l'idée comme forme transcendante et extrinsèque au particulier et par laquelle celui-ci, l'être empirique individuel, accède à la rationalité et à l'universalité. Autrement dit, selon Marx, Hegel échoue à établir la structure absolument immanente de l'identité du particulier et de l'universel. Or si la vérité est vraiment dans l'histoire et non plus dans un au-delà, alors rien n'importe davantage que de penser l'immanence de cette vérité, rien n'est plus urgent, aux yeux de Marx, que d'exhiber la rationalité du réel, de l'ici-bas, sans faire appel à quelque mystérieuse révélation de l'idée dans l'événement historique ou de l'État dans la société civile. Il faut que la substance de l'État devienne identique à la vie réelle des individus. Dans les *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, Marx trouve, ou plutôt croit trouver, dans le concept feuerbachien du «genre» l'expression théorique de cette rationalité et de cette universalité parfaitement immanentes à la constitution naturelle de l'être individuel empirique. D'où la

formule déjà citée : « Il est avant tout nécessaire d'éviter de poser de nouveau la "société" comme une abstraction en face de l'individu. L'individu est l'*être social* ». Ou cette autre formule : « La vie individuelle et la vie générique de l'homme ne sont pas différentes ». Ou celle-ci encore : « L'homme (...) est un être social *individuel* réel »²⁰. Et caetera.

Sans doute ces formules des *Manuscripts* demeurent-elles encore passablement abstraites, indéterminées, comme Marx sera d'ailleurs le premier à le reconnaître un an plus tard quand, dans les fameuses *Thèses sur Feuerbach*, il dénoncera et rejettera brutalement l'anthropologie de Feuerbach et son concept du genre dont il s'était jusque-là autorisé pour combattre l'idéalisme. Il n'en demeure pas moins, toutefois, que ce qui est premier, fondamental pour le Marx des *Manuscripts*, et qui le restera pour le Marx de la maturité, ce n'est en aucune façon — contrairement à ce que prétend Dumont qui attribue au Marx de 1844 une vision holiste, sociologique à la Durkheim — la « conscience générique » par laquelle « l'homme, selon les mots de Marx, ne fait que répéter dans la pensée son existence réelle »²¹ ; c'est bien plutôt cette existence réelle indépendamment de sa représentation dans et par la conscience, ce que le Marx de 1844 appelle l'essence générique (*Gattungswesen*), la vie de l'espèce à laquelle tout individu vivant appartient naturellement et nécessairement²².

Il est donc faux de prétendre comme Dumont que la conception de l'homme et de la société présente dans les *Manuscripts de 44* est holiste, si le terme holisme signifie, d'après Dumont lui-même, « prédominance de la société concrète sur l'espèce humaine » (HA, 156). Non seulement ne trouve-t-on pas dans les *Manuscripts de 44* cette prédominance-là, mais ce que l'on y observe, et très nettement, c'est la prédominance inverse, celle de l'espèce humaine sur la société concrète telle que la conçoit Dumont. J'en veux pour preuve ce passage du troisième manuscrit où Marx parle de la mort. « La mort, dit-il, apparaît comme une dure victoire du genre sur l'individu *déterminé* et semble contredire leur

20. *Manuscripts de 44*, Éd. sociales, p. 90.

21. *Ibid.*

22. Dans un texte contemporain des *Manuscripts de 44* et que cite Dumont, Marx écrit ceci : « ... les hommes, par l'activité de leur être, créent, produisent l'*être commun* humain, l'être social, qui est... l'être de chacun des individus. C'est pourquoi cet être commun véritable... apparaît par le besoin et l'égoïsme des individus, il est produit immédiatement par l'activité de leur existence. Il ne dépend pas de l'homme que cet être commun existe ou non... » (*Notes sur James Mill*, cité par Dumont, HA, p. 255, note 6).

unité ; mais l'individu déterminé n'est qu'un *être générique déterminé*, et à ce titre mortel»²³. En d'autres mots : la mort d'un être humain est toujours, selon Marx, compensé par l'éternel retour du Même de l'espèce humaine, ce qui, on l'admettra, n'est jamais le cas dans «une société concrète» où la mort appelle le chagrin, l'exorcisme et le deuil. Cette conception naturaliste de l'homme²⁴, Marx ne la reniera jamais, ainsi que l'atteste un texte de 1862 où, à ceux qui invoquent le bonheur des individus contre le principe «de la production pour la production», Marx rétorque : «Ce que l'on ne comprend pas, c'est que le développement des facultés de l'espèce humaine, bien qu'il se fasse de prime abord aux dépens de la majorité des individus humains et de certaines classes d'hommes, brise finalement cet antagonisme et se confond avec le développement de chaque individu. On ne voit pas, poursuit Marx, que le développement supérieur de l'individualité ne s'obtient qu'au prix d'un processus historique où les individualités sont sacrifiées (...) puisque dans le règne humain — tout comme dans le règne animal et végétal — le bien de l'espèce se réalise toujours au détriment de celui des individus»²⁵.

Marx et l'idéologie économique

Ce dernier texte, qui date de la maturité de Marx, semble apporter un démenti catégorique à la thèse de Dumont voulant que Marx soit un penseur foncièrement individualiste au sens moderne et moral du terme. Mais avant de se prononcer définitivement sur cette thèse, il reste à examiner l'argument majeur avancé par Dumont pour la justifier.

Cet argument prend la forme d'un syllogisme. Majeure : dans la mesure où elle affirme très nettement que la relation entre l'homme et la nature (dans le travail) est première par

23. *Op. cit.*, p. 90.

24. Je donne au mot naturalisme le sens philosophique général contenu dans la définition de Lalande : « Doctrine pour laquelle il n'existe rien en dehors de la Nature (...), c'est-à-dire rien qui ne se ramène à un enchaînement de faits semblables à ceux dont nous avons l'expérience » (*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1976, p. 666). Et je serais porté à penser avec Lachelier (*ibid.*, cf. plus bas : à Naturalisme) que « la question, pour les sociétés comme les individus, est entre *être* simplement, ou *vivre*, et produire quelque chose qui les dépasse, qui ait une valeur universelle, comme art, science, philosophie ; entre être gouverné simplement par le vouloir vivre, et être gouverné par des Idées, au sens de Platon ». Ce qui n'exclut pas toutefois que ce vouloir vivre soit lui-même une idée, mais une idée d'autant plus pernicieuse qu'elle ne s'avoue pas comme telle tout en s'affirmant comme identique à la réalité et à la vérité.

25. *Théories de la plus-value* (1862-1863), cité par Maximilien Rubel, *Pages de Karl Marx pour une éthique socialiste*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1970, t. 1, p. 241.

rapport à la relation entre les hommes, l'idéologie économique moderne est essentiellement individualiste. Mineure : en faisant de « la production au sens économique (...) le prototype d'une catégorie beaucoup plus large qui tend à englober la totalité de la vie humaine » (HA, 186), Marx « a amené l'idéologie économique à son point de puissance et d'extension maximum, à son apothéose » (HA, 137). Conclusion : Marx est le plus grand penseur individualiste moderne.

Évitons d'abord un malentendu. Que Marx subordonne la relation entre les hommes à la relation de l'homme à la nature, voilà qui ne fait à mon avis aucun doute. Tout le problème est cependant dans l'interprétation qu'il convient de donner à cette primauté de la relation homme/nature. Or l'interprétation de Dumont procède, selon moi, d'une lecture erronée de l'histoire moderne et de la signification que prend, dans cette histoire, l'émancipation de l'économique. L'erreur de Dumont vient de ce qu'il ne s'intéresse, dans *Homo Aequalis*, qu'à la genèse et à l'épanouissement de l'économique comme discipline scientifique sans s'interroger (ce qui, avouons-le, est assez étonnant de la part d'un anthropologue) sur la condition qui, dans la société et dans la culture, a rendu possible cette émancipation de l'économie comme science. Et à quoi tient cette émancipation, sinon à ce que Hannah Arendt a appelé « l'avènement du social », c'est-à-dire l'apparition du travail, de la nécessité naturelle et vitale sur la scène publique²⁶ ? Voilà ce que Marx, quant à lui, n'oublie jamais, d'où sa critique de l'économie politique qui, elle, oublie d'où elle vient et qui, par conséquent, reste à mi-chemin dans sa reconnaissance de la nature *sociale* de l'homme. « Marx, dit Dumont, a insisté, contre l'économiste, sur la nature sociale de l'homme ; et cependant il ne prend pas la société comme le sujet réel du processus de production, mais il suit les économistes en rapportant tout au sujet individuel » (HA, 187). Ici encore, obnubilé par sa propre conception (durkheimienne) du social, Dumont se montre incapable de comprendre celle de Marx, et pourquoi ce dernier peut, sans contradiction, insister sur la nature sociale de l'homme et refuser en même temps de prendre la société comme sujet de la production, réservant ce statut à l'individu et à lui seul. Il arrive toutefois que Dumont passe bien près d'admettre les limites de sa perspective. Par exemple lorsqu'il écrit : « *L'idéologie alle-*

26. Dans les termes d'Arendt : « ...l'avènement du ménage, de ses activités, de ses problèmes, de ses procédés d'organisation — sortant de la pénombre du foyer pour s'installer au grand jour du domaine public » (*Condition de l'homme moderne*, p. 47).

mande considérera tout au long comme sujets primaires les individus, en ajoutant il est vrai leurs relations principalement économiques entre eux. La transition entre les deux vues (...) montre que dans l'idée de Marx il n'y avait pas de contradiction et probablement pas de différence réelle entre elles. » (HA, 160-161). Ou encore dans une note (HA, 255, note 6) où Dumont remarque pertinemment que pour Marx : « La société est plutôt le sous-produit, si important soit-il pour eux, du "besoin et de l'égoïsme" des hommes individuels. L'homme est un être social empiriquement, mais cela est l'effet de sa constitution primaire comme individu. Peut-être saisissons-nous ici, ajoute-t-il, l'articulation véritable entre les déclarations sociologiques si attrayantes des *Manuscrits* et le Credo individualiste et économique qui fleurira dans *L'idéologie allemande* »

Quel est le principe de cette articulation véritable que Dumont n'ose ici nommer ? S'il n'y a pas, dans l'esprit de Marx, de contradiction entre les deux vues, « sociologique » et « individualiste », n'est-ce pas parce que l'homme est pour lui essentiellement un être de la nature, et l'individu humain un membre de l'espèce humaine ? Quand Marx parle de la société dans les *Manuscrits de 44* et après, il ne se réfère pas à quelque construction intellectuelle abstraite, il ne fait pas preuve d'une « belle et catégorique aperception sociologique » (HA, 165). Non : il parle de ce qu'il voit, et ce qu'il voit c'est quelque chose de nouveau dans l'histoire, ou plutôt quelque chose qui n'avait jamais cessé d'y être mais que l'homme refusait jusque-là de regarder en face, et qu'il cachait comme s'il en avait honte. Et ce que voit Marx l'enchanté et l'enthousiasme, lui et tant d'autres ; il y reconnaît le progrès, qui va conduire l'humanité au bonheur. Mais que voit-il donc ? Il voit le processus vital qui, sous la forme humaine du travail, dans l'industrie, est enfin sorti de l'ombre du domaine privé pour apparaître sur la scène publique. « La technologie, dit Marx dans *Le Capital*, met à nu le mode d'action de l'homme vis-à-vis de la nature, le processus de production de sa vie matérielle, et, par conséquent, l'origine des rapports sociaux et des idées ou conceptions intellectuelles qui en découlent »²⁷.

L'identification abrupte et encore mal étayée de l'humanisme et du naturalisme dans les *Manuscrits de 44*, prendra un caractère de plus en plus concret et positif au fur et à mesure que ses recherches économiques amèneront Marx à découvrir dans le travail un principe sûr et immédiatement

27. *Œuvres*, Pléiade, t. I, p. 915, note « a ».

vérifiable par et en chacun de nous, d'identification de l'homme à la nature. «Le travail, déclare-t-il encore dans le *Capital*, est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle. Les forces dont son corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement, afin de s'assimiler des matières en leur donnant une forme utile à sa vie. En même temps qu'il agit par ce mouvement sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature, et développe les facultés qui y sommeillent»²⁸.

Quoi qu'on en ait pu dire, Marx n'a jamais renoncé au naturalisme des *Manuscripts de 44* dont la postulation coïncide avec sa découverte de l'économie politique. Bien loin d'y renoncer, il l'a approfondi et, pour ainsi dire, épuré en le débarrassant du concept feuerbachien du genre (le genre est une forme vide, un universel abstrait ; le genre n'existe pas), pour le remplacer, en un geste naturaliste conséquent et radical, par l'activité de travail, par la force de travail, «mode spécifiquement humain de la force vitale aussi capable que la nature de créer une plus-value, un surproduit»²⁹. Jean-Yves Calvez n'avait pas tort d'écrire, il y a plus de trente ans, que «la postulation sous-jacente de Marx ou son idéalisme, puisqu'il faut parler ainsi, est un naturalisme ; il l'a d'ailleurs fortement affirmé en identifiant humanisme et naturalisme. Une nature pleinement humanisée c'est une nature transformée par l'art de l'homme, mais l'homme lui-même et son art font encore intégralement partie de la nature. Et la nature humanisée n'est qu'une forme nouvelle de la nature, qui s'est elle-même modifiée. Un homme pleinement naturalisé, c'est un homme enfoncé dans la nature. Marx nous ramène donc, dans le point essentiel de sa doctrine, à un naturalisme complet»³⁰.

III. UN INDIVIDUALISME SOCIAL

Si la doctrine de Marx est un naturalisme complet qui implique, comme on l'a vu, la négation de l'autonomie et de la liberté individuelles, il reste pourtant que cette doctrine s'adresse à des individus dont elle vise ultimement l'émancipation totale. Comme le dit Dumont, et à bon droit cette

28. *Ibid.*, p. 727.

29. *Condition de l'homme moderne*, p. 122.

30. *La pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1956. La citation est extraite de la version abrégée de l'ouvrage parue en 1970 au Seuil, coll. «Points», p. 332.

fois, chez Marx «de même que les gens à émanciper sont des individus, c'est seulement comme individus que ces gens peuvent être mobilisés» (HA, 166).

Il y aurait donc malgré tout un individualisme marxien et c'est le statut de cet individualisme qu'il faudrait tirer au clair. Comment le vœu d'émancipation totale de l'individu, qui est l'utopie marxienne par excellence, peut-il s'avérer par ailleurs conciliable avec un naturalisme qui définit l'individu comme un membre de l'espèce et le subordonne entièrement à des lois et à des déterminations naturelles ? Question considérable que je ne ferai qu'effleurer pour finir.

Transposée dans la perspective dumontienne, cette question est résolue de la manière suivante : «La distinction individualisme/holisme, explique Dumont, est remplacée chez Marx par la distinction entre la société d'aujourd'hui et la société idéale : dans la société idéale, par hypothèse, les individus libres constitueront une communauté, et deviendront du même coup des êtres sociaux complets ou parfaits» (HA, 159). Dumont dit cela, mais il dit aussi «que ce que Marx appelle "commun", "communauté", doit disparaître, tandis que ce qu'il appelle "société", c'est-à-dire la juxtaposition d'individus, sera seulement modifié» (HA, 155). Pour finalement en arriver à se demander, dans son commentaire du fameux passage de *L'idéologie allemande* où Marx parle de la société communiste, si la société elle-même ne s'est pas «évanouie à ce niveau de manière à débarrasser l'individu de tout ce qui "échappe à son contrôle, contredit ses attentes, réduit à néant ses calculs"». L'individu, ajoute Dumont, a ici son apothéose, il est devenu une société à lui tout seul. La société, dans la mesure où elle transcendait l'individu, a simplement disparu, en fait il ne reste pas de tout social, *pas de fins collectives en dehors des fins individuelles*» (HA, 165).

Troublant paradoxe que celui d'une société (idéale) où les hommes, en devenant des «êtres sociaux parfaits», s'affranchiraient en même temps de toute contrainte sociale et de toute médiation collective, pour ainsi réaliser pleinement leur individualité. Troublant paradoxe qu'aperçoit Dumont mais sur lequel il glisse trop vite et que, de toute façon, sa problématique ne lui permet pas d'expliquer. Dire en effet comme Dumont que, dans la société communiste telle que la conçoit Marx, la société, dans la mesure où elle transcendait l'individu, a disparu, c'est laisser entendre que Marx a soutenu, ailleurs, l'existence de cette société-là (qui transcende les individus), qu'il a cru qu'il existait *réellement* des fins collectives distinctes des fins individuelles. Or on a vu qu'il n'en est rien. Si,

dans la société communiste de Marx, la société (au sens de Dumont) peut disparaître, s'évanouir, c'est tout simplement parce que cette société n'a jamais *réellement* existé pour Marx. Et n'ayant jamais réellement existé, elle pourra donc se dissoudre un jour comme un nuage idéologique, laissant derrière lui la seule réalité sociale qui ait jamais réellement existé, c'est-à-dire la juxtaposition des individus *vivants*, la société au sens spécifiquement moderne du terme, que Hannah Arendt définit comme la «*forme sous laquelle on donne une importance publique au fait que les hommes dépendent les uns des autres pour vivre et rien de plus*»³¹.

C'est de l'émergence de cette forme historique nouvelle, la *société*, que procède l'individualisme moderne, social. Ce qui veut dire que celui-ci, contrairement à ce que suggère la perspective de Dumont sur l'idéologie moderne, n'est pas une cause, un *explicans*, mais bien plutôt une conséquence, le résultat de la socialisation du monde, la répercussion ou le contrecoup sur les individus de l'avènement de la *société*. Ce qui n'avait d'ailleurs pas échappé à Tocqueville, le premier théoricien de la modernité et de son individualisme, dont s'inspire beaucoup Dumont mais sans être toujours fidèle à son esprit.

Car Tocqueville, lui, avait fort bien vu le caractère *social* de l'individualisme moderne ; il fut même le premier à saisir, avec une clairvoyance géniale (dès 1840 !), que le *pouvoir social* (il use de cette expression dans la 4^e partie *De la démocratie en Amérique*) qui caractérise les démocraties modernes est générateur à la fois de despotisme et d'individualisme, en ce sens qu'il ne peut croître qu'aux dépens de la liberté des individus, de leur capacité et de leur volonté d'agir, en livrant ceux-ci à l'isolement et à l'esseulement. Ce *pouvoir social*, Tocqueville le définit comme étant non pas tant celui de la «*classe industrielle*», qui en est le simple véhicule, que celui de la «*propriété industrielle*»³² dont il émane et qui tend, de par sa logique propre, à la fusion des classes, à l'homogénéisation sociale. La classe industrielle, issue de l'émancipation du travail (de ce que Arendt, lectrice plus perspicace de Tocqueville, désigne comme l'apparition sur la scène publique du processus vital), après s'être étendue et enrichie «*des débris de toutes les autres (classes)*», «*n'augmente (...) point ses droits avec son importance*»

31. *Condition de l'homme moderne*, p. 57 ; c'est moi qui souligne.

32. Ce qui fait dire à Tocqueville que «*de nos jours, les propriétaires fonciers et les agriculteurs sont encore de tous les citoyens ceux qui échappent le plus aisément au contrôle du pouvoir social*» (*De la démocratie en Amérique*, Paris, Éditions Génin, Librairie de Médecis, 1951, tome II, p. 444).

mais « menace de devenir la classe principale, et, pour ainsi dire la classe unique »³³.

En effet, le pouvoir social, qui est généré par et se nourrit de la propriété industrielle (c'est-à-dire de l'appropriation et de la transformation du monde par une activité du travail affranchie des restrictions traditionnelles qui la confinaient au domaine privé familial) rend les hommes égaux entre eux en les réduisant à leur plus petit commun dénominateur, à leur force de travail, à la vie en eux. Il place les hommes, comme le dit si bien Tocqueville, « à côté les uns des autres, sans lien commun qui les retienne »³⁴. Sans lien si ce n'est celui que commande la simple survie de l'espèce réglée par une administration anonyme³⁵. D'où l'individualisme spécifiquement moderne : « L'individualisme est d'origine démocratique, et il menace de se développer à mesure que les conditions s'égalisent (...) À mesure que les conditions s'égalisent, il se rencontre un plus grand nombre d'individus qui, n'étant plus assez riches ni assez puissants pour exercer une grande influence sur le sort de leurs semblables, ont acquis cependant ou ont conservé assez de lumières et de biens pour pouvoir se suffire à eux-mêmes. Ceux-là ne doivent rien à personne, ils n'attendent pour ainsi dire rien de personne ; ils s'habituent à se considérer toujours isolément, et ils se figurent volontiers que leur destinée tout entière est entre leurs mains »³⁶.

Dans cet individualisme inhérent à la forme démocratique moderne, et qui s'étend à proportion de la ruine du domaine publico-politique générée par l'accroissement du pouvoir social, Tocqueville a su diagnostiquer, il y a plus d'un siècle et demi, l'un des plus graves dangers auxquels nous expose la *socialisation* du monde et de l'homme : « Les sentiments et les idées ne se renouvellent, le cœur ne s'agrandit et l'esprit humain ne se développe que par l'action réciproque des hommes les uns sur les autres. J'ai fait voir que cette action est presque nulle dans les pays démocratiques »³⁷.

Ne serait-il pas possible, en prenant appui sur l'analyse tocquevillienne de la démocratie moderne, de réinvestir le

33. *Ibid.*, t. II, p. 423.

34. *Ibid.*, t. II, p. 247.

35. Administration anonyme qui, dans *L'idéologie allemande*, s'identifie à la société. « Dans la société communiste (...) personne n'est enfermé dans un cercle exclusif d'activités et chacun peut se former dans n'importe quelle branche de son choix ; c'est la société qui règle la production générale et qui me permet ainsi de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre... » (*Œuvres*, Pléiade, t. III, p. 1065). Quelle société ? Ou plutôt : qui dans la société ?

36. *Op. cit.*, t. II, p. 243-244.

37. *Ibid.*, t. II, p. 149.

thème de l'individualisme marxien? Un tel réinvestissement exigerait d'une part que l'on reconstruise la trame des événements et des ruptures historiques qui ont conduit à rendre philosophiquement concevable et politiquement réalisable, à partir du XIX^e siècle, cette humanité sociale (*gesellschaftliche Menschheit*) que Marx appelait de ses vœux. Humanité sociale : c'est-à-dire un monde où, selon Tocqueville, les individus, bien qu'isolés les uns des autres, indépendants, « sans lien commun qui les retienne », n'en ont pas moins une vue claire de la « notion générale du semblable », à tel point que pour de tels individus « les devoirs envers l'espèce », le dévouement « pour la cause de l'humanité » l'emporteraient de beaucoup sur « le dévouement envers un homme »³⁸.

D'autre part, parallèlement à cette démarche historico-critique, se profile une autre tâche qui consisterait à retracer la genèse philosophique et à élucider la structure conceptuelle de cet individualisme social dont la pensée marxienne constitue l'expression la plus achevée. À cet égard, la critique de l'antihumanisme contemporain que mènent conjointement depuis plus d'une quinzaine d'années Alain Renaut et Luc Ferry, pourrait servir, me semble-t-il, de propédeutique. Je songe particulièrement à l'ouvrage déjà cité de Renaut, *L'ère de l'individu*, où la critique de l'antihumanisme s'élève à la hauteur d'une véritable théorie de la philosophie moderne fondée sur l'hypothèse d'une « dérive individualiste de la subjectivité », d'un travestissement progressif des principes et des idéaux de l'humanisme moderne. Sans préjuger ici de la valeur de vérité de cette théorie — qui a peut-être, soit dit en passant, le défaut de négliger les conditions historiques concrètes, spécifiquement sociales, de l'individualisme moderne —, il me semble qu'une réflexion sur la logique inhérente à l'identité de l'individuel et du social chez Marx pourrait tirer profit de l'analyse rigoureuse que fait Renaut du « dispositif intellectuel inédit » par lequel, dans la pensée moderne, « l'affirmation de l'individualité devient soudain compatible avec celle d'une rationalité du réel »³⁹.

Voilà, brièvement esquissés, deux aspects solidaires d'une même recherche qui se voudrait d'abord soucieuse d'éclairer les enjeux d'une pensée toujours actuelle, et dont j'ai simplement voulu montrer ici qu'elle échappe nécessairement à la lecture de Louis Dumont.

*Département de philosophie
Université du Québec à Trois-Rivières.*

38. *Ibid.*, t. II, p. 136.

39. Passage qui figure au verso de la couverture de *L'ère de l'individu*.

Un retournement dans la philosophie de la biologie de K.R. Popper

François Tournier

Volume 18, numéro 1, printemps 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027141ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027141ar>

[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

Tournier, F. (1991). Un retournement dans la philosophie de la biologie de K.R. Popper. *Philosophiques*, 18 (1), 61–94. <https://doi.org/10.7202/027141ar>

Résumé de l'article

La littérature épistémologique actuelle véhicule une image caricaturale de la philosophie popperienne de la biologie. En effet, on suppose sa position suffisamment claire et univoque pour pouvoir se résumer succinctement en quelques lignes. De plus, on la suppose toujours la même tout au long de l'évolution intellectuelle de son auteur. Dans le présent article, nous voudrions contester ces deux suppositions car sa pensée est non seulement vague et ambiguë mais encore elle est loin d'être constante et homogène. De ce fait, nous entendons corriger une conception erronée et généralement répandue de sa philosophie de la biologie.

UN RETOURNEMENT DANS LA PHILOSOPHIE DE LA BIOLOGIE DE K.R. POPPER**

par François Tournier

RÉSUMÉ. La littérature épistémologique actuelle véhicule une image caricaturale de la philosophie popperienne de la biologie. En effet, on suppose sa position suffisamment claire et univoque pour pouvoir se résumer succinctement en quelques lignes. De plus, on la suppose toujours la même tout au long de l'évolution intellectuelle de son auteur. Dans le présent article, nous voudrions contester ces deux suppositions car sa pensée est non seulement vague et ambiguë mais encore elle est loin d'être constante et homogène. De ce fait, nous entendons corriger une conception erronée et généralement répandue de sa philosophie de la biologie.

ABSTRACT. Popper's philosophy of biology is generally misconceived. It is supposed to be homogeneous and clearly statable in a few lines. Worse, Popper's changes of mind on these questions are not even taken into account. In this article, we will try to show why these suppositions are erroneous and how they hinder us from forming a more adequate idea of his philosophy of biology.

** Je voudrais remercier M. Paul Fournier, étudiant au doctorat en biologie à l'Université Laval, le prof. Michel Delsol (Faculté Catholique des Sciences de l'Université de Lyon), le prof. Robert Nadeau (Université du Québec à Montréal), le prof. Thomas De Koninck (Université Laval) et le prof. J.N. Kaufmann (Université du Québec à Trois-Rivières) et les évaluateurs de la revue *Philosophiques* pour leurs arguments et leurs précieuses suggestions de corrections qui m'ont permis d'améliorer grandement des versions antérieures de ce texte. On ne saurait cependant leur imputer les idées qui sont exprimées ici, ni la responsabilité des carences que pourrait contenir le présent texte. Je voudrais également remercier le Conseil de Recherche en Sciences Humaines du Canada dont la subvention a permis la présente recherche.

0. Introduction

Le but du présent exposé est double : montrer, d'une part, qu'il y a eu un revirement dans la philosophie popperienne de la biologie et, d'autre part, que son incursion dans ce champ de recherche n'est pas sans valeur malgré ses lacunes manifestes. La patiente et minutieuse analyse nécessaire pour mettre en évidence le retournement popperien est certes intéressante en soi mais elle acquiert une importance supplémentaire du fait que la plupart des commentateurs de Popper comme R. Nadeau (1983), R. Bouveresse (1978), M. Ruse (1977), D.B. Kitts (1977) ou K.K. Lee (1969) n'en tiennent pas compte dans leurs écrits. Il importe donc de remplir ce « blanc » dans la littérature actuelle afin de se former une idée plus juste des conceptions de Popper sur la biologie évolutionniste.

La mise en évidence de la pertinence de son intervention en biologie soulève cependant une difficulté particulière. Il est nécessaire, pour pouvoir l'accepter, d'aller à l'encontre d'un idéal de la recherche généralement admis, à savoir, que pour contribuer à l'avancement d'un débat quelconque, il faut au minimum avoir une très bonne connaissance du domaine concerné. Or, de son propre aveu, Popper intervient « en amateur » dans le champ de la biologie évolutionniste. On ne trouve pas dans ses écrits des discussions sur la théorie génétique de Mendel à Crick et Watson, sur la génétique des populations de Hardy Weinberg à Fisher, Haldane et Wright, sur la théorie de l'épigénèse de Waddington ou sur la théorie de la spéciation de Mayr à Eldridge et Gould. On ne trouve pas non plus de référence aux travaux philosophiques importants et récents sur ces questions comme ceux de M. Ruse (1973), de Mary Williams (1973)(1984) ou de E. Sober (1984a) et (1984b). Les discussions de Popper traitent des problèmes « en principe » (seulement) et les exemples qu'il apporte sont le plus souvent des cas imaginaires ou des hypothèses fictives (comme la possibilité de l'apparition d'une grande variété de formes de vie sur la planète Mars). Popper (1978 : 344) avoue même qu'il a été « influencé par ce qu'ont dit les autorités » comme C.H. Waddington, Ronald Fisher, J.B.S. Haldane et G.G. Simpson sur la théorie de la sélection naturelle pour la considérer pendant longtemps comme une « quasi-tautologie ». Il n'en faudra pas plus pour « décourager » les spécialistes de la biologie évolutionniste de trouver une quelconque contribution pertinente aux débats actuels chez Popper. En fait, une lecture un peu rapide et peu

attentive de ses écrits leur laisse le plus souvent une impression défavorable assez similaire à celle qu'ils éprouvent en écoutant les propos critiques de certains étudiants impétueux qui devraient commencer par apprendre d'abord ce dont ils parlent.

Par exemple, lorsque Popper nie la possibilité de formuler des lois de l'évolution, il se trouvera plus d'un commentateur pour dénoncer sa confusion entre l'histoire de la vie sur Terre et une théorie scientifique visant à expliquer l'évolution des populations ou des espèces par subsumption sous des « lois ». De même, lorsque Popper considère comme « circulaire » une explication de l'aptitude à s'adapter en termes de survie, plusieurs dénonceront sa confusion entre l'aptitude à s'adapter et la survie qui peuvent toutes deux être définies indépendamment l'une de l'autre. Autrement dit, Popper semble commettre des confusions élémentaires qu'il aurait pu facilement éviter en étant plus au fait de la littérature actuelle sur ces questions. Mais, à trop vouloir insister sur ces distinctions, on risque fort de passer complètement à côté de ce qui constitue, comme nous tenterons de le montrer, des contributions durables de Popper aux débats épistémologiques entourant la théorie de l'évolution.

Dans les pages qui suivent, on ne trouvera pas de réponse aux diverses critiques de sa philosophie de la biologie et, notamment, à celles de M. Ruse (1977) dont l'érudition en biologie contraste étrangement avec celle de Popper. Qu'il se soit trompé sur certains points, comme il l'avoue lui-même par ailleurs, ne prouve en rien qu'il ne pourrait pas avoir raison sur d'autres points. Nous ne tenterons donc pas de contrer ces critiques maintenant courantes mais seulement de remettre en question leur supposition fondamentale, à savoir, que la position de Popper en biologie est limpide, univoque et se laisse facilement cerner — du moins assez pour pouvoir faire l'objet d'une critique décisive.

En effet, la philosophie de la biologie de K.R. Popper est dans un état si fragmentaire, éparse et obscure qu'elle prête facilement à confusion. Il est même très douteux qu'on puisse définir sa position en biologie évolutionniste d'une façon claire et univoque comme il est possible de le faire pour sa philosophie de la physique. Popper n'a pas consacré autant de temps et d'efforts à la résolution des problèmes épistémologiques soulevés par la théorie de l'évolution qu'à ceux soulevés par la physique. Il y a, pourrait-on dire, des « trous noirs » dans l'œuvre de Popper, notamment en ce qui

concerne sa philosophie de l'économie et sa philosophie de la biologie. Si les imprécisions et les ambiguïtés de sa philosophie des sciences sociales ont été largement décelées et font partie intégrante des débats actuels, il n'en va pas de même pour celles concernant sa philosophie de la biologie qui demeurent à ce jour généralement méconnues. On croit habituellement que la position de Popper est assez claire et précise pour se résumer brièvement. Pour reprendre la formulation qu'en donne R. Nadeau (1983 : 5), « *le darwinisme est une théorie non testable, non prédictive, ad hoc, non nomologique [...] [que] l'on serait malvenu de [...] déclarer scientifique* ». Une telle interprétation suppose que les passages fragmentaires, dispersés ici et là à travers son œuvre et formulés à différentes périodes de son évolution intellectuelle, constituent une unité transparente. Mais, la lecture limpide des textes de Popper apparaît rapidement illusoire dès qu'on prend conscience d'une série de difficultés rendant la reconstruction de sa pensée des plus ardues.

Une première difficulté d'importance est l'usage terminologique inconséquent de Popper. Comme nous le verrons, il utilise la même expression « théorie de l'évolution » pour se référer à l'hypothèse évolutionniste, à l'hypothèse de la sélection naturelle, au système théorique néo-darwinien au complet ou même à la théorie originale de Darwin. Seule une attention minutieuse au contexte discursif peut nous permettre de déterminer le sens qu'il confère à cette expression dans tel ou tel passage particulier. Il n'est pas évident non plus que le terme « darwinisme » conserve toujours la même signification à travers son œuvre. Nous supposerons ici l'identité de signification car, bien que son nom varie (« théorie darwinienne », « théorie néo-darwinienne », « théorie orthodoxe », « théorie de l'évolution », « théorie synthétique », « hypothèse darwinienne », « hypothèse évolutionniste »), il est clair que, pour Popper, le darwinisme a toujours été conçu comme un système théorique constitué de plusieurs hypothèses même si, le plus souvent, il les examine une à la fois. Il va de soi qu'une interprétation adéquate de la position de Popper en biologie ne doit pas répéter les mêmes inconséquences terminologiques et bien identifier dans chaque cas, à laquelle de ces hypothèses, prises isolément ou en groupe, le passage fait référence. Une telle exigence exclut d'emblée bien sûr les lectures hâtives et négligeantes des textes de Popper.

Une autre difficulté de taille consiste à bien distinguer les différents niveaux des interventions de Popper en biolo-

gie évolutionniste. Ainsi, insatisfait de la façon dont la théorie néo-darwinienne explique l'apparition d'un organe aussi complexe que l'œil, c'est-à-dire par une série de petites mutations indépendantes et accidentelles, Popper (1972 : 270-84 et 1974 : 133-43) propose de modifier la théorie orthodoxe de façon à y intégrer une distinction entre la fonction (physiologique) d'un organe complexe et la capacité de l'organisme à s'en servir habilement pour sa survie. Selon la conjecture popperienne, l'acquisition de cette capacité est une condition préalable à l'apparition de l'organe complexe. Après tout, les manipulations appropriées d'instruments de précision très perfectionnés exigent une certaine compétence. En conséquence, l'acquisition de cette habileté préalable vient guider, bien que d'une façon très diffuse, la direction de l'évolution qui n'est pas aussi hasardeuse que ne le prétend la théorie orthodoxe. Plusieurs biologistes y verront bien sûr un retour à des hypothèses biologiques démodées mais ce qui importe pour notre propos est que cette intervention de Popper se situe sur le plan scientifique et non sur le plan méthodologique. De même, lorsque, dans la lignée de l'empiriocriticisme de Mach et d'Avenarius (qui, comme on le sait, ont cherché à asseoir leur théorie de la connaissance sur la biologie de leur époque et plus spécifiquement sur la théorie darwinienne de l'évolution), Popper (1972) entend également fonder sa théorie de la connaissance (une généralisation de sa méthodologie scientifique) sur la théorie de l'évolution en la rendant conforme à une conception de l'être humain qui en fait un produit de l'évolution de la vie sur Terre, celui-ci intervient sur un plan métaphysique et non au niveau méthodologique. La connaissance humaine apparaît ainsi comme un moyen ou une capacité développée par l'espèce *Homo Sapiens* pour mieux s'adapter à son environnement. Dans cette perspective, la méthodologie falsificationniste elle-même est présentée comme le raffinement logique et conscient d'un processus déjà à l'œuvre dans la nature, à savoir, la sélection naturelle (la méthode de l'essai et de l'erreur). Une interprétation adéquate de la position de Popper doit donc bien distinguer ces niveaux d'intervention scientifique et métaphysique du niveau méthodologique dont nous ferons *exclusivement* notre objet dans la présente recherche.

Mais, la difficulté la plus importante à laquelle se heurte une reconstruction de la pensée de Popper sur la biologie évolutionniste est certainement le fait qu'il a changé d'idée sur certaines questions. Comme le note Eliot Sober (1984a : 61),

Popper s'est rétracté par rapport à sa caractérisation de l'hypothèse de la survie du plus apte qu'il considérait auparavant comme une pétition de principe ou un énoncé tautologique. Popper change également d'idée, semble-t-il, par rapport à au moins deux autres hypothèses du système théorique néo-darwinien. Une interprétation adéquate de sa position doit évidemment tenir compte de ces revirements popperiens et de leurs implications. En ce sens, à l'encontre d'une supposition à la base de beaucoup de critiques de la position de Popper, un des buts du présent exposé est de montrer comment ces difficultés rendent très incertaine l'interprétation à donner de sa position. Autrement dit, les affirmations trop catégoriques et les résumés simplistes sont à éviter.

L'exemple du débat entre Halstead et Popper est particulièrement éloquent en ce qui concerne une lecture des textes popperiens qui ne tient pas compte des difficultés mentionnées plus haut. L'exemple est d'autant plus significatif que Halstead reprend pour une large part l'interprétation courante de la philosophie popperienne de la biologie — celle à la base de la majorité des critiques qui lui sont adressées. Dans un article intitulé «*Popper: good philosophy, bad science?*», Beverley Halstead (1980), un géologue et zoologiste de Reading University, entend s'opposer à l'idée de plus en plus à la mode (même parmi les biologistes!) selon laquelle l'hypothèse évolutionniste ou les hypothèses paléontologiques ne seraient pas testables et, en conséquence, seraient aussi métaphysiques et spéculatives que l'ancienne hypothèse créationniste dont il constate avec effroi le renouveau de popularité. Parmi les principaux promoteurs de cette idée de plus en plus à la mode, le Dr Halstead place au premier chef K.R. Popper dont il condamne par ailleurs la méthodologie scientifique pour avoir servi à sanctionner et à justifier une idée aussi réactionnaire. Comme nous le verrons, la théorie de l'évolution représente sans l'ombre d'un doute un «cas problème» pour sa méthodologie falsificationniste. Donc, si on interprète ces difficultés méthodologiques comme des «condamnations» de cette théorie, les réticences du naturaliste anglais sont tout à fait compréhensibles et naturelles. Après tout, Popper intervient «en amateur» dans un secteur de la connaissance scientifique où il n'est pas particulièrement à l'aise et, prises au pied de la lettre, certaines de ses affirmations paraissent très critiquables. Cependant, et le Dr Halstead ne l'affirme pas non plus, on ne saurait l'accu-

ser de prôner un retour à l'hypothèse périmée du Créateur universel.

Évitant le plus possible toute inférence et toute interprétation, le Dr Halstead se contente de citer textuellement des passages disséminés à travers certains de ses écrits où Popper affirme clairement que le darwinisme n'est pas une hypothèse scientifique testable, qu'elle ressemble à un programme métaphysique de recherche et que son statut épistémologique est à peu près équivalent à celui d'un récit historique — le moins scientifique des discours scientifiques. Halstead (tout comme Ruse (1977) d'ailleurs) se réfère surtout à *The Poverty of Historicism* (1956), à *The Logic of Scientific Discovery* (1959) et à *Unended Quest* (1976) comme si ces écrits formaient un tout homogène. Si on considère que *Logik der Forschung* (l'édition allemande originale de Popper (1959)) est paru en 1934 et que *Unended Quest* est une adaptation sous forme de livre de son «*Autobiography*» paru originalement dans *The Philosophy of K.R. Popper* (1974) dont Schilpp est l'éditeur, la revue de littérature du Dr Halstead couvre une période d'environ 40 ans, soit de 1934 à 1974.

Ces références à l'appui, la «surprise» du Dr Halstead a certainement dû être des plus grandes (comme devrait l'être d'ailleurs celle des partisans de l'interprétation courante de la position de Popper) de se voir formellement démenti par Popper lui-même (1980 : 611) dans le numéro suivant de la revue :

/.../ certaines personnes pensent que j'ai contesté le caractère scientifique des sciences historiques comme la paléontologie ou de l'histoire de l'évolution de la vie sur Terre /.../

C'est une erreur et je voudrais affirmer ici que celles-ci, tout comme d'autres sciences historiques, ont, à mon avis, un caractère scientifique : dans bien des cas, leurs hypothèses peuvent être *testées*.

En fait, la critique de Halstead suppose que toutes ces références s'inscrivent dans la même perspective et dans la même ligne d'idée, et ce qu'il faut savoir c'est qu'en 1977, lors d'une conférence au Darwin College (Cambridge) — le texte paraîtra l'année suivante dans la revue *Dialectica* —, Popper avoue avoir «*changé d'idée à propos de la testabilité et du statut logique de la théorie de la sélection naturelle*» (1978 : 345). Il semble également se rétracter par rapport à l'hypothèse de l'ascendance commune puisqu'auparavant il la considérait comme un point de vue historique non testable et que maintenant il écrit (1978 : 344) :

Les fondations mendéliennes du darwinisme moderne ont été bien testées, de même que la théorie de l'évolution qui affirme que toute vie terrestre a évolué à partir de quelques organismes primitifs unicellulaires, possiblement même d'un seul organisme.

Si on ajoute à ces revirements apparents la rétractation dont parlait Sober (1984a : 61) plus haut, cela fait au moins trois hypothèses du système théorique néo-darwinien par rapport auxquelles Popper semble avoir changé d'idée : l'hypothèse de la survie des plus aptes, l'hypothèse de la sélection naturelle et l'hypothèse évolutionniste.

Afin d'éviter les confusions que nous avons mentionnées plus haut, commençons par spécifier l'objet de la présente enquête en dégageant des textes de Popper sa conception du « darwinisme ».

En parlant de darwinisme ici, *écrit Popper (1978 : 343-4)*, j'entendrai toujours la théorie actuelle, c'est-à-dire la théorie originale de Darwin sur la sélection naturelle fondée sur la théorie mendélienne de l'hérédité, sur la théorie des mutations et des combinaisons génétiques et sur le décodage du code génétique.

Ensemble ces diverses hypothèses constituent « une explication d'une multitude d'observations biologiques et paléontologiques » (1956 : 108). Mais c'est véritablement dans son *« Autobiography »* (Schilpp (ed.) 1974 : 136-7) que Popper spécifie le plus clairement ce qu'il entend par cette expression. Son analyse logique révèle que le système théorique néo-darwinien est composé d'au moins cinq hypothèses fondamentales qu'il subdivise en deux sous-groupes (S1) et (S2), selon leur fonction dans l'explication des phénomènes évolutifs : (h1) l'hypothèse évolutionniste selon laquelle la grande variété des formes de vie sur Terre a pour origine un petit nombre de telles formes, peut-être même une seule ; (h2) l'hypothèse de l'hérédité avec ses fondements génétiques selon laquelle les descendants reproduisent assez fidèlement les organismes de leurs parents ; (h3) l'hypothèse de la variation (ou de mutations au hasard) selon laquelle il se produit de petites variations héréditaires indépendantes et accidentelles ; (h4) l'hypothèse de la sélection naturelle selon laquelle les petites variations accidentelles sont soumises à des mécanismes d'élimination ; et (h5) l'hypothèse de la survie des plus aptes selon laquelle plusieurs formes de vie contrôlées par la sélection naturelle sont en présence et luttent pour leur survie.

Pour bien comprendre la division popperienne de ces hypothèses en deux sous-groupes (S1) et (S2), il importe de rappeler ici que Darwin et les néo-darwiniens sont à la fois des historiens et des théoriciens (pour reprendre la dichotomie introduite par Popper dans *Misère de l'historicisme* (1956)). Du fait que Popper distingue catégoriquement les sciences historiques des sciences théoriques en leur assignant chacune des caractéristiques épistémologiques distinctes, ce double intérêt de la biologie pose problème à la méthodologie falsificationniste. Comme nous le disions, la théorie de l'évolution représente un cas problème pour son entreprise méthodologique. C'est un problème méthodologique qu'il faut éviter de confondre avec une condamnation ontologique de cette théorie. Darwin et les néo-darwiniens font d'une part de l'histoire naturelle en s'intéressant à un ensemble de données géographiques, géologiques, botaniques, morphologiques, paléontologiques, embryologiques et zoologiques qui leur servent à élaborer une explication historique. Ainsi, l'hypothèse évolutionniste (h1) explique ces données historiques multiples comme étant le résultat d'un processus d'engendrement des organismes à partir d'un ancêtre commun. Il ne fait aucun doute que ce qui intéresse alors l'historien naturaliste est de reconstruire l'histoire passée du processus évolutionnaire sur Terre dans toute sa singularité. Pour reprendre le modèle popperien de l'explication scientifique, l'hypothèse (h1) constitue l'*explanans* (ce qui explique) et les multiples données historiques (passées et présentes) constituent l'*explanandum* (ce qui est à expliquer).

Mais Darwin et les néo-darwiniens sont également des théoriciens lorsqu'ils cherchent à déterminer les « forces » et les mécanismes responsables de ce processus évolutif. Il s'agit alors d'expliquer comment a pu s'opérer l'engendrement des organismes à partir d'un ancêtre commun. Autrement dit, d'*explanans*, l'hypothèse (h1) devient un *explanandum* dont l'*explanans* est constitué des hypothèses (h2), (h3), (h4) et (h5). C'est pourquoi Popper introduit une division entre le sous-système (S1) qui correspond à l'hypothèse (h1) et le sous-système (S2) composé des quatre autres hypothèses.

Dans le présent exposé, nous tenterons de cerner le revirement popperien par rapport à 1. la fonction, 2. la testabilité, 3. le statut logique et 4. la valeur explicative de trois hypothèses : l'hypothèse évolutionniste (h1), l'hypothèse de la sélection naturelle (h4) et l'hypothèse de la survie des plus aptes (h5).

1. L'hypothèse évolutionniste (h1)

Popper (1978 : 344) considère donc maintenant que l'hypothèse de l'ascendance commune a été bien testée et on peut supposer par inférence (puisque Popper ne l'affirme pas explicitement) que c'est un énoncé testable, falsifiable, théorique et empirique. Cette inférence, dont nous examinerons maintenant les fondements, s'inscrit complètement à contre-courant de la première façon de voir de Popper. En effet, une quarantaine d'années auparavant, dans le premier de ses livres où on trouve une section consacrée au darwinisme, *Misère de l'historicisme* (1956) dont la première rédaction remonte en fait à 1935¹, celui-ci prétend exactement le contraire, à savoir, que ce n'est pas un énoncé théorique et qu'en conséquence, il n'est ni empirique, ni falsifiable, ni testable. Insistons sur le fait que son questionnement est d'ordre exclusivement méthodologique. Il reconnaît en effet que l'hypothèse évolutionniste (h1) est «*une brillante hypothèse scientifique relative à l'histoire des divers espèces d'animaux et de végétaux sur la Terre*» (1956 : 108) et même qu'elle est «*l'explication la plus pertinente des faits en question.*» (1956 : note 3 : 166). Il ne saurait donc être question, pour lui, de remettre en cause sa valeur scientifique ou de la condamner ontologiquement. N'empêche que cette hypothèse soulève des difficultés manifestes pour sa méthodologie falsificationniste du fait de son apparente ressemblance aux «lois» de l'histoire humaine formulées par les tenants de l'«historicisme», une philosophie des sciences sociales que Popper combat féroce-ment à l'époque. C'est du fait de cette analogie entre l'explication darwinienne et les explications historicistes que Popper insistera exclusivement sur l'aspect historique de la théorie de l'évolution afin de montrer qu'elle ne se prête pas du tout au rôle justificateur que voudrait lui faire jouer l'historicisme en science sociale.

Lorsque l'hypothèse évolutionniste (h1) sert à expliquer un ensemble de faits particuliers amassés par des disciplines connexes sur l'évolution de la vie sur Terre, le néo-darwinien devient un historien et son hypothèse a le statut d'un énoncé d'existence singulier. En tant que telle, cette hypothèse n'est pas une «loi» de l'évolution mais bien la constatation de l'existence d'une tendance dans un processus unique. Lorsqu'on explique les données de la paléontologie en faisant appel à l'hypothèse de l'ascendance commune, on

1. Pour un excellent exposé de la petite histoire de la parution de *Misère de l'historicisme*, on se référera à R. Nadeau (1985 : 3-5).

ne les subsume pas sous une « loi » (en montrant que l'histoire de la vie sur Terre est un cas particulier de cette loi) mais on « décrit » un processus unique à l'aide d'énoncés singuliers. Le travail du biologiste est alors tout à fait similaire à celui de l'historien. Utilisée de cette façon donc, l'hypothèse évolutionniste (h1) est une assertion historique singulière : « Elle a, écrit Popper (1956 : 108), *le même statut que l'assertion historique* : "Charles Darwin et Francis Galton avaient un grand-père commun". ».

Afin de ne pas accuser à tort Popper de confondre quoi que ce soit ici, insistons sur la différence entre l'*explanandum* d'une explication historique et l'*explanandum* d'une explication théorique. L'historien entend expliquer des événements situés dans le temps et dans l'espace qui se sont réellement déroulés. Dans le langage de *The Logic of Scientific Discovery* (1959 : 62-4), l'énoncé *explanandum* d'une telle explication est un *énoncé d'existence non strict*. La mention de noms propres et de coordonnées spatio-temporelles est ici essentielle car sans cela on ne parlerait plus d'« histoire ». C'est pourquoi, si le darwinien cesse de faire référence à des coordonnées spatio-temporelles, il cesse d'être historien et devient théoricien. Lorsqu'il fait abstraction des coordonnées spatio-temporelles de l'énoncé *explanandum*, d'énoncé existentiel non strict celui-ci devient un énoncé existentiel strict. Deux conséquences en découlent : 1. celui-ci ne parle plus d'événements réels mais d'abstractions et 2. les événements dont il traite ne sont plus des événements singuliers dans toute leur spécificité mais bien des événements *typiques* et répétables. L'historien donc s'intéresse à des événements uniques alors que le théoricien s'intéresse à des événements répétables. Or, écrit Popper (1956 : 109), « *L'évolution de la vie sur Terre [...]/ est un processus unique.* ».

S'il est possible de formuler les « lois » universelles à propos d'événements typiques et répétables, il n'est pas possible de le faire pour des événements ne survenant qu'une seule fois. C'est pourquoi le passé nous est inaccessible directement et ne nous est connue que par l'intermédiaire de monuments et de documents. Il n'est donc pas plus possible de formuler une loi inexorable de l'histoire humaine qu'il nous est possible d'en formuler une de l'évolution biologique. C'est cette impossibilité qu'entend mettre en évidence Popper à l'époque en qualifiant la croyance contraire d'« historicisme ». L'historicisme est une théorie touchant les sciences sociales « *qui fait de la prédiction*

historique leur principal but, et qui enseigne que ce but peut être atteint si l'on découvre les «rythmes» ou les patterns, les «lois» ou les «tendances générales» qui sous-tendent les développements historiques.» (1956: 4). Si on pense que le biologiste peut prédire le cours futur de l'évolution de la vie sur Terre en s'appuyant sur sa connaissance du passé, nous introduisons certainement une forme de pensée pré-scientifique en biologie évolutionniste, à savoir, l'historicisme.

Du fait que l'évolution de la vie sur Terre est un processus unique, une hypothèse visant à l'expliquer ne peut pas être expérimentée directement et elle ne peut pas servir non plus à prédire l'occurrence d'un autre événement semblable. En fait, l'enjeu philosophique fondamental que voudrait défendre Popper contre l'historicisme est l'anti-déterminisme autant en ce qui concerne l'histoire humaine que l'histoire biologique. On ne peut prétendre extraire une finalité quelconque ni de l'une, ni de l'autre. Popper conçoit l'évolution de la vie sur Terre comme le fruit du «hasard» au sens de Cournot : «la rencontre fortuite de séries causales indépendantes» :

Le point crucial est le suivant, *écrit-il (1956: 117)*, bien que nous puissions admettre que toute succession réelle de phénomènes s'effectue en accord avec des lois de la nature, il est important de se rendre compte que pratiquement aucune séquence de supposons trois ou quatre événements concrets causalement reliés, ne s'effectue selon une quelconque loi unique de la nature.

Pour nous faire comprendre son idée, Popper fait appel à l'exemple célèbre de la pomme de Newton. Le vent souffle et une pomme tombe de l'arbre. Bien que la chute elle-même s'effectue selon les lois de la gravitation universelle, le vent qui souffle sur cet arbre particulier, à cet endroit et en ce temps particuliers est une rencontre fortuite de séries causales indépendantes. L'explication de cette chute fera appel à une conjonction de plusieurs lois mais il ne saurait y avoir une loi unique de la succession de ces événements. C'est pourquoi Popper (1956: 109) écrit à propos de l'évolution de la vie sur Terre :

Un tel processus, nous pouvons l'admettre, s'effectue en accord avec tous les genres de lois causales, par exemple, les lois de la mécanique, de la chimie, de l'hérédité et de la ségrégation, de la sélection naturelle, etc. On ne peut cependant pas le décrire comme une loi mais seulement comme une assertion historique singulière.

Si l'hypothèse évolutionniste (h1) n'est pas une « loi » mais un énoncé existentiel, quelle peut bien être alors sa fonction ? Cette hypothèse est un « point de vue historique ». Comme on le sait, l'historien marxiste s'intéresse à la lutte des classes alors que l'historienne féministe s'intéresse à la lutte des sexes. Pour que leur explication respective de l'histoire humaine puisse être conséquente avec leur point de vue, il leur faudra privilégier certaines données historiques aux dépens d'autres moins directement pertinentes. Pour être autre chose qu'une simple énumération de faits disparates, une histoire doit opérer une sélection et, c'est là, de l'avis de Popper (1956 : 148), la fonction d'une hypothèse historique comme (h1) :

./.../ il est indubitable qu'il ne peut y avoir d'histoire sans point de vue ; comme les sciences naturelles, l'histoire doit être sélective si elle ne veut pas être étouffée sous une masse de pauvres matériaux et incohérente.

L'hypothèse évolutionniste (h1) permet d'organiser en un ensemble cohérent, tout en nous faisant comprendre un grand nombre de faits génétiques, paléontologiques, morphologiques, embryologiques, etc. Cependant, il importe de ne pas confondre cette grande valeur heuristique avec sa valeur théorique. Bien qu'elle nous fasse comprendre les phénomènes évolutifs, cette hypothèse ne permet pas de les prédire et, de ce fait, ne peut pas être testée directement. Comme le remarque Popper (1956 : 149), « *il y a nécessairement une pluralité d'interprétations fondamentalement équivalentes.* ». On ne peut pas départager entre différentes interprétations de l'histoire sur la base de tests car le degré de stabilité de chacune d'entre elles est égal à zéro.

Afin de comprendre pourquoi l'hypothèse évolutionniste (h1) n'est pas « testable » (au sens de Popper), rappelons ici quelques distinctions de *The Logic of Scientific Discovery* (1959) en nous servant de deux exemples d'énoncés tirés de l'« *Introduction 1982* » à *Realism and the Aim of Science* (1983 : xx). Une hypothèse est dite « testable » et « scientifique » si elle est falsifiable au moins en principe. Elle est falsifiable en principe si la classe de ses falsificateurs potentiels (par opposition à ceux actualisés) n'est pas vide. Un falsificateur potentiel est un énoncé de base décrivant un événement dont la possibilité est logiquement interdite par l'hypothèse. C'est pourquoi, si jamais cet événement se produit, on dira que l'hypothèse a été « contredite par les faits ». Considérons les exemples suivants :

(E1) « Tous les cygnes sont blancs. »

(E2) « Il existe une couleur qui provoque la terreur chez ceux qui la regardent. »

L'énoncé (E1) est falsifiable en principe car il peut logiquement être contredit par l'énoncé existentiel non strict suivant.

(E3) « Le 16 mai 1934 entre 10 et 11 heures, il y avait un cygne noir devant la statue de l'impératrice Elizabeth à Vienne. ».

Mais, pour pouvoir falsifier une hypothèse, un événement ne doit pas être simplement hasardeux (comme un effet non reproductible survenu au cours d'une seule expérimentation) mais répétable. C'est pourquoi, nous exigerons du falsificateur potentiel qu'il puisse être érigé en un énoncé existentiel strict (dont on aura fait abstraction des coordonnées spatio-temporelles) :

(E4) « Il existe au moins un cygne noir ».

Logiquement, (E4) contredit (E1) de telle sorte que si nous acceptons de considérer le premier comme décrivant un état de fait, alors (E1) sera réfuté par les faits.

Au contraire, l'énoncé (E2) est logiquement infalsifiable, c'est-à-dire que la classe de ses falsificateurs potentiels est vide. En raison de sa nature logique d'énoncé existentiel, on peut « vérifier » qu'il existe une couleur provoquant la terreur si le phénomène se déroule sous nos yeux mais nous serions incapables de spécifier un événement pouvant le contredire. En effet, l'énoncé :

(E5) « Il existe une couleur ne provoquant pas la terreur »

multiplié par autant de couleurs que nous pourrions observer ($E_6... E_n$) ne pourra jamais contredire logiquement (E2). Le seul énoncé pouvant le contredire est l'énoncé :

(E6) « Aucune couleur ne provoque la terreur chez ceux qui la regardent »

qui a un caractère universel. Seul un énoncé universel peut contredire un énoncé existentiel mais ce genre d'énoncé n'est pas admissible en tant que falsificateur potentiel car ce n'est pas un énoncé de base, c'est-à-dire qu'il n'est pas « vérifiable ».

Même si l'hypothèse évolutionniste n'est pas falsifiable et n'est pas testable, cela ne signifie pas qu'on ne puisse pas la « confirmer » ou la « vérifier » à partir des multiples données de la morphologie, de l'embryologie ou de la paléon-

tologie. Mais, aux yeux de Popper, ce n'est pas là la façon scientifique de procéder. En effet, le marxiste convaincu trouvera des « confirmations » de la lutte des classes à chaque page de son journal quotidien y compris les annonces publicitaires. Il serait difficile de prétendre qu'il s'agit là d'un test « scientifique » de ces hypothèses.

L'hypothèse évolutionniste (h1) ne peut pas servir à justifier l'historicisme en science sociale car elle n'introduit aucun « déterminisme » dans l'évolution de la vie sur Terre et en conséquence, ne peut pas être formulée comme une « loi » unique d'une séquence d'événements mais seulement comme un énoncé existentiel décrivant cette séquence. Tel est donc le message que semble vouloir nous livrer Popper qui combat à l'époque les conceptions « déterministes » de l'histoire humaine. Au terme de cette analyse, nous savons maintenant que la première incursion de Popper en philosophie de la biologie, celle qui nous est livrée dans Misère de l'historicisme (1956) concerne en fait un usage « parascientifique » de l'hypothèse évolutionniste (h1) qu'il examine prise isolément en tant qu'*explanans* pour une série de données recueillies par plusieurs disciplines comme la paléontologie, l'embryologie comparée, la systématique zoologique, etc. Cette perspective s'explique du fait qu'il s'agit de comparer la prétendue « loi de l'évolution biologique » avec les prétendues « lois de l'évolution de l'histoire humaine » des historicistes. Ainsi considérée, il s'agit d'une hypothèse historique, d'une interprétation de l'histoire naturelle. On ne peut certes prétendre expérimenter une telle interprétation à la manière d'une loi de la génétique. Son statut logique est celui d'un énoncé existentiel non strict et en tant que tel, elle n'est ni falsifiable, ni testable logiquement. Sa fonction est de servir de principe organisateur nous permettant de comprendre de nombreux faits.

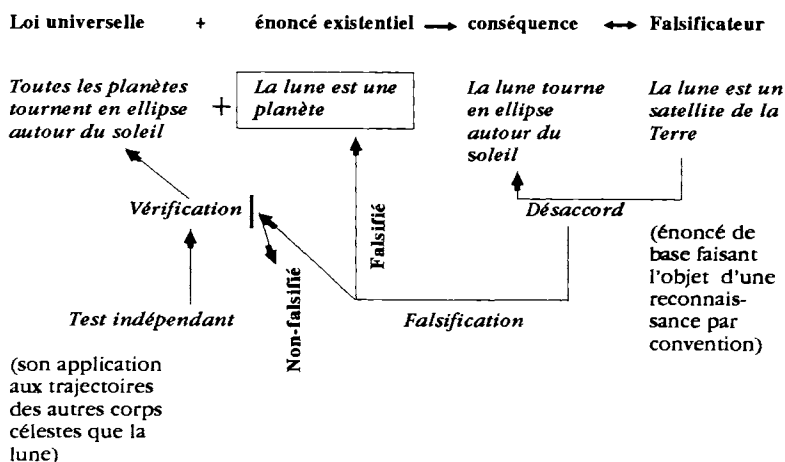
2. L'hypothèse évolutionniste (h1) est-elle testable ?

Comme nous le savons, en 1977, Popper semble changer d'idée sur la testabilité de cette hypothèse puisqu'il affirme qu'elle a été *bien testée*. Malheureusement, Popper ne nous en dit pas plus long dans son article de 1978. Le lecteur est donc livré à lui-même pour reconstruire le reste de son argument. La reconstruction la plus naturelle consiste à supposer que Popper n'avait nul besoin d'expliquer plus amplement son revirement car, on sait qu'il établit

une équivalence logique entre la « testabilité », la « falsifiabilité », la « théoricité » et l'« empiricité » d'une théorie : si (h1) a été bien testée (comme il le dit explicitement), c'est qu'elle est testable et si elle est testable, alors elle est falsifiable, théorique et empirique (ce que Popper ne dit pas explicitement). La difficulté soulevée par cette interprétation est de devoir changer le statut logique de l'hypothèse évolutionniste (h1). En effet, la falsifiabilité est une relation logique entre un énoncé strictement universel et un énoncé existentiel strict qu'il ne faut pas confondre avec la fausseté d'un énoncé. Même si un énoncé est rendu faux, cela ne change en rien son caractère falsifiable. De plus, un énoncé faux (un énoncé existentiel, par exemple) n'est pas pour cela, falsifiable. La falsifiabilité est la possibilité logique d'être contredit par un énoncé existentiel strict. Or, comme nous le disions, un énoncé existentiel strict ne peut pas contredire un autre énoncé existentiel strict ou non strict. La seule façon est de nier l'énoncé existentiel, ce qui équivaut logiquement à formuler un énoncé strictement universel. Pour être falsifiable donc, l'hypothèse évolutionniste (h1) ne doit plus être considérée comme un point de vue historique, un énoncé existentiel non strict, mais comme un énoncé strictement universel. Mais en ce cas, il serait possible, comme le suppose les historicistes, de formuler une loi universelle de l'évolution biologique et, de ce fait, d'en formuler une de l'histoire humaine. Autrement dit, changer le statut logique de l'hypothèse évolutionniste (h1) conduit à une forme de déterminisme historique et à la possibilité d'une science de l'histoire, des idées que Popper n'a jamais cessé de combattre toute sa vie. Contrairement à l'interprétation spontanée du revirement popperien, un revirement d'une telle envergure aurait certainement gagné à être explicité davantage.

Il semble plus plausible de penser qu'en opérant ce revirement dans un texte aussi court, Popper ne pensait pas remettre en cause une partie aussi importante de sa pensée. Autrement dit, le retournement popperien ne concerne pas l'hypothèse évolutionniste dans le contexte de Misère de l'historicisme (1956) mais plutôt, un autre aspect de sa pensée biologique qu'il développera plus tard. Mais avant de considérer les autres étapes dans le développement de la pensée popperienne, examinons les fondements logiques d'une telle interprétation de son revirement. Le problème se pose de la façon suivante : Popper peut-il de façon cohérente avec sa méthodologie, considérer que l'hypothèse (h1) a été testée sans changer son statut logique (un énoncé

existentiel non strict), sa fonction (un guide dans la recherche d'explication), son degré de testabilité (égal à zéro) et sa valeur explicative (un principe organisateur nous permettant de comprendre mais sans pouvoir prédire)? Pour répondre à cette question, traçons une distinction entre «être logiquement falsifiable» et «être méthodologiquement falsifiable». Ainsi que nous l'avons dit un énoncé existentiel comme (h1) n'est pas logiquement falsifiable mais n'empêche qu'il peut le devenir méthodologiquement. Si prise isolément, la classe de ses falsificateurs potentiels est vide, la classe des falsificateurs potentiels de sa conjonction avec des énoncés universels n'est pas vide. C'est pourquoi, si nous pouvons corroborer les énoncés universels d'une façon indépendante, en cas de réfutation de la conjonction, nous serons justifiés de prendre la décision méthodologique d'en tenir l'énoncé existentiel responsable. Considérons l'exemple suivant :



Dans ce schéma, un énoncé existentiel logiquement infalsifiable («La lune est une planète») est mis en conjonction avec un énoncé universel («Toutes les planètes tournent en ellipse autour du soleil») et de cette conjonction, est déduite une conséquence logique («la lune tourne en ellipse autour du soleil») qui est contredite par un falsificateur potentiel («La lune tourne en ellipse autour du soleil») qui est contredite par un falsificateur potentiel («La lune tourne en ellipse autour de la Terre»). Si nous accordons notre confiance à la loi de Kepler pour l'avoir testée d'une façon indépendante, nous serons justifiés méthodologique-

ment d'attribuer la responsabilité de la réfutation à l'énoncé existentiel. Ainsi, un énoncé existentiel qui pris isolément est logiquement infalsifiable, en conjonction avec un énoncé universel, peut devenir méthodologiquement falsifiable.

Autrement dit, prise isolément (dans le contexte de Misère de l'historicisme), l'hypothèse évolutionniste (h 1) n'est pas testable mais en conjonction avec des énoncés universaux (le contexte d'après 1956), elle peut devenir méthodologiquement falsifiable. Pour répondre à la question concernant les fondements logiques de la présente reconstruction de son revirement de 1977 : oui, Popper peut très bien continuer à considérer l'hypothèse évolutionniste (h1) comme un énoncé existentiel non testable, non falsifiable et non prédictif tout en soutenant de façon conforme aux canons de sa méthodologie qu'elle a bien été testée. Popper ne se rétracte pas réellement par rapport à la valeur scientifique de cette hypothèse. Cette idée suppose que Popper voulait remettre en question la valeur scientifique de cette hypothèse et c'est là mal comprendre ses intentions. Dans Misère de l'historicisme (1956), Popper ne veut pas montrer que l'hypothèse évolutionniste n'est pas « scientifique », n'est pas « empirique » et ne peut pas être « testée » dans son usage scientifique (c'est-à-dire en conjonction avec des énoncés universaux). Ce n'est pas la connaissance biologique que Popper veut remettre en question mais bien la conception que se font les historicistes de cette connaissance. Ce que veut montrer Popper est que l'hypothèse évolutionniste ne peut pas servir d'appui à l'historicisme dans les sciences sociales. Les historicistes de l'époque, semble-t-il, entendaient comparer leurs lois de l'évolution de l'histoire humaine à l'hypothèse évolutionniste dans le but de leur conférer une certaine crédibilité. Comme on le sait, Marx et Engels se réclameront explicitement de Darwin. Mais comme le montre Popper, cette comparaison est fondée sur une mauvaise compréhension de cette hypothèse par les historicistes mais non pas par les biologistes eux-mêmes. Popper nous invite donc à distinguer entre un usage scientifique de (h1) qui est historique et non déterministe et un usage pseudo-scientifique ou para-scientifique qui est prophétique et déterministe. S'il n'y a pas de loi (unique) de l'évolution biologique, à plus forte raison, il ne saurait y en avoir de l'histoire humaine. C'est là une contribution durable de Popper aux débats philosophiques entourant la théorie de l'évolution qui est facilement mal interprétée si on croit erronément qu'il attaque la conception que se font les biologistes de cette hypothèse plutôt que celle

que s'en font les historicistes. En considérant que l'hypothèse (h1) a été bien testée, Popper n'a pas changé d'idée mais simplement de perspective. Avant, il questionnait un usage para-scientifique de cette hypothèse alors qu'après il parlera de son usage scientifique.

3. Le sous-système (S2) des hypothèses (h2), (h3), (h4) et (h5)

À partir de son *Postscript After Twenty Years* écrit au cours des années 50 mais qui n'a été publié que tout récemment (1982-3), Popper se tourne vers l'usage scientifique de cette hypothèse et sa conjonction aux autres hypothèses du système théorique néo-darwinien. Bien qu'il continue à utiliser les mêmes noms et les mêmes dénominations (comme « théorie de l'évolution », « darwinisme », « théorie néo-darwinienne », etc.), il fait référence cette fois au système des hypothèses explicatives de (h1). Puisque Popper ne discute pas de (h2) (les aspects génétiques) et qu'il examine (h3) uniquement sur le plan scientifique (comme nous le disions au début en parlant des différents niveaux de son intervention en biologie évolutionniste), son objet est maintenant la conjonction de (h1), (h4) et (h5).

Dans *The Open Universe* (1982a), *Quantum Theory and the Schism in Physics* (1982b) et *Realism and the Aim of Science* (1983), Popper considère que le grand mérite scientifique du système explicatif néo-darwinien est d'avoir montré comment on peut remplacer l'ancienne explication téléologique et finaliste de l'apparition des diverses formes de vie sur Terre par une explication causale formulée dans des termes physicalistes et faisant intervenir un mécanisme naturel, à savoir, la sélection naturelle. Mais attention, car la nuance est importante : à son avis, le système théorique néo-darwinien ne nous fournit pas une telle explication. Il nous indique simplement dans quel sens chercher une telle explication. Il montre simplement qu'une telle explication est possible. En fait, Popper rapproche la théorie néo-darwinienne d'autres théories scientifiques telles la théorie atomique d'avant le XX^e siècle, la théorie des champs de forces de Faraday et Maxwell ou la théorie des champs unifiés d'Einstein qui, tout en n'étant pas testables, ont néanmoins guidé et favorisé le progrès de la connaissance scientifique. À ce genre de théorie, Popper donne le nom de « programme métaphysique de recherche ».

Chacune de ces théories métaphysiques, *écrit-il* (1983: 192-3), avant de devenir testables, a servi de programme de recherche pour la science. Elles ont indiqué une direction de recherche et le genre d'explication pouvant nous satisfaire; de plus, elles ont rendu possible quelque chose comme une appréciation en profondeur des théories. En biologie, la théorie de l'évolution, la théorie cellulaire et la théorie de l'infection bactérienne ont joué un rôle similaire, au moins pendant un certain temps.

Par « théorie de l'évolution », Popper entend la conjonction de (h1), (h2), (h3), (h4) et (h5). Il spécifie clairement ici qu'elles ont été conjointes « *pendant un certain temps* ». Ainsi, l'explication originale de Darwin *sans les fondements génétiques* néo-darwiniens était nettement un programme métaphysique de recherche au sens où l'entend Popper. Ce genre de théorie se caractérise par trois traits distinctifs: 1. une telle théorie a un caractère programmatique, c'est-à-dire qu'elle ne constitue pas une véritable solution au problème d'explication mais une indication dans quel sens trouver la solution :

/.../ ces idées, écrit Popper (1982b), ne déterminent pas seulement à quels problèmes nous choisirons de nous attaquer, mais également quel type de réponse nous satisfait et ce que nous considérons comme une amélioration ou un progrès par rapport aux réponses antérieures.

2. elle se distingue également par son incapacité à être testée; 3. enfin, il y a toujours la possibilité d'autres programmes de recherche tout aussi justifiables. Dans *The Open Universe* (1982a: 150), Popper précise que cette dernière caractéristique ne s'applique pas dans le cas du programme néo-darwinien: « *Pour le moment, il n'y a pas d'autres hypothèses compétitives sérieuses.* ».

Mais, c'est véritablement dans *Objective Knowledge* (1972) que Popper explicite sa façon de caractériser le système théorique néo-darwinien et plus spécifiquement la conjonction de (h1), (h4) et (h5). C'est d'ailleurs à ce livre qu'il renvoie le lecteur désireux d'approfondir sa pensée d'avant sa rétractation dans son article de 1978 (note 7: 344). À la suite de plusieurs spécialistes de la biologie évolutive, Popper craint que l'explication néo-darwinienne ait un caractère circulaire.

/.../ la difficulté à propos de la théorie de l'évolution, écrit-il (1972: 241), est son caractère tautologique ou quasi-tautologique.

La terminologie inconséquente de Popper saute ici aux yeux. Dans *Misère de l'historicisme* (1956), cette expression référait à l'hypothèse évolutionniste (h1) prise isolément comme nous l'avons vu. Or, il est évident qu'un énoncé existentiel non strict affirmant l'occurrence d'un événement non répétable comme l'ascendance commune des formes de vie sur Terre, ne saurait être caractérisé comme un énoncé tautologique ou une explication circulaire. Cette expression fait désormais référence à la conjonction de (h1), (h4) et (h5) bien qu'il soit toujours sous-entendu que le système complet comprend également (h2) et (h3).

À son avis donc, la chaîne des définitions des concepts centraux de ce système théorique tels que les concepts d'« aptitude », d'« adaptation », de « survie du plus apte » et de « sélection » conduit à une certaine circularité dans l'explication, non pas logiquement mais circonstanciellement. La distinction est importante car on ne saurait accuser Popper de confondre ici une définition théorique et une définition opératoire. Popper ne dit pas que ces définitions sont « tautologiques » mais bien qu'elles sont « quasi-tautologiques ». Selon l'explication néo-darwinienne, les descendants reproduisent assez fidèlement les traits parentaux (selon h 2) et, dans le processus de reproduction, de petites modifications apparaissent fortuitement causant des mutations (selon h3) que la sélection naturelle élimine (selon h4) lorsqu'elles sont mal adaptées à l'environnement, favorisant ainsi la reproduction des plus aptes (selon h5). Dans la lignée héréditaire, il se produit au hasard de petits changements dans l'acide nucléique des gènes causant l'apparition de caractères différents de ceux des parents. Ces mutations sont ensuite triées par la sélection naturelle : la lignée héréditaire qui hérite d'une mutation favorable s'adapte mieux à l'environnement et peut ainsi survivre plus longtemps et se reproduire à un taux plus élevé.

Comme l'ont noté plusieurs avant Popper, la difficulté de cette explication est qu'on estime l'adaptation d'une population ou d'une espèce à son taux de reproduction ou à son taux de survie. Popper se restreint à parler uniquement du taux de survie. Si on prétend ensuite expliquer ce taux de survie en termes d'adaptation à l'environnement, nous nous engageons dans une circularité certaine. En effet, si nous définissons l'adaptation par la survie, il est trivial de considérer après coup qu'une population ayant survécu est une population adaptée à son environnement. Il est tout aussi trivial d'affirmer qu'une espèce ou une population en

voie de disparition est mal adaptée à son environnement. «Être plus apte» signifie ici la même chose qu'«avoir survécu».

Afin d'éviter qu'on accuse à tort Popper de confondre des définitions théorique et opératoire, insistons sur la différence entre une «tautologie» et une «quasi-tautologie». Considérons les deux énoncés suivants :

(E10) «Ceux qui survivent sont les plus aptes», et

(E11) «Ceux qui survivent sont ceux qui survivent».

Si (E11) est logiquement une tautologie, (E10) par contre n'en est pas une. Cela dépend de la façon dont nous définissons «être plus apte». Si on ne peut pas le faire opérationnellement autrement qu'en termes de survie, alors (E10) est transformé en un énoncé aussi tautologique que (E11).

/.../ nous n'avons pas, j'en ai bien peur, écrit Popper (1972 : 242), d'autre critère de l'adaptation que la survie actuelle et, c'est pourquoi, nous concluons que les organismes les plus aptes et les mieux adaptés à leurs conditions de vie sont ceux qui ont survécus.

Autrement dit, si notre interprétation de l'explication néo-darwinienne conduit à devoir affirmer que les organismes mal adaptés périssent nécessairement, alors il est tout à fait circulaire d'en conclure que ceux qui ont survécus sont nécessairement bien adaptés.

Cette formulation, écrit-il (1972 : 69), est presque tautologique parce que «pour le moment bien adapté» veut dire à peu près la même chose qu'«avoir les qualités qui l'ont fait survivre jusqu'ici». En d'autres mots, une partie considérable du darwinisme n'a pas la nature d'une théorie empirique mais bien celle d'un truisme logique.

Il est clair que Popper discute ici uniquement de la conjonction de (h4) et (h5) qui, comme nous le savons, explique (h1). Si on pose une connexion nécessaire entre «aptitude», «adaptation» et «survie», la conjonction de (h4) et (h5) devient parfaitement tautologique. Il va de soi qu'aucun cas de disparition ou de survie d'un organe, d'une population ou d'une espèce ne saurait contredire cette connexion nécessaire entre «aptitude», «adaptation» et «survie» car les trois sont référentiellement équivalents. C'est pourquoi, une telle explication n'est pas «testable» au sens de Popper.

Considérons maintenant la fonction et la valeur explicative de ce programme métaphysique (parce que non testa-

ble) de recherche. F.A. von Hayek (1967) considère important de noter que le degré de complexité des phénomènes étudiés dans les sciences de la nature et dans les sciences sociales n'est pas le même. Les phénomènes sociaux comprennent toujours un grand nombre de facteurs capables d'agir significativement dans une situation alors que les phénomènes physiques peuvent s'expliquer par un petit nombre d'entre eux (la majorité des autres facteurs n'étant pas pertinents). Pensons, par exemple, à la chute libre d'un corps dans un arrangement expérimental très bien contrôlé en comparaison à un système économique comprenant 40 millions d'individus et un nombre encore plus grand de marchandises. Dans ces conditions, selon Hayek, il est clair que nous ne parviendrons jamais à expliquer les réactions d'un tel système économique d'une façon aussi précise que la chute libre d'un corps. Non pas qu'on ne puisse pas l'expliquer mais tout simplement que l'explication d'un phénomène social n'ira jamais dans un degré de détail équivalent. Les explications en sciences sociales resteront toujours un peu «floues». Pour bien marquer cette différence et éviter le «scientisme» (c'est-à-dire l'imitation servile de la méthode des sciences de la nature en sciences sociales), Hayek propose de distinguer entre des explications du détail et des explications du seul principe des phénomènes. Dans la quatrième section du chapitre 1 de *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Hayek avance l'idée qu'en raison de la complexité des phénomènes évolutifs, la «théorie de l'évolution» ne peut véritablement offrir une explication que du seul principe et non du détail des phénomènes évolutifs. Le genre d'explication propre à la physique lui est inaccessible. Autrement dit, l'explication néo-darwinienne nous fait comprendre le principe des évolutions et des adaptations mais la connaissance de ce principe ne saurait nous permettre de prédire ensuite l'occurrence de tel événement particulier dans un temps et dans un lieu déterminés. Tout ce qu'on peut dire est qu'un certain événement typique pourrait survenir dans une situation typique. Popper (1972: 267) semble entièrement se rallier à cette idée lorsqu'il écrit :

Bien que ce soit une grande réussite, nous devons ajouter que l'expression «en principe» désigne une restriction importante. Ni Darwin, ni aucun darwinien n'a jusqu'ici fourni une explication causale de l'évolution adaptative réelle d'un seul organe ou d'un seul organisme. Tout ce qui a été montré — et c'est beaucoup — est que de telles explications pourraient exister (c'est-à-dire qu'elles sont logiquement possibles).

Même si une telle explication paraît possible «en principe», concrètement, le nombre de facteurs impliqués dans une situation réelle d'adaptation est beaucoup trop grand pour pouvoir en donner une explication causale particulière. À la suite de Popper, distinguons entre un système naturellement isolé, tel le système solaire, et un système artificiellement isolé par la pensée (ou même concrètement comme des cages à population de drosophiles ou des petits écosystèmes de coyotes et de lapins). Dans les deux cas, l'astronome et le biologiste travaillent sur des «modèles» construits de situation réelle — un modèle ne pouvant par principe représenter qu'une partie de la situation réelle. Néanmoins, le modèle de l'astronome parvient à isoler les seuls propriétés pouvant agir dans la situation étudiée alors que celui du biologiste isole artificiellement certaines propriétés en faisant abstraction d'autres qui pourraient également influencer cette situation. Le biologiste travaille sur des modèles extrêmement simplifiés et c'est pourquoi, il ne peut expliquer que le seul principe de situation typique simplifiée.

La théorie de la sélection naturelle, écrit Popper (1972 : 269), procède de façon similaire. Dans l'explication d'un cas particulier, elle commence avec un modèle simplifié de la situation — une situation constituée de certaines espèces dans certaines conditions expérimentales — et tente de montrer pourquoi, dans cette situation, certaines mutations auraient une valeur de survie.

Pour bien marquer la différence entre l'explication de l'astronome et celle du biologiste, Popper introduit le terme de «simulation»: l'explication néo-darwinienne nous fait comprendre le principe de certaines situations typiques en les simulant plutôt qu'en les expliquant. Pour expliciter sa pensée, Popper avance une analogie. Supposons un modèle simplifié de la situation typique d'une éclipse lunaire constitué d'une lampe et de deux petits bloc de bois. La simulation de la situation réelle consiste à faire tourner le premier bloc de bois autour de la lampe et le second autour du premier simultanément. Nous serons à même de nous représenter et de comprendre ainsi le principe des éclipses lunaires mais nous serions incapable de prédire, à l'aide de ce modèle, l'occurrence de la prochaine éclipse lunaire.

Dans la section intitulée «Le darwinisme comme programme métaphysique de recherche» de son *Autobiography*, Popper reprend sensiblement les mêmes thèses qu'il a développées dans *Objective Knowledge*.

J'en suis venu à la conclusion, *écrit-il* (1974: 134), que le darwinisme n'est pas une théorie scientifique testable, mais un programme métaphysique de recherche — un cadre théorique possible pour des théories scientifiques testables.

Popper insiste à nouveau sur le caractère «quasi tautologique» de cette explication qui la rend non testable. Par exemple, sur la base de cette explication peut-on affirmer que sur une autre planète (Mars) où on trouverait des formes de vie respectant les conditions spécifiées par les hypothèses de l'hérédité (h2), de la mutation au hasard (h3) et de la sélection naturelle (h4), il y aurait nécessairement une grande variété de formes distinctes comme sur la Terre? Non, selon Popper, car supposons que nous y découvrions seulement trois espèces de bactéries ayant un code génétique similaire aux espèces terrestres. L'explication néo-darwinienne de la vie sur Terre ne serait jamais remise en question pour autant puisque, selon l'hypothèse (h5), nous pourrions dire que c'étaient là les seules espèces à pouvoir survivre sur cette planète. Autrement dit, «/.../ *le darwinisme*, écrit Popper (1974: 136), *ne prédit pas vraiment l'évolution des variétés. En conséquence, il ne peut pas non plus l'expliquer.*». Tout ce qu'on peut prédire est que dans certaines circonstances favorables, il y aura une grande variété de formes. Mais, on demeure incapable de préciser davantage ce qu'il faut entendre par l'expression «dans certaines circonstances favorables».

Dire qu'une espèce vivante, *écrit Popper* (1974: 137), est adaptée à son environnement est, en fait, presque une tautologie. En effet, nous utilisons les termes «adaptation» et «sélection» de façon telle que nous sommes conduits à dire qu'une espèce non adaptée aurait été éliminée par la sélection naturelle.

La seule prédiction permise par le système théorique néo-darwinien qui ne soit pas un truisme logique est celle voulant que cette évolution se fasse de façon graduelle. Mais, là encore, l'explication nous fait comprendre le seul principe de l'évolution graduelle tout en ne nous permettant pas de prédire l'occurrence de petits changements particuliers. Malgré cette lacune, la théorie de l'évolution nous invite à toujours chercher des étapes intermédiaires entre les changements importants et c'est pourquoi sa fonction est celle d'un programme métaphysique de recherche. Comme on peut le constater, c'est vraiment la conjonction de (h1), (h4) et (h5) qui pose problème à Popper.

4. Le grand retournement

Ainsi que nous l'avons annoncé, Popper (1978: 345) change d'idée au sujet de sa caractérisation de la conjonction de (h1), (h4) et (h5) :

Je crois encore que la sélection naturelle fonctionne de cette façon comme un programme de recherche. Néanmoins, j'ai changé d'idée à propos de la testabilité et du statut logique de la théorie de la sélection naturelle ; et je suis content d'avoir l'occasion de faire cette rétractation.

L'expression « théorie de la sélection naturelle » fait ici référence à la conjonction de (h4) et (h5). Afin de bien comprendre le sens de cette rétractation, précisons plus précisément en quoi consistait l'ancienne conception popperienne. La première chose à rappeler est certainement que Popper est en bonne compagnie pour souligner ce qu'on appelle le « *tautology problem* » de la théorie de la sélection naturelle. Popper avoue avoir été influencé par les plus grands théoriciens de cette discipline. Il y avait donc bien là une difficulté réelle de la théorie et Popper n'était pas seul à le penser.

Il est également important de distinguer, comme Sober (1984a), les deux aspects du problème de la tautologie : certains posent une relation de synonymie entre « aptitude », « adaptation » et « survie » de telle sorte que le problème est celui d'une définition théorique *a priori*. D'autres, comme Popper, sont surtout concernés par la définition opératoire de ces termes. Pour ces derniers, le problème

/.../ est qu'il n'y a aucun moyen, écrit Sober (1984a: 80), de découvrir comment un organisme est apte à survivre autrement qu'en observant comment il réussit avec succès à survivre et à se reproduire. Nos jugements à propos de l'aptitude à s'adapter sont en conséquence *ex post facto* plutôt que prédictifs.

Autrement dit, il n'y a pas d'autre critère indépendant que la survie actuelle et le taux de reproduction actuelle pour déterminer opérationnellement l'aptitude à s'adapter d'un organisme. À la suite de Gould (1977) qui, en réponse à cette objection, propose des critères indépendants (des caractéristiques morphologiques, comportementales ou physiologiques), Alexander Rosenberg (1980) et (1985) pense que le taux de reproduction passé n'épuise pas la signification empirique du terme « aptitude à s'adapter ». En effet, s'il en était autrement alors un organisme 01 artificiellement créé en laboratoire et ayant exactement la même constitution anatomique et physiologique qu'un organisme

naturel 02, ne serait pas considéré comme ayant les mêmes chances de survie dans un même environnement. Et pourtant, l'identité des propriétés physiologiques et anatomiques nous fera affirmer le contraire, à savoir, que leur aptitude à s'adapter et à survivre dans le même environnement est à peu près équivalente. De même, l'écureuil et l'oiseau ont des constitutions physiologiques et anatomiques fort différentes mais ils peuvent tous deux s'adapter à un même environnement physique. Autrement dit, en plus de son aspect reproductif (taux de reproduction), la notion d'aptitude à s'adapter a également des aspects physiologique, anatomique et environnemental (botanique, géographique, etc.). Ces aspects font également partie de la signification empirique du terme « aptitude à s'adapter » et peuvent servir à déterminer de façon indépendante les capacités de survie d'un organisme dans un environnement. Cependant, il est clair que la diversité des facteurs impliqués par ces aspects ne permet pas de les subsumer sous une définition générale et c'est pourquoi nous n'avons d'autre choix que de définir cette aptitude de l'organisme à s'adapter en termes de taux de reproduction passé. L'important est que l'explication n'est pas circulaire.

En fait, la définition que donne Darwin de l'expression « aptitude à s'adapter » comporte deux composantes : 1. la capacité de survie jusqu'à l'âge de reproduction et 2. la capacité de se reproduire. Si Sober, Gould et Rosenberg insistent sur la seconde, Popper lui insiste sur la première. On ne peut pas déterminer si un organisme est apte à s'adapter autrement qu'en observant après coup qu'il a survécu dans un certain environnement. De plus, le problème dont parle Popper n'est pas un problème linguistique (la signification empirique d'un terme) mais un problème méthodologique, à savoir, si ces termes insérés dans une explication permettent de prédire et de tester la théorie. Pour être testable et explicative, la théorie doit permettre de prédire la survie et non simplement de la constater après coup. Si nous avons l'illusion que cette théorie explique quelque chose, c'est que nous savons déjà que l'organisme a survécu mais nous serions incapable de le prédire. Même l'exemple contraire de Rosenberg ne le fera pas. En effet, si nous prédisons que l'organisme artificiellement créé (ou un autre organisme futur et similaire, pour reprendre la solution de Sober 1984a) survivra dans un certain environnement, c'est parce qu'il ressemble à l'organisme dont nous savons déjà qu'il a survécu dans cet environnement. C'est cette incapacité à prédire véritablement qui gêne Popper car, sans cette possibilité, on ne peut pas tester l'explication d'une façon indépendante

de l'*explanandum* pour laquelle elle a justement été conçue. Nous ne faisons alors que «re-confirmer» sans cesse l'explication avec le même phénomène. Cette façon de faire ne peut constituer un test sérieux car nous ressemblons alors au marxiste convaincu qui trouve dans son journal quotidien des «confirmations» de la théorie du Matérialisme historique.

Distinguons ici deux raisons pour lesquelles Popper pense que la théorie de la sélection naturelle ne peut pas être testée : 1. de par son statut logique de «quasi-tautologie» ne permettant qu'une explication *ex post facto* et 2. du fait que c'est une explication du seul principe des phénomènes ne permettant pas assez de précision pour être véritablement confrontée à l'expérience. Laissons de côté la seconde raison pour le moment car la rétractation popperienne porte uniquement sur la testabilité et le statut logique de la théorie de la sélection naturelle.

Pour justifier sa rétractation, Popper avoue, dans son texte de 1978, *avoir confondu* la très grande difficulté de tester cette théorie avec l'impossibilité de la tester. Popper n'a jamais contesté que cette théorie avait une signification empirique car, comme il le dit, dans certains cas, on peut presque voir la sélection naturelle opérer sous nos yeux. Ce que conteste Popper est que ces «confirmations» puissent servir de «tests» à la théorie. Ces confirmations ressemblent plus à des applications du programme de recherche. Or, ce que présuppose logiquement ces applications et ce programme de recherche est un principe universel selon lequel «seules les aptitudes à s'adapter favorables permettent de survivre, les autres étant éliminées». Ce qui gêne Popper est la connexion nécessaire établie entre «aptitude», «adaptation» et «survie». Les aptitudes des organismes ayant survécu sont nécessairement favorables à leur adaptation et celles des organismes en voie de disparition sont nécessairement défavorables à leur adaptation. Mais, même en continuant de toujours chercher à expliquer les phénomènes évolutifs de cette façon, par décision méthodologique, le biologiste n'est pas tenu de croire en l'universalité de ce principe. En admettant la possibilité de certaines mutations défavorables ne menant pas nécessairement à leur élimination, le biologiste admet que son explication pourrait être contredite par les faits et être ainsi rendue falsifiable et testable. Mais, comme les données de diverses sciences connexes montrent que la survie de mutations défavorables est l'exception plutôt que la règle, on peut dire que la théorie *a été bien testée*. Clairement, une explication pouvant être contredite

par les faits dans certains cas, n'est pas une tautologie. C'est pourquoi Popper (1978 : 346) écrit :

Il semble préférable d'admettre que ce n'est pas tout ce qui évolue qui est utile, même si c'est étonnant de constater combien de choses le sont /.../ En d'autres mots, il semble que, comme de nombreuses théories en biologie, l'évolution par la sélection naturelle n'est pas strictement universelle, même si elle semble tenir bon dans un grand nombre de cas importants.

En faisant de la théorie de la sélection naturelle un énoncé probabiliste (son nouveau statut), nous la rendons non seulement testable mais testée. Nous touchons donc ici au cœur de la rétractation popperienne. Il croyait, semble-t-il, auparavant qu'on ne pouvait admettre la possibilité de mutation défavorable non éliminée alors que maintenant, il croit cela possible. Si nous admettons la possibilité que de telles mutations défavorables persistent, c'est que l'aptitude à s'adapter peut être définie indépendamment de la survie actuelle et c'est ce qui importe à Popper. Évidemment, cela demeure toujours très difficile de tester la théorie du fait de sa valeur explicative (peu prédictive) mais au moins il n'y a plus d'objection de principe à de tels tests. Cependant comme sa fonction et sa valeur explicative ne changent pas, elle demeure largement une explication *ex post facto*.

5. Conclusion

Tout au long de cet exposé, nous avons voulu reconstruire la position de Popper en biologie évolutionniste de façon à montrer qu'elle est loin d'être limpide et univoque comme le supposent la plupart de ses critiques. Nous avons été conduit à distinguer trois périodes différentes dans l'élaboration de sa position (bien que nous n'ayons aucune prétention à l'avoir montré historiquement) : 1) la période de Misère de l'historicisme (1956) au cours de laquelle Popper examine l'hypothèse évolutionniste (h1) prise isolément en tant qu'*explanans* pour une multitude de faits historiques ; il la considère comme une hypothèse historique singulière dont le statut logique est celui d'un énoncé existentiel non strict et qui, de ce fait, n'est ni falsifiable, ni testable ; sa fonction et sa valeur explicative sont les mêmes que celles d'une interprétation historique et c'est pourquoi de vouloir en faire une « loi » de l'évolution revient à introduire une forme d'historicisme en biologie ; 2) la période du *Postscript After Twenty Years de Objective Knowledge* (1972) et de son « *Autobiography* » (1974) au cours de laquelle

il considère le système théorique explicatif néo-darwinien formé plus spécifiquement par la conjonction de (h1), (h4) et (h5) comme une «quasi-tautologie» non testable dont le statut logique est celui d'une «vérité logique»; sa fonction et sa valeur explicative sont de nous faire comprendre le principe de certaines situations typiques et de guider la recherche; c'est pourquoi, il considère ce système théorique comme un «programme métaphysique de recherche»; 3) la période de sa rétractation en 1977 au Darwin College au cours de laquelle il affirme que l'hypothèse évolutionniste a été bien testée et que la théorie de la sélection naturelle (la conjonction de (h4) et (h5)) est un énoncé probabiliste ayant été testé; sa fonction et sa valeur explicative demeurent toujours les mêmes, à savoir, celles d'un «programme de recherche» mais qui n'est plus métaphysique cette fois.

Nous avons vu qu'on peut attribuer la différence des propos de Popper sur l'hypothèse évolutionniste (h1) entre la première et les deux autres périodes, non pas à un changement d'idée mais à un changement de perspective. Dans *Misère de l'historicisme* (1956), Popper examine cette hypothèse non dans son usage scientifique mais dans son usage «para-scientifique» tel celui des historicistes qui s'en réclament pour justifier leur prétention à pouvoir dévoiler les «lois» de l'histoire humaine. C'est une contribution durable de Popper de montrer que la théorie de l'évolution ne se prête pas à ce genre d'utilisation. Il ne faut pas y voir une attaque contre l'usage scientifique de cette hypothèse car Popper y combat le «déterminisme» en histoire. Or, l'anti déterminisme défendu par Popper, fait partie intégrante de la conception scientifique de l'évolution qui est présentée comme le fruit du hasard et de la sélection.

La rétractation popperienne porte plutôt sur la seconde période où il considère l'usage scientifique de la conjonction de (h1), (h4) et (h5). Comme nous le savons, celui-ci change d'idée en ce qui concerne la testabilité et le statut logique de cette conjonction, mais non par rapport à sa fonction et sa valeur explicative. Si auparavant il la considérait comme un principe universel non testable et ayant la nature d'une «quasi-tautologie» maintenant il la considère comme une généralisation probabiliste ayant été testée pour un nombre de cas étonnant.

Nous savons que deux raisons motivaient Popper à considérer la conjonction de (h4) et (h5) comme un programme métaphysique de recherche : 1. du fait de son caractère «quasi tautologique» et non testable et 2. du fait qu'elle

fournit une explication du seul principe de situation typique (des modèles artificiellement simplifiés de situations réelles). En ce qui concerne le premier point, Popper a rejoint les rangs de ceux qui ne considèrent pas l'explication en termes de sélection naturelle comme une explication circulaire. Même si c'est pour des raisons différentes, comme Gould, Sober et Rosenberg, Popper considère qu'on peut définir de façon indépendante des termes comme «ap-titude», «adaptation» et «survie». Mais, il nous faut bien remarquer, comme Rosenberg, que les facteurs impliqués (anatomie, physiologie, comportement, environnement, etc.) sont si nombreux qu'on ne saurait penser à une définition générale. C'est pourquoi l'explication néo-darwinienne doit demeurer le plus souvent *ex post facto* et une explication du seul principe de situations extrêmement simplifiées. Nous touchons ici à la seconde raison de Popper pour considérer cette explication comme «programme de recherche», c'est-à-dire non pas une explication mais un guide nous indiquant dans quelle direction chercher cette explication. L'explication néo-darwinienne ne permet que de simuler les situations pour en comprendre le principe mais nous serions incapables sur cette base de formuler des prédictions précises ou des explications précises du détail. Popper ne change pas d'idée sur la fonction et la valeur explicative de la théorie néo-darwinienne. Même si elle est en principe testable, il demeure très difficile de la tester.

Le revirement popperien a des conséquences certaines sur un autre aspect de sa pensée, à savoir, sur sa conception des programmes métaphysiques de recherche. Auparavant, Popper semblait penser qu'un programme de recherche ou une explication du seul principe de situation typique ne pouvait pas être testés. C'est pourquoi il considérait ces programmes de recherche comme nécessairement métaphysiques.

Ces programmes de recherche, écrit Popper (1982a: 32), /.../ n'ont habituellement pas encore le caractère de théories scientifiques testables. Ils peuvent devenir des théories scientifiques, mais alors il n'y a plus aucune raison de les appeler des programmes de recherche (*nous soulignons*).

Cependant, la théorie néo-darwinienne doit être considérée comme un programme de recherche testable. Pourquoi alors continuer de l'appeler un «programme de recherche»? Parce qu'elle demeure malgré tout une explication *ex post facto* du seul principe de situation artificiellement simplifiée et elle demeure incapable de permettre des

prédictions précises. C'est là une limitation de l'explication en biologie évolutionniste dont ne semble pas prendre conscience M. Ruse lorsqu'il écrit (1977 : 165) : « *Je ne suis pas très certain de ce qu'il faut faire de cet argument car il me semble si injuste.* ».

Mais la présente recherche avait l'allure d'un véritable casse-tête dont il fallait assembler les morceaux éparses. À la différence du casse-tête cependant, nous ne disposions pas d'une image nous guidant dans l'assemblage des différentes pièces et nous permettant de « vérifier » après coup la justesse de notre reconstruction. C'est pourquoi, elle doit demeurer une interprétation possible de la position de Popper en biologie évolutionniste.

Faculté de philosophie
Université Laval

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BOUVERESSE, R. (1978), *Karl Popper ou le rationalisme critique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- GOULD, S.J. (1977), « Darwin's Untimely Burial » repris dans SOBER (ed.) (1984b) : 31-6.
- HALSTEAD, Beverley (1980), « Popper : Good Philosophy, Bad Science? » dans *New Scientist*, Vol. 87, No. 1210, (17 juillet) : 215-7.
- HAYEK, F. A. von (1967), *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Chicago, The University of Chicago Press.
- KITTS, D.B. (1977), « Karl Popper, Verifiability and Systematic Zoology » dans *Systematic Zoology*, 26 : 185-94.
- LEE, K.K. (1969) « Popper's Falsifiability and Darwin's Natural Selection » dans *Philosophy*, 44 : 291-302.
- NADEAU, Robert (1985), « Popper, Hayek et la question du scientisme » *Cahiers d'épistémologie*, Montréal, Université du Québec à Montréal, Département de philosophie. Repris dans *Manuscrito*, IX, 2 (octobre 1986) : 125-56.

- NADEAU, Robert (1983), « Problèmes philosophiques actuels du darwinisme » *Cahiers d'épistémologie*, No. 8306. Repris dans J. Lévy et H. Cohen (dir.) *Darwin après Darwin*, Québec, Presses de l'Université du Québec, (1984) : 85-110.
- POPPER, K.R. (1956), *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon.
- (1959) *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, Routledge and Kegan Paul. Trad. anglaise de *Logic der Forschung* (1934). Nous utilisons l'édition anglaise (1968), New York/Evanston, Harper and Row («Harper Torchbooks»). Les traductions sont de nous.
- (1972) *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford, Clarendon Press. Nous utilisons l'édition revue (1983), Oxford, Clarendon Press. Les traductions sont de nous.
- (1974) «Autobiography of Karl Popper» dans SCHILPP (ed.).
- (1974) : 1-156 et «Replies to my Critics» : 963-1196.
- (1976) *Unended Quest*, Lasalle, Open Court.
- (1978) «Natural Selection and the Emergence of Mind» dans *Dialectica*, Vol. 32, Nos. 3-4 : 339-55.
- (1980) «Evolution. Lettters» dans *New Scientist*, Vol 87, No. 1211 : 611.
- (1982a) *The Open Universe. An Argument for Indeterminism*, (Vol. II du *Postscript*) W.W. Bartley (ed.) Totowa/New Jersey, Rowman and Littlefield.
- (1982b) *Quantum Theory and the Schism in Physics* (Vol. III. du *Postscript*) W.W. Bartley (ed.) Totowa/New Jersey, Rowman and Littlefield.
- (1983) *Realism and the Aim of Science* (Vol. I. du *Postscript*) W.W. Bartley (ed.) Totowa/New Jersey, Rowman and Littlefield.
- ROSENBERG, A. (1980) *Sociobiology and the Preemption of Social Sciences*, Baltimore, The John Hopkins Press.
- (1985) *The Structure of Biological Science*, Cambridge, University Press.

- RUSE, M. (1973) *The Philosophy of Biology*, London, Hutchinson.
- (1977) «Karl Popper's Philosophy of Biology» dans *Philosophy of Science*, 44 : 638-61. Repris dans RUSE, M. (ed.) *But is it Science? The Philosophical Question in the Creation/Evolution Debate*, Buffalo, Prometheus Books (1988) : 156-76.
- SCHILPP, P.A. (ed.) (1974) *The Philosophy of Karl Popper*, Lasalle/Illinois, Open Court («The Library of Living Philosophers»).
- SOBER, Elliot (1984a) *The Nature of Selection. Evolutionary Theory in Philosophical Focus*, Cambridge, Massachusetts/London, England, The MIT Press («A Bradford Book»).
- SOBER, Elliot (ed.) (1984b) *Conceptual Issues in Evolutionary Biology*, Cambridge, Mass., The MIT Press («A Bradford Book»).
- WILLIAMS, M.B. (1973) «Falsifiable Predictions of Evolutionary Theory» dans *Philosophy of Science*, 40 : 518-37.
- (1984) «The Logical Status of Natural Selection and Other Evolutionary Controversies» dans SOBER (ed.) (1984b) : 83-98.

Merleau-Ponty et le marxisme ou La difficulté de tolérer l'intolérable

Jean-Luc Gouin

Volume 18, numéro 1, printemps 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027142ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027142ar>

[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

Gouin, J.-L. (1991). Merleau-Ponty et le marxisme ou La difficulté de tolérer l'intolérable. *Philosophiques*, 18 (1), 95–117. <https://doi.org/10.7202/027142ar>

Résumé de l'article

L'extrême barbarie de la seconde guerre mondiale, et l'espoir d'une vie différente pour l'humanité, ont amené M. Merleau-Ponty à réfléchir sur le marxisme - théorique d'une part, stalinien d'autre part. Notre projet consiste à suivre son cheminement intellectuel à cet égard depuis ses premiers écrits politiques de '45 jusqu'en 1960, quelques mois à peine avant sa mort subite survenue il y a exactement trente ans, en mai 1961. Mais en quoi est-il pertinent, à l'heure où un vent d'Histoire plane sur l'Est, de revenir sur des textes dont certains atteindront bientôt le demi-siècle ? C'est que l'auteur a vu clair avant presque tout le monde, de telle sorte qu'il réussit à identifier, inscrite dès l'origine dans son propre système, l'asphyxie inévitable du régime soviétique. Aussi, lire le Merleau-Ponty de ces années pas si lointaines, c'est lire à notre avis l'URSS de Gorbatchev et voir également s'épanouir la nouvelle Europe depuis Prague jusqu'à Sofia. C'est comprendre du même souffle - ce que n'eût point désavoué Marx - qu'on ne saurait bâillonner indéfiniment, enracinée dans le tissu de l'homme, la Volonté-de-liberté des peuples et des nations.

MERLEAU-PONTY ET LE MARXISME OU LA DIFFICULTÉ DE TOLÉRER L'INTOLÉRABLE

par Jean-Luc Gouin

Ces décisions qui tranchent sont pour moi ambiguës.
Le visible et l'invisible

RÉSUMÉ. L'extrême barbarie de la seconde guerre mondiale, et l'espoir d'une vie différente pour l'humanité, ont amené M. Merleau-Ponty à réfléchir sur le marxisme — théorique d'une part, stalinien d'autre part. Notre projet consiste à suivre son cheminement intellectuel à cet égard depuis ses premiers écrits politiques de '45 jusqu'en 1960, quelques mois à peine avant sa mort subite survenue il y a exactement trente ans, en mai 1961. Mais en quoi est-il pertinent, à l'heure où un vent d'Histoire plane sur l'Est, de revenir sur des textes dont certains atteindront bientôt le demi-siècle? C'est que l'auteur a vu clair avant presque tout le monde, de telle sorte qu'il réussit à identifier, inscrite dès l'origine dans son propre système, l'asphyxie inévitable du régime soviétique. Aussi, lire le Merleau-Ponty de ces années pas si lointaines, c'est lire à notre avis l'URSS de Gorbatchev et voir également s'épanouir la nouvelle Europe depuis Prague jusqu'à Sofia. C'est comprendre du même souffle — ce que n'eût point désavoué Marx — qu'on ne saurait bâillonner indéfiniment, enracinée dans le tissu de l'homme, la *Volonté-de-liberté* des peuples et des nations.

ABSTRACT. The extreme barbarity of the Second World War, and the hope for a different life for Humanity, lead Merleau-Ponty to reflect on marxism, theoretical as well as Stalinian. Our aim is to follow his intellectual progress on this subject since his first political writing, from 1945 until 1960, that is, just a few months before his sudden death in may 1961. However, where is the relevance to come back to these fifty years old texts when History blows on eastern countries? Simply because Merleau-

Ponty has foreseen the present situation almost before any other analyst, in such a way that he identified successfully the unavoidable asphyxia of the soviet regimen, as inscribed at the very outset of this political system. To read the Merleau-Ponty of these years, it is, do we think, to read the USSR of Gorbachev, and to see also the new Europa to expand, from Prague to Sofia. It is also to understand, by the same occasion — and Marx would not have disavowed it —, that one cannot silence indefinitely the *Will of liberty* of people and nations which is routed in the nature of man.

1945-1947 : De l'Humanisme à la Terreur

L'auteur approchait déjà la quarantaine lorsqu'il éprouva l'urgence de réfléchir sur les événements politiques. Son itinéraire phénoménologique dans la lignée de Husserl ne le prédestinait pas particulièrement à ce champ nouveau sinon peut-être, et très indirectement, par la cinquième des *Méditations cartésiennes* (1931) et la *Krisis* (dont le texte en entier ne devint toutefois disponible qu'en 1954). C'est dire que les événements crus comme le froid de Sibérie l'ont éveillé à la tragédie humaine, pour laquelle souffrir et mourir est plus aisé encore que penser librement au bord de la Seine.¹

Il y eut tout d'abord la guerre, tout aussi réelle qu'impossible : je suis de cette génération, dit l'auteur, qui croyait que « la guerre de Troie pouvait encore n'avoir pas lieu ». ² Elle est passée de réelle à infernale sous l'occupation. C'était un dur coup porté à la transparence intelligible du cogito issu de Descartes, devenu donateur de sens sous la plume de Husserl : alors que tant d'hommes ne jouissent pas de l'été qui accueille la Libération, qui donc maintenant donnera le sens ? Décidément, il fallait se demander si la mise entre parenthèses (ou *epochè*) n'était pas au fond une mise en boîte.

À la recherche d'une existence moins désespérante, le philosophe se tourne vers la pensée marxiste et son rejeton soviétique. Symétriquement, il pose un œil sévère sur le libéralisme occidental pour lequel la violence est « supprimée dans le commerce des idées, mais maintenue dans la vie effective, sous la forme de la colonisation, du chômage et du salaire. » ³ Nos nobles idéaux de raison et de liberté sont devenus ces manteaux d'Arlequin que même le climat africain — algérien notamment — supporte avec grand peine. Et la société se révèle d'autant plus répugnante qu'elle se réclame avec ostentation de ces principes qui

1. Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) est surtout connu, en effet, dans la mouvance du grand courant phénoménologique contemporain, et notamment pour ses thèses d'État sur la *Structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception*, publiées respectivement en 1942 et 1945. Il fut également co-fondateur et, jusqu'en 1953, codirecteur avec Jean-Paul Sartre de la revue *Les Temps Modernes*.

2. *Sens*, p. 246. Voir le code des abréviations en fin de texte.

3. *Humanisme*, p. 205. Ce livre est né sous l'impulsion du roman d'Arthur Koestler, *Le Zéro et l'infini* (publié à Paris en 1945), dénonçant le totalitarisme soviétique. L'ouvrage fit réfléchir M.-P. qui l'avait déjà lu dans sa version originale, parue sous le titre *Darkness at noon* en 1940. *Humanisme et terreur* lançait en 1947 le débat sur la place publique française.

farciennent ses hymnes et ses discours. En somme, il faut voir qu'«un régime nominalemeut libéral peut être réellement oppresseif.»⁴ L'auteur s'adresse alors à l'entreprise de Marx parce qu'elle demeure, dit-il, «le seul humanisme qui ose développer ses conséquences.»⁵ Il endosse le projet au point d'affirmer que «ce n'est pas une philosophie de l'histoire, c'est la philosophie de l'histoire, et y renoncer, c'est faire une croix sur la Raison historique.»⁶

M.-Ponty se montre visiblement enthousiasmé par son premier contact avec cette pensée aux mille promesses. Il y trouve une soif authentique de liberté pour tous les hommes, certes. Mais plus encore, il y découvre cette volonté de se dégluer du moralisme (spécieux par son inactivisme chronique) en vertu de son acharnement à débusquer de la réalité historique — concrète — les visages de l'aliénation. Ce qui a comme effet d'engendrer la condition même de leur dépassement vers une société plus juste, voire idéale.

Par ailleurs, à cette époque, l'auteur appréhende le politique avec les instruments phénoménologiques (gonflés, on le sait, de sens et donc d'espoir) qui ont eu leur efficace dans les grandes thèses qu'il venait de publier. Pour lui, en effet, être marxiste «c'est penser que l'histoire est une *Gestalt*», concept qu'il emprunte à Koehler, et c'est considérer que «tout est vrai à sa place et à son rang dans le système total de l'histoire, tout a un sens.»⁷ Au cœur de l'histoire que constitue le prolétariat s'entremêle en outre «l'intersubjectivité humaine concrète» — la révolution sociale rencontre celle du sujet phénoménologique. Voilà qui encourage l'ouverture et, pourquoi pas, la bienveillance envers la tentative soviétique. Après tout, «les Russes, cela signifie un minimum de politique prolétarienne.»⁸

Pourtant si le même homme se définit clairement, sinon rigoureusement, comme un sympathisant à la cause «communiste», il se refuse à toute adhésion. On reconnaît ici la lucidité du philosophe. Non pas que celui-ci reste interdit devant l'éventualité de l'agir. Mais lorsque cette action lui paraît en quelque façon ir-(ou a-)rationnelle, il ne peut y consentir qu'avec grande prudence, et certes pas avant d'y avoir réfléchi sérieusement. De plus, dans l'esprit du com-

4. *Humanisme*, p. 41.

5. *Humanisme*, p. 270.

6. *Humanisme*, p. 266. Nous soulignons.

7. *Humanisme*, p. 237 et *Sens*, pp. 226-227.

8. *Humanisme*, p. 274.

mentateur, outre la mollesse de la pensée, l'irrationalité signifie fréquemment violence parce qu'elle l'implique si aisément (comme le soulignait déjà avec pertinence Eric Weil à la même époque). *Humanisme et terreur*, publié au lendemain de la guerre, s'annonce précisément comme une réflexion — tourmentée — sur la légitimité de la violence dans un projet dont « Liberté » est le maître mot. Dès les premières lignes de l'ouvrage nous sommes fixés : du communisme, il s'agit de savoir « si la violence qu'il exerce est révolutionnaire. »⁹ Car en politique, ne pas craindre les mots ne suffit pas. On doit se rendre à l'évidence que les symétries faussent le débat : « Nous n'avons pas le choix entre la pureté et la violence, mais entre différentes sortes de violence. »¹⁰

Déjà transparaît l'ambiguïté de la réflexion merleau-pontienne, consécutive à la difficulté de la tâche qui est celle d'interpréter les événements. Car si le marxisme demeure, comme Sartre le dira plus tard, l'indépassable philosophie de notre temps, et que s'il est illusoire de penser procéder à son accouchement sans douleur aucune, il devient rien moins qu'aberrant de laisser l'enfant à lui-même, sans examen. Aussi est-on constamment renvoyé, dans *Humanisme*, du « oui » au « mais ». Oui à la liberté, oui à une vie d'homme qui refuse sa propre réification : oui, mais pas à n'importe quel prix ! Or le sens que livre la situation soviétique n'a pas la clarté de la géométrie analytique. C'est pourquoi l'adhésion y côtoie le refus moins par inconstance du jugement que par l'absence de paramètres solides, permettant de départager le tolérable de l'acceptable. Du reste le sens réside peut-être, nous dit l'auteur, dans le résultat social à venir, et échapperait de la sorte à la lunette du maintenant.

Aussi voit-on notre analyste déchiré entre ses espoirs marxistes et les opacités du réel communiste¹¹ qu'il s'emploie parfois à justifier sans réussir à se convaincre totalement lui-même. D'où le flottement de la pensée. Le philosophe préférerait dire sans doute, à ce sujet, que les aléas de l'histoire ne peuvent à ce jour être évalués de façon définitive. Il constate que le système fondé en principe sur le prolétariat lui accorde maintenant bien peu de place, et

9. *Humanisme*, p. 44.

10. *Humanisme*, p. 213.

11. C'est ainsi que M.-P. qualifiait le régime stalinien bien que le *communisme* soit, au sens strict, comme on le sait, le système politique dans lequel l'abolition de l'État rejoint la disparition des classes réalisée progressivement, en principe, depuis l'étape du *socialisme*. Le régime soviétique correspondait théoriquement au socialisme d'État, que d'aucuns nommèrent parfois avec humeur capitalisme d'État.

que celui-ci « a cessé d'être le terme de référence de la pensée communiste. »¹² Merleau-Ponty n'ignore pas non plus que la politique soviétique d'industrialisation et de collectivisation forcée ne se contente point de casser quelques œufs pour les besoins du repas collectif, ni d'ailleurs qu'un système de privilèges aux membres de la *Nomenklatura* renvoie les espoirs de 1917 aux calendes pré-romaines. La reconnaissance tant attendue de l'homme par l'homme se meut et se meurt donc en des sentiers obscurs et peu accueillants. Le dépérissement de l'État ? Allez donc en parler au Comité central ! Par delà les événements, même la philosophie (de/du Parti) pointe ses armes : « La dialectique est en fait remplacée par le rationalisme scientiste. »¹³ D'autre part, quiconque critique ou interroge les agissements des nouveaux maîtres essuie aussitôt la salissante épithète de « réactionnaire » — encore heureux de parvenir, le cas échéant, à esquiver celle de traître. Car « il leur faut des coupables tout noirs, des innocents tout blancs. »¹⁴

Le chemin de croix que constitue *Humanisme et terreur* pour celui qui le rédigea eut comme effet, selon nous, de faire prendre conscience à l'auteur que marxisme et communisme ne sont pas, comme il l'espérait, les termes historico-pratiques répondant docilement aux notions de théorie et de praxis. L'intellectuel français se voit finalement médusé par la fissure béante qu'il découvre entre le rigoureux penseur de la révolution et cette « sorte de néo-communisme assez voisin du pragmatisme. »¹⁵

De ce commentaire qui ne cache point son indignation, faut-il conclure que le philosophe évacue formellement le marxisme de notre temps ? Merleau-Ponty écrira notamment qu'il est possible « de composer un montage qui représente la vie soviétique à l'opposé de l'humanisme prolétarien. »¹⁶ Or voilà à notre avis un propos qui illustre comme en raccourci le dilemme du livre : les mêmes expressions forment antithèse avec elles-mêmes. L'auteur ne sait pas encore vraiment si le communisme dessiné par ce montage est une construction théorique erronée (c'est-à-dire un constat établi en vertu d'une mauvaise lecture des événements), ou celui de l'histoire bien réelle dégénéralant en tragédie. Ses

12. *Humanisme*, p. 252.

13. *Humanisme*, p. 47. Thèse qui sera par ailleurs amplement développée dans ses *Aventures*.

14. *Humanisme*, p. 67.

15. *Humanisme*, p. 255.

16. *Humanisme*, p. 245.

espoirs lézardés s'accrochent pourtant au « sens » prochain encore possible, à savoir le retour au marxisme *authentique*, qui permettrait un virement de barre de la politique à la Staline versant « dans l'idolâtrie de l'objectivité. »¹⁷ En dernière analyse, M.-Ponty estime que la rélexion de Marx « reste possible non seulement à titre de critique morale, mais même à titre d'hypothèse historique. »¹⁸

De l'Histoire à la Philosophie

Huit années séparent *Les Aventures de la dialectique*¹⁹ de *Humanisme et terreur*. Ces années furent déterminantes pour la pensée de Merleau-Ponty. Elles n'ont pas manqué du reste, sur le plan politique, de se révéler importantes également un peu partout autour du globe. Pour les événements, il faut noter plus spécialement la fiévreuse activité de l'URSS. Pendant qu'elle participe à la guerre de Corée et envoie ses chars à Berlin (en 1953), elle ne peut empêcher l'Occident de prendre une conscience plus aiguë que jamais de l'existence des « camps de travail », dont l'euphémisme n'en rend la réalité que plus méprisable. La guerre de Corée révélera de façon très nette, aux yeux de l'auteur, combien le déploiement de la puissance de l'Est ne rejoint aucunement la lutte des prolétariats locaux et qu'elle n'est, au contraire, que la conséquence militaire de visées impérialistes. Les camps, quant à eux, dévoileront le fief méfiant que constitue un régime qui fonde sa « démocratie populaire » sur la répression systématique.

C'en est trop ! « Le communisme pratique le choix injustifiable. »²⁰ La contradiction entre le marxisme et la société qui s'en réclame amène notre philosophe à percer le théâtre du geste pour étudier le scénario dont il s'inspire. S'aidant du sociologue Weber, il décide donc d'interroger la « Sainte famille » nouvelle version en rencontrant les Lénine, Trotsky, Lukacs ainsi que le Sartre frais émoulu des « Communistes et la paix » : « Il doit y avoir dans la critique même, pense-t-il, quelque chose qui prépare les défauts de l'action. »²¹

Et de fait, M.-Ponty découvre dans le texte l'assommoir qui opprimerait la parole vivante. Il s'agit à ses yeux de

17. *Sens*, p. 182.

18. *Humanisme*, p. 270.

19. Publié à Paris chez Gallimard, en 1955.

20. *Aventures*, p. 250.

21. *Aventures*, p. 338.

l'insidieuse métamorphose de la théorie (c'est-à-dire l'essai rigoureux de compréhension d'un secteur du réel) en une dogmatique qui, par définition, prétend de façon absolue atteindre le vrai et qui, dès lors, repousse comme vaine et malvenue toute critique portant sur ses énoncés. Plus spécifiquement, il faut reconnaître dans la pensée marxiste la transposition de concepts opératoires en réalités proprement ontologiques : les instruments du penser deviennent des « choses » dans le monde. Ainsi en est-il notamment du dialectique. Le processus se déploie également par le truchement de réalités concrètes et aisément identifiables, tel le prolétariat, lequel se voit assumer les promesses venues d'ailleurs qu'on persiste à lui insuffler de façon présumément objective.

En 1908, Lénine publie *Matérialisme et empiriocriticisme*. Malgré le respect que notre auteur porte à ce génie du siècle naissant, plus que tout autre ce texte devait s'avérer le boulet au pied que de nombreux partisans, cependant, reçurent comme la baïonnette agile au bout de laquelle devait s'épanouir la rose du meilleur avenir. Marx avait déjà montré avec force combien les rapports entre les hommes sont médiatisés par les choses. On a compris depuis lors que les rapports de production constituent le lieu privilégié où l'économique se fait politique, c'est-à-dire où se déroule la lutte des pouvoirs et s'instaure la réification de l'homme sous le couvert de la « libre »-concurrence. Mais l'auteur du *Capital* ne s'arrête pas là. Il estime que ce réel bigarré et trompeur recèle en soi la logique de son propre dépassement. C'est dire qu'une lecture lucide de l'histoire et de la société capitaliste nous amènerait à considérer que cette société périra — dialectiquement — de ses propres contradictions : la révolution gronde dans l'aliénation du plus grand nombre et le pouvoir doit échoir, selon l'expression de Sartre, à « ceux qui ne sont rien. »

Or il s'agit maintenant de savoir comment lire Marx dans-le-texte. L'étude de Lénine ne s'éternise pas outre mesure sur les nuances dans le style de Weber — lequel suggère en outre de distinguer le *sens* qu'on découvre dans les événements du concept de *force* auquel il est fréquemment associé. Et pourtant, dira M.-Ponty, tout le problème du marxisme réside sans doute dans cette question qu'on estime résolue en la qualifiant d'« abstraite » ou, mieux, de bourgeoise. Mais lorsque Marx en appelle à la dialectique du réel économique pour promouvoir l'élan révolutionnaire du prolétariat, se réfère-t-il à des lois scientifiques, à

un prophétisme délirant, ou nous sert-il quelque concoction bizarre où l'esprit rigoureux se mêle à une soif par ailleurs passionnée de liberté pour tout ce qui est humain ?

Il semble assez clair pour notre philosophe que le matérialisme léninien phagocytait la dialectique de façon expéditive. Si celle-ci, en effet, est inscrite dans les choses à la manière du sceau sur le document, il appert que nous avons là une dialectique dont on chercherait en vain le « mouvement ». Hier, regard stroboscopique sur la société des hommes, elle devient maintenant pareille aux multiples pétrifications qu'elle avait jadis précisément permis d'identifier derrière le rideau sauvage de l'économie. Ce fameux concept n'est plus le propre de la science, ni même un outil euristique, moins encore structure du penser. Il fait partie du monde comme le mobilier de la salle à manger. Il est devenu chose parmi les choses.

La litigieuse théorie du reflet constitue la plaque tournante qui permit au penseur de la Révolution russe d'aménager son « nouveau » marxisme. En substance, Lénine pose que la conscience réifiée — parce que réifiée — ne saurait atteindre la vérité, c'est-à-dire la compréhension du milieu dans lequel elle baigne.²² Conscience et monde (ou sujet et objet) sont ainsi renvoyés dos à dos dans un rapport à donner des sueurs au Sphinx de Thèbes. Si la vérité échappe à la conscience, en effet, d'où vient alors la connaissance digne de ce nom, et par qui ou quoi vient-elle au jour ? Transis par l'aliénation, nous ne pouvons comprendre cette réalité, soit. Reste cependant, et ici M. Ponty paraphrase Lénine, que nous pouvons « l'expliquer par le processus *objectif* de l'économie. »²³ Dès lors, l'individu qui désire parvenir à y voir clair, et le cas échéant manifester son emprise sur la réalité sociale, n'a d'autre choix que l'emprunt d'une voie unique : la rationalité sans sujet. C'est ce qu'on pourrait appeler l'objectivisme dans l'uniforme du matérialisme.

Il y a donc une vérité des choses qui tout en nous échappant nous contraint. C'est exactement de la magie, constate notre critique. Et on comprendra que celui-ci parle du mariage de « la dialectique avec la métaphysique matérialiste (...) ce mélange instable de hégélianisme et de scien-

22. On se souviendra de la conscience faussée (aliénée) dont nous parle Marx, fruit amer d'un monde d'hommes caché sous les choses et, par surcroît, copieusement nourrie de l'idéologie « dominante ».

23. *Aventures*, p. 96. Nous soulignons.

tisme.» La théorie, poursuit-il, «rend à la dialectique un fondement absolu dans l'être ou dans l'objet pur et revient ainsi, non seulement en deçà du jeune Marx, mais en deçà de Hegel.»²⁴ Ce que l'homme de la praxis laisse dans l'ombre, et que Lukacs voudrait lui rappeler en 1923,²⁵ c'est que le savoir et la vérité sont toujours le résultat du travail d'un sujet ou, si l'on préfère : l'objectivité demeure inévitablement l'objectivité d'une subjectivité. Lénine choisit de croire que les choses parlent d'elles-mêmes. Notre auteur a magnifiquement cerné la difficulté en un langage dont la concision justifie la longue appropriation que nous faisons de son texte :

À partir du moment en effet où la conscience et l'être sont posés face à face comme deux réalités extérieures, où la conscience, comme simple reflet, est frappée d'un doute radical, et l'histoire, comme seconde nature, affectée d'une opacité qui ne peut jamais être entièrement réduite, la conscience ne dispose plus d'aucun critère pour distinguer en elle-même ce qui est connaissance et ce qui est idéologie, et le réalisme naïf, comme il l'a toujours fait, se conclut au scepticisme. S'il échappe à cette conséquence, ce ne peut être que par un coup de force, par une adhésion immotivée à quelque *instance extérieure* — le processus social *en soi*, le Parti — et toutes les productions de la pensée désormais devront être mesurées à cet étalon.²⁶

Par delà Lénine, ici s'exprime l'essentiel de la critique merleau-pontyenne des épigones de Marx : en devenant chose la vérité perd son nom, et devient l'objet d'un culte et l'alibi de toutes les croisades. Aussi n'est-il pas incongru de rappeler que

beaucoup de marxistes (...) ne voient pas que si la conscience était jamais absolument coupée du vrai, ils seraient eux-mêmes réduits au silence et que nulle pensée, pas même le marxisme, ne pourrait prétendre à la vérité.²⁷

Il faut dire que déjà chez Engels et Plékhanov on assiste, pense le commentateur, à une naturalisation de la dialectique. D'ailleurs de ces deux marxistes, dit-il, «on passe facilement aux vues de l'orthodoxie contemporaine.»²⁸ Trotsky n'y échappe point. Son concept de «Révolution permanente» ne va pas sans charmer tout d'abord notre philo-

24. *Aventures*, p. 99.

25. Année de la parution à Berlin (bien que l'auteur soit hongrois) d'*Histoire et conscience de classe*, livre maudit par l'orthodoxie marxiste.

26. *Aventures*, p. 101. Nous soulignons.

27. *Aventures*, p. 64.

28. C'est-à-dire au positivisme systématique. *Aventures*, p. 96.

sophe qui toutefois, après mûre réflexion, se rend à l'évidence que « pour s'installer sur le terrain de l'histoire, il faut qu'ils [le Parti et le gouvernement, même révolutionnaires] existent *positivement*²⁹ ». Bien que d'un matérialisme moins plat, l'auteur de *La Révolution trahie* demeure quand même tout aussi objectiviste, et par conséquent contradictoire. De fait, son texte exprime ouvertement « la conviction philosophique que la société homogène et sans État est virtuellement donnée avec la fin du capitalisme, que cette dialectique est dans les choses » — voilà qui permet de « donner au pouvoir prolétarien cette investiture philosophique. »³⁰

Or s'il est écrit, il n'est pas établi pour autant que la fin du capitalisme signifie *de facto* le pouvoir du prolétariat et, enfin, la société sans classes.³¹ Il est certes rassurant de songer que la solution à nos problèmes veille quelque part *dans* le monde, et qu'il suffit d'apprivoiser l'objet dans le filet de nos espérances pour le transformer en fer de lance vers des lendemains qui chantent. Néanmoins, depuis 1917 il n'a pas été prouvé qu'un jour, forcément, « un pouvoir prolétarien sera "mûr", ni qu'un pouvoir révolutionnaire soit jamais autrement que "prématuré". »³² Il est légitime de s'interroger sérieusement. Le concept de prolétariat ne serait-il pas au fond un porteur de mythes qui élude les questions mieux qu'il n'y répond ?

Une philosophie prolétarienne de l'histoire consiste à postuler ce miracle que la dictature emploie les armes de la bourgeoisie sans devenir quelque chose comme une bourgeoisie, qu'une classe dirige sans entrer en décadence, quand toute classe qui régit le tout s'avère, par là même, particulière, qu'une formation historique, le prolétariat, puisse être instituée en classe dirigeante sans reprendre les servitudes du rôle historique, qu'elle accumule et garde intacte en elle-même toute l'énergie de toutes les révolutions passées, anime sans défaillance son appareil institutionnel et en annule à mesure la dégénérescence.³³

D'autre part, et ce n'est pas rien, il faut dire combien l'entreprise révolutionnaire contemporaine, si on y est attentif, s'exprime en retrait de la masse et qu'elle « évacue le

29. *Aventures*, p. 133. Nous soulignons.

30. *Aventures*, pp. 132 et 307.

31. Comme l'a rappelé en juin 1989, en Chine, la tuerie légalisée des « contre-révolutionnaires » (!), suivie des exécutions publiques et barbares, « le prolétariat comme suppression de soi-même (*Selbstaufhebung*), est introuvable. » *Aventures*, p. 133.

32. *Aventures*, p. 141.

33. *Aventures*, p. 322.

terrain du prolétariat comme classe dirigeante et laisse en déshérence le mystère de civilisation que, selon Marx, le prolétariat occidental portait. »³⁴

On saisit à la fin que l'égarement marxiste ne doit pas être recherché en dehors de son propre libellé. Il se révèle au travers de la conception du rapport théorie-praxis asphyxiant à la source l'élan critique de ladite théorie. En consommant cette mixture dans laquelle le prolétariat, comme par incantation, devient le messenger de vérité par sa fusion au dialectique, le projet de libération se soustrait totalement à la réflexion sur lui-même. Loin de nous offrir un regard alerte, aux aguets du réel aussi bien que de ses propres manquements, ce projet délègue son pouvoir de penser à un muscle social qui, de la sorte, s'improvise comme chemin de la raison. C'est la messianique mécanique du prolétariat-vérité. Doucereusement, la ciguë sommeillait au creuset de

l'idée marxiste d'une critique incarnée historiquement, d'une classe (...) bref, le matérialisme, qui, sous une apparence de modestie, fait de la critique marxiste un dogme et l'empêche d'être une autocritique.³⁵

Or si la vérité de la théorie se confond avec un secteur de la société, il en résulte que tout mouvement de celui-ci se voit légitimé d'office. On retrouve alors « chez ses représentants, la conviction d'être l'universel en acte, le droit de s'affirmer sans restriction, la violence invérifiable. »³⁶

Cette idée de violence, virtuellement présente dans la théorie, amène le philosophe à adopter un ton particulièrement sévère à l'endroit des essais récemment publiés de son compagnon de route intellectuel, Jean-Paul Sartre.³⁷ Hormis ce qui sépare la pensée de ce dernier de la charte marxiste (sous la tutelle de Staline, à l'époque) — et Sartre marque clairement cette distance ³⁸ — M.-Ponty estime que le « marxisme sartrien » poursuit en droite ligne le suicide théorique opérant déjà depuis de nombreuses années.

Certes, Sartre a horreur du matérialisme sous toutes ses formes. Cependant, il perpétue l'objectivisme qu'il y dé-

34. *Aventures*, p. 327.

35. *Aventures*, p. 338.

36. *Idem*.

37. Il s'agit de « Les Communistes et la paix » et « Réponse à Claude Lefort », textes parus dans *Les Temps Modernes* en 1952-54.

38. Il fait état de son « désaveu de la « matière » historique, de la classe comme mesure de l'action et de la révolution comme vérité. » Sartre fustige en outre le « finalisme honteux qui se cache sous toutes les dialectiques. » *Aventures*, p. 183 et S. cité p. 208.

nonce en lui offrant un nouveau support fort paradoxal, à savoir le cogito comme parolier du sens — justifiant *tout* parce qu'il part de *rien* sinon de lui-même :

Dès que la conscience intervient, elle intervient en législateur souverain, parce que c'est elle qui donne le sens (...) total ou nul. On reconnaît le cogito. C'est lui qui donne à la violence sa nuance sartrienne (...) jusqu'à l'obscurité de l'« action pure. »³⁹

Le matérialisme historique entendait se suffire à lui-même. De façon analogue, le cogito ne tolère pas la critique : étant la signification même, il ne saurait se récuser sans du coup s'annihiler. Pourtant il faut bien des « raisons » pour être marxiste, et des motifs pour avaliser une action plutôt qu'une autre : il n'est pas inscrit dans le cogito qu'il doive être communiste. C'est ici que Sartre débouche sur un moralisme invétéré du « devoir-être » qui n'a rien à envier aux *Fondements de la Métaphysique des mœurs*. Car ce qui lui permet de s'associer au projet marxiste, c'est avant tout la « volonté catégorique de faire être ce qui n'a jamais été. »⁴⁰ Pure liberté en effet, le cogito désire ardemment et immédiatement sa propre concrétion. Il devient inutile de s'en-crasser dans les subtilités intellectuelles du dialectique et du concept de prolétariat. Plongeons allègrement dans la mythologie de l'Histoire !

La liberté je la veux ici et maintenant, semble crier le Je-veux-pensant sartrien.⁴¹ La difficulté, c'est qu'en voulant se sortir de l'aveugle matière, le philosophe se retrouve vraisemblablement dans un opposé qui demeure tout aussi abstrait.⁴² Cette abstraction prend la forme d'un purisme qui, en politique, se coiffe rapidement du chapeau de l'intolérance, avant de revêtir celui de la violence (il faut se souvenir comment la « Liberté absolue » de l'après Révolution française devint terreur en s'inspirant des Lumières — de Rousseau et Kant notamment, hommes on ne peut plus pacifiques...). C'est pourquoi Merleau-P. reprend du même mouvement les deux extrêmes : « La philosophie de l'objet pur et celle du sujet pur sont également terroristes. »⁴³

39. *Aventures*, pp. 232 et 233. « La lumière pure est l'obscurité pure, » disait bellement Hegel.

40. *Aventures*, p. 147. Nous soulignons. Transparaît ici l'« extrémisme » propre à l'aventure de Sartre — et peut-être bien, après tout, à son être psychologique. On soupçonne déjà chez lui, d'autre part, ses raisons non marxiennes de s'avouer « marxiste ».

41. M.-P. utilisera d'ailleurs l'expression d'« universel immédiat », empruntée à Hegel, pour caractériser le type d'engagement que privilégie Sartre.

42. L'empirisme et le formalisme, disait encore Hegel, sont des frères jumeaux.

43. *Aventures*, p. 146.

Mais pourquoi parler de pureté et la fondre si résolument à la violence ? C'est que sous une forme ou l'autre on se croit autosuffisant, et on échappe de la sorte à toute remise en question. À vrai dire, bolchéviques et l'« ultra-bolchévique »⁴⁴ s'entendent pour éviter l'homme concret, l'humain pétri de chair et d'histoire, éprouvé par la vie et par sa propre conscience : ou bien, confiant, on n'a qu'à suivre les croûtons laissés par le Petit Poucet prolétarien, qui nous conduiront infailliblement à la Liberté (la dialectique « fonctionne » toute seule) ;⁴⁵ ou bien nous essayons de nous reconnaître en ce sujet abstrait qui, par sa minceur existentielle même, peut s'évertuer à se croire tout-puissant. Le cogito (étant volonté aussi bien que raison : « je suis condamné à la liberté ») est en effet investi de tous les possibles dans la mesure où, précisément, il s'abstrait abstraitement de son caractère déterminé d'homme plongé dans les servitudes de la quotidienneté. Parallèlement, le double refuge en des lieux éthérés et inaccessibles conditionne le refus de la parole et de l'acte provenant d'un ailleurs. De là, l'opposition-trahison et le dirigisme-vérité qui s'appellent mutuellement dans l'aveuglante lumière. On aboutit forcément alors à des réflexions de ce genre :

(...) Et si le dirigeant se trompe ? Comment se tromperait-il ? répond Sartre. On peut se tromper de chemin quand le chemin existe. Mais quand il est tout à faire (...) le chemin choisi est le seul possible, et *a fortiori* le meilleur.⁴⁶

Marx, ou ce qu'il fallait démontrer

Merleau-Ponty a été séduit par la pensée marxiste. Puis sa réflexion l'amène à prendre ses distances vis-à-vis de ce discours qui, depuis Engels jusqu'à Sartre, révèle un vice profond : la violence du dogmatisme. Perplexe, notre auteur s'interroge : comment une philosophie de la liberté a-t-elle pu devenir l'instrument de la tyrannie ?

Il fallait sans doute s'y attendre : « La contradiction et l'équivoque sont (...) dans le réalisme de Marx. Nous disons bien de Marx, et non pas seulement du bolchévisme. »⁴⁷ Les concepts élaborés par le maître ne sont pas toujours claire-

44. C'est le qualificatif que l'auteur des *Aventures* assène à son compatriote.

45. Mais on constate l'« imprévu » : les oiseaux du conte de Perrault d'une part, les hommes bien réels refusant de passer par le trou de serrure de la dialectique des choses d'autre part.

46. *Aventures*, pp. 219 et 220.

47. *Aventures*, p. 127.

ment distingués de la matière qu'ils sont supposés rendre intelligible. On assiste progressivement chez Marx, affirme le commentateur, surtout à partir de 1848-1850, à l'établissement d'une connexité entre ce que l'on appelait plus haut, avec Weber, le *sens* et la *force*. L'idée se mêle ainsi au *fait*, et celui-ci devient *droit*. La révolution n'est plus souhaitable, mais inévitable; le prolétariat ne regroupe plus des ouvriers, il incarne le Christ de la religion nouvelle; la dialectique disparaît comme œil vigilant qui saisit et intègre les contradictions, elle se fait loi implacable des choses.

Le matérialisme dialectique qui se voulait scientifique s'est peu à peu transformé en un matérialisme plus près de l'alchimie que de la science. L'intention de comprendre le réel en vue de le modifier s'est muée en un système philosophico-économique sclérosé, et s'appuyant exclusivement sur sa propre parole. D'où la difficulté constante de départager dans le texte marxien l'instrumentation dialectique, inhérente à la théorie, de ce qui par ailleurs semble valoir comme les lois de son objet. Persiste donc, chez Marx lui-même, ce « conflit de la pensée dialectique et du naturalisme »⁴⁸, dont on a beaucoup parlé, qui n'est pas vraiment tranché, et qui laisse en plan le jeu de cache-cache de l'un par l'autre. Cette épine — qui, en dernier ressort, écorcha la chair non moins profondément que la pensée — dispose M.-Ponty à écrire au sujet du « vieux » Marx que

ce qu'il cherche chez Hegel, ce n'est plus l'inspiration dialectique, c'est le rationalisme, pour le faire jouer au bénéfice de la « matière », des « rapports de production », considérés comme un ordre en soi, une puissance extérieure et toute positive (...) il s'agit d'annexer à l'économie la logique de Hegel.⁴⁹

De Marx à Staline et retour. Non, indiscutablement, l'auteur du *Capital* ne saurait être blanchi du dictatorialisme contemporain, qui du reste s'en est réclamé avec tout le prosélytisme qu'on lui connaît.⁵⁰

48. *Aventures*, p. 97.

49. *Aventures*, p. 95.

50. Malgré Raymond Aron, selon lequel « Marx n'est pas pris au sérieux par la majorité des intellectuels soviétiques pour qui le marxisme est simplement une phraséologie ». Opinion exprimée dans le *Magazine littéraire* de septembre 1983, qui lui a été consacré. Heureusement, et contre toute attente, le paysage soviétique et européen a profondément changé depuis. Gorbatchev sera vraisemblablement le dernier Napoléon du second millénaire. Il n'est pas sans intérêt, par ailleurs, de constater plusieurs lieux de rencontre entre Aron et l'auteur de *Humanisme et terreur*, et ce malgré les divergences étalées parfois assez vertement. Ainsi, dans *L'Opium des intellectuels* (publié la même année que *Les Aventures*, et où M.-P. est notamment pris à partie), l'auteur considère que le bobo n'est pas chez Staline, mais plutôt: « Il y avait une conception du mouvement révolutionnaire qui devait aboutir à ce qui est devenu l'Union soviétique. »

Dans la perspective, on aperçoit, au bout de ce développement, le marxisme d'aujourd'hui : (...) l'action qui changera le monde, ce n'est plus la praxis philosophique et technique indivises, mouvement des infrastructures, mais aussi appel à toute la critique du sujet, c'est une action du type technicien comme celle de l'ingénieur qui construit un pont.⁵¹

Merleau-Ponty : la nuance «et» l'ambiguïté

Ce n'est pas l'effet du hasard si cette pensée, profondément vouée à la liberté peut-être comme nulle autre (par sa présence au concret mais aussi, et malgré tout, par la rigueur qui l'animait), devint le gourdin d'un Staline. En réclamant la liberté et l'égalité pour tous les hommes, on a cru trop aisément que la critique de la lettre signifiait le refus de cette liberté et de cette égalité. Le marxisme contemporain a confondu littéralement la véritable liberté et le chemin qui prétend y mener — l'œuvre et l'outil. On a troqué l'aliénation économique pour une aliénation idéologique à faire rêver le plus vil des libéralismes. Interroger Marx, Lénine ou Staline est vite apparu insupportable. L'édifiante entreprise intellectuelle, amorcée par le génial penseur allemand, a cessé de se considérer comme un programme de compréhension/transformation de la réalité : elle s'est travestie en religion dont on doit accepter les décrets, sous peine d'excommunication voire même de mort, comme le fidèle se soumet aux dogmes de l'Église. De toute façon, puisque les «choses», *stricto sensu*, ne parlent point, il est dès lors vain de les interroger. C'est le culte du matérialisme. Par le sceptre de la dialectique, la théorie autorisait une métaphysique du Prolétariat-*Pravda* et le roman de la Révolution orgasmique. C'est la voie qui fut suivie.

Reste à savoir si une autre version était possible. Certes, Merleau-P. renvoie le marxisme à Marx, mais sa pensée se montre à cet égard particulièrement flottante. Ainsi, ses critiques à l'endroit de Marx sont-elles peu fréquentes et dispersées ici et là dans l'analyse où elles perdent de leur mordant, même dans *Les Aventures*. Le ton et la formulation trahissent également les velléités du propos. En langage psychanalytique, on dirait que l'auteur ne se résout pas à «abattre» le Père. Serait-ce qu'il n'est pas convaincu de ses propres conclusions, ou bien se refuse-t-il à croire que Marx ait véritablement sinon entraîné, du moins suscité le drame

51. *Aventures*, p. 96.

actuel?⁵² Plus tard notamment, en 1960, il tiendra un discours qui ne va pas sans rappeler *Humanisme et terreur* : « Ne confondons pas le marxisme et le communisme. »⁵³ De celui-là, dit-il encore, on « peut garder une sérieuse valeur heuristique. »⁵⁴ Or on aimerait bien examiner les raisons qui amènent le philosophe à lui conserver cet honneur, alors que le ver ronge déjà de l'intérieur l'œuvre originale. Bref, le texte du maître peut-il offrir une alternative au matérialisme dogmatissant ? Soit en accordant une plus large faveur à certains travaux (ceux de jeunesse, spécialement), soit en considérant cet objectivisme comme une interprétation qui mériterait d'être révisée à la lumière d'autres lectures possibles. Sinon, il faudra se contenter de récupérer quelque objet précieux du domicile en flamme, et ainsi dénaturer la pensée en l'utilisant hors de ses cadres épistémologiques.

Il semble que le penseur français soit tenté par cette dernière éventualité. Sous cet angle, on comprendrait en tout cas que le marxisme « n'est certainement plus vrai *dans le sens où il se croyait vrai* »⁵⁵. Mais peut-on alors persister en toute légitimité à s'entretenir de « marxisme » ? En d'autres termes, Marx accepterait-il qu'on aborde son œuvre à la manière d'une philosophie, et qu'on y cueille les fruits selon les humeurs et les modes ? Il est permis d'en douter : à la façon de l'hégélianisme, le marxisme est un système tissé dans une logique qui lui est propre. Quoi qu'il en soit, on demeure dans l'incertitude quant à l'interprétation à donner au texte marxien. Irrésolu, M.-Ponty reste donc dans l'ambiguïté.

52. Il ne prend pas d'ailleurs une position précise sur l'œuvre de Marx. Il est symptomatique de le voir relever (voir *supra*, p. 108-110) l'« équivoque », le « conflit » et la « contradiction » du texte sans pousser la recherche qui permettrait de mieux cerner la difficulté. En se contentant de mettre le doigt sur le problème sans remonter à ses conditions, et en n'en examinant pas de façon serrée le dénouement dans l'étroit couloir qui relie Marx aux disciples (à cet égard on saute trop rapidement, croyons-nous, de Marx aux marxistes), l'auteur perpétue l'équivoque qu'il dénonce. Aussi, en laissant Marx dans l'ambivalence, la sienne se révèle comme d'autant plus convenable. Nous retenons l'hypothèse que si l'auteur ne s'engage pas plus avant dans ce contexte, ce n'est pas tellement par respect des nuances que parce que l'essentiel de l'analyse reste encore à faire. Si le germe bafouille déjà chez Marx — et que celui-ci annonce l'endémie du totalitarisme moderne sous les couleurs de la liberté — il importe en effet de le soumettre avec empressement au plus fameux de nos microscopes. Mais, sans nier l'importance de la question, M.-P. nous aurait peut-être signalé que ses intentions étaient modestes, et surtout plus ancrées dans la terre glaise du moment. Nous le voyons bien nous dire que Marx sera encore sur sa table de travail demain, que c'est aujourd'hui que Staline bâillonne en Sibérie et conduit ses chars tantôt à Berlin, tantôt à Budapest. Cela dit, le problème n'est pas simple.

53. *Signes*, p. 14. On remarquera par surcroît que c'est le marxisme — et non seulement Marx — qu'il tient ici à distinguer de la politique totalitariste.

54. *Signes*, p. 15.

55. *Signes*, p. 15.

Un certain malaise, d'autre part, accompagna notre lecture. Comme on l'a vu, l'auteur fait abondamment référence à plusieurs théoriciens marxistes. Or il est étrange de constater qu'il y est très peu fait mention de leur pensée-dans-le-texte, et que la citation laisse place le plus souvent à la paraphrase. Semblable démarche, à notre avis, exige du lecteur une confiance qu'en toute rigueur il ne peut offrir. Une construction élaborée de la sorte risque fort, au contraire, de faire naître chez celui-ci une prudence peut-être excessive, voire même la méfiance. Nous ne sommes pas convaincu par ailleurs de la fermeté de l'argumentation qui s'inspire de certains travaux pour, semble-t-il, en éloigner d'autres de valeur comparable sinon supérieure. On voudrait parfois comprendre pourquoi l'auteur retient des documents et des thèses aux dépens de quelques autres demeurés ignorés. L'importance d'*Empirisme et Empirio-criticisme*, pour ne citer qu'un exemple, ne fait pas de doute; on sait qu'elle fut son influence. Toutefois, on se serait attendu à être informé plus justement de la singularité de cet ouvrage eu égard à l'ensemble de la pensée de Lénine, au demeurant plus riche que ne le laisse entrevoir ce texte.⁵⁶ Dans le même ordre d'idées, il est permis de questionner les motifs qui amènent à conserver le silence sur les Gramsci, Luxembourg, Korsch et autres grands personnages du marxisme. Est-ce de manière purement fortuite qu'on a fait intervenir dans la discussion des ouvrages et des penseurs qui, finalement, corroborent les thèses avancées? Avouons qu'il eût été difficile de dénoncer l'objectivisme marxiste par le biais d'un Korsch.⁵⁷ Si les absents ont toujours tort, encore faut-il avoir la courtoisie de les inviter au dialogue.

Pourtant, nous partageons l'essentiel des vues de M.-Ponty. Quelque peu informé d'un Sartre moins «intransigeant», d'un Lénine plus «souple» et d'un Trotsky moins «abstrait», la critique du philosophe nous est apparue tout de même très juste. Nous ajouterions de surcroît qu'il n'est pas certain que le dernier tiers de siècle nous ait offert («Nouveaux philosophes» inclus) un commentaire réellement plus pénétrant des véritables failles du système.⁵⁸

56. Il faut dire en revanche que M.-P. fit quelques courts commentaires à ce sujet, entre autres à l'égard de *Que faire?*, et par l'intermédiaire de Korsch au surplus. Mais ça reste très mince.

57. Il est vrai que Lukacs prend une importance non négligeable dans l'analyse; mais n'est-ce pas dans un jeu d'ombres pour mieux dégager le positivisme léninien, qui d'ailleurs obligea ce premier à rentrer dans le rang.

58. Si on excepte peut-être la réflexion de Raymond Aron dont on supportait, à l'époque, d'autant moins l'intelligence qu'il l'appliquait avec force pour dénoncer le marxisme contemporain. Il n'est pas facile d'avoir raison avant tout le monde! Sartre est lumineux aussi dans ses *Questions de méthode*, nonobstant la «violence» maintenue dans la *Critique de la raison dialectique*.

Nous eûmes préféré cependant qu'il nous eût convaincu de la pertinence de son propos sans recours à ce favoritisme indu dans le choix des textes.

Merleau-Ponty, philosophe

Il est bon de fréquenter des esprits libres qui cherchent honnêtement des issues aux problèmes sans chercher du même coup à se complaire, comme réfugié en quelque tour de Babel, dans les solutions désignées. Merleau-Ponty est de ceux-là. Ils ne sont pas sans savoir que nous vivons dans le provisoire, et que « l'assurance d'être porteur du vrai est vertigineuse. Elle est pour elle-même violence. »⁵⁹ Sur papier ou en discussion entre amis, tout un chacun applaudira à de telles paroles. De quelle façon cependant y donnons-nous suite dans nos activités quotidiennes ? La violence est un Protée aux mille figures subtiles, combien plus faciles à identifier lorsqu'on en est la victime que lorsqu'on en est le levier. Machiavel ne rappelle-t-il pas en outre que « le comble de la tyrannie est de séduire » ?⁶⁰ De la séduction-amour à la séduction perfide — de la douceur à la douleur — la distance est parfois insensible.

C'est peut-être avant tout en cette prise de conscience que réside le rôle fondamental du philosophe, à savoir : renvoyer toute prise de position à ses conditions de possibilité, la soumettre à des lumières nouvelles sous le feu de l'interrogation perpétuelle. Car toute proposition, dans son caractère déterminé, recèle sa dose d'a-rationalité. Littéralement, agir signifie *cesser de réfléchir*, mettre fin aux délibérations sur l'action à entreprendre. Tel est tout à la fois la beauté et la rançon de la finitude.⁶¹ Or ce n'est certes pas dans la remise en question constante, protestera-t-on avec raison, qu'on fera pousser le blé dans les contrées ou défendra notre langue et notre culture devant l'envahisseur. Pourtant, si le concept d'« action raisonnable » n'est pas totalement dénué de sens, il faut bien que celle-ci sache recevoir les hommages de la critique. C'est dire qu'elle doit obtempérer à la mise en relation avec autre-chose-qu'elle-même, et ce pour se voir com-prise dans son rapport au

59. *Aventures*, p. 190.

60. *Aventures*, p. 302.

61. « L'instant de la décision est une folie, » dit Kierkegaard. Parce que « toute action est manichéenne, » ajoute Malraux. On comprendra la formule de M.-Ponty : « Les manichéens qui se heurtent dans l'action s'entendent mieux entre eux qu'avec le philosophe. » *Éloge* p. 69.

monde. Bref, n'est-ce pas privilégier un objet que le penser : on ne réfléchit qu'à ce qui déjà, au départ, revêt une valeur possible, sinon probable.⁶² L'objet ne peut que ressortir grandi de son voyage dans les eaux érosives mais purifiantes de la raison. Grandi, ou détruit ! On ne se libère véritablement de son esclavage que dans le risque de la mort, disait encore Hegel. Mieux vaut certainement dissoudre l'idée pâteuse ou fausse dans l'arène philosophique, plutôt que la laisser mordre la chair des individus dans la réalité bien concrète de la vie des hommes.

Refuser le crible de la raison, c'est refuser de dévoiler le caché, le non-dit. C'est donc favoriser l'erreur et en quelque façon la bêtise, sans compter l'ignorance. Mais voilà ! il n'est pas aisé de s'y soumettre. Pareil défi exige beaucoup d'humilité et de courage. On comprendra pourquoi Socrate demeure au fond l'ultime référence de la réflexion philosophique. Tout en étant un esprit fort et pénétrant — ce qui lui eût permis de dominer et donc de violenter ses pairs —, celui-ci a compris, grâce à cet esprit même, qu'« il ne savait rien. » Qu'est-ce à dire sinon que la sagesse éclot du sol rocailleux de la pensée rigoureuse, par laquelle nous apprenons incidemment qu'il n'y a point de *lieu* de vérité échappant à un questionnement ultérieur.

À nos yeux le texte de M.-Ponty, et ce malgré les réserves que nous formulions plus haut, renvoie au cheminement socratique parce que s'y manifeste précisément cette union de l'implacable dialectique du penser — qui cherche non pas à justifier mais à comprendre — avec l'humilité de celui qui sait que les résultats de sa réflexion demeurent fragiles. Pas étonnant qu'il ait dénoncé avec grande sagacité une pensée déjà violente dans sa phrase en se posant comme dogme irréfutable. Contrairement à un grand nombre d'intellectuels, surtout de ces années orageuses, notre auteur échappa à cet engouement de l'anti ou du pro-marxisme. Et il serait erroné d'apercevoir en cela une conduite fade et complaisante (on doit rappeler son enthousiasme d'après-

62. Comme l'a magistralement montré Hegel, penser/comprendre consiste précisément dans le rapport à la négativité, selon laquelle la chose se définit dans *son autre* : *omnis determinatio est negatio*, disait Spinoza. Sur le plan étymologique, on sait en outre que intelligence provient de *intelligere*, qui signifie comprendre, lequel se décompose à nouveau en prendre-avec. On remarquera par ailleurs que « penser » tire son origine du même vocable latin, *pensare* (réfléchir), qui donna naissance à « panser ». Nous insistons sur l'approche hégélienne dans notre ouvrage sur *La Rationalité vivante. Essai sur la pensée hégélienne*, paru à Québec au printemps de 1990, aux Éditions Le Griffon d'argile. Nous insistons tout particulièrement sur ce caractère de *relation* du penser dans la section terminale du livre, portant sur « Aimer, penser, mourir », pp. 133-152.

guerre, par exemple, qui le disposa à donner son assentiment même aux Procès de Moscou). Bien sûr, cette « attitude du comprendre » prête le flanc au regard oblique de celui qui prend position, disons, plus nettement.⁶³ Mais en dernier ressort, est-ce le rôle véritable du philosophe que de se déterminer de la sorte? Ne sont-ils pas légion ceux qui se fixent en des idées et des programmes et, parmi le nombre, à élever le ton et à défendre leur opinion avec virulence jusqu'à prendre les armes le cas échéant, pour ne pas permettre à quelques-uns de simplement « voir » plus clair afin de mieux *présenter les données du problème*?⁶⁴ Pour théorique qu'elle soit, la philosophie n'en est pas moins une praxis. Le philosophe n'a pas d'idole. Il ne possède que sa raison qu'il cherche à ne pas prostituer dans la fermeture (éclair!) d'une idée qu'on estime définitive. Ou plutôt si, cette idole se nomme Liberté : celle de ne rien considérer comme limite absolue à son pouvoir d'interroger et de remettre à la question, bref la liberté de penser. Ceci implique — et c'est peut-être l'essentiel — qu'il s'éprouve lui-même comme insuffisant. Il n'échappe pas, en effet, à la douloureuse négation qu'il s'inflige par le regard corrosif de sa propre raison qui le harcèle. Aussi, aperçoit-il la nécessité de voyager *par* et *dans* ses entours. Comme le souligne magnifiquement M.-Ponty, le philosophe a profondément besoin de « différence » : « Notre rapport avec le vrai passe par les autres. »⁶⁵

Entendons qu'il ne s'agit nullement de faire l'apologie du philosophe qui détiendrait, par la raison et la liberté, les rênes d'un monde meilleur. A prôner la raison et la liberté — et leurs corrélatifs que sont l'écoute et la tolérance — le philosophe n'en est pas quitte pour autant à considérer

63. « Même s'il n'a jamais trahi [le philosophe], on sent, à sa manière d'être fidèle, qu'il pourrait trahir, il ne prend pas part comme les autres. » *Éloge*, p. 69.

64. Cela signifie-t-il un retrait somme toute calculé sur les coussins de sa chaise de travail? Lorsque M.-P. annonce son « double parti pris de poser le problème social en termes de lutte et de refuser la dictature du prolétariat (...) la résolution de garder en main les deux bouts de la chaîne, le problème social et la liberté, » il ajoute : « Ceci n'est pas « une solution » et nous le savons bien. » *Aventures*, pp. 330, 331 et 332. Pas plus que quiconque, il ne connaît la recette d'une société où chacun est heureux, riche et en santé. Il a le mérite cependant de *montrer* l'erreur, qui est celle de considérer unilatéralement les deux « maillons » (en l'occurrence, le libéralisme et le communisme, respectivement planqués en leurs tranchées). Le philosophe travaille à élaborer une pensée *nuancée* sans laquelle l'action ne saurait être *éclairée*. Il aurait fait sienne la position de Bergson : « Il faut agir en homme de pensée et penser en homme d'action. » Opportunisme, compromis, réconciliation tiède et nauséabonde? Non point. Ne pas confondre modestie et résignation ou, pis encore, avec une collaboration à l'exploitation de fait.

65. *Éloge*, p. 45.

ces/ses fleurons du discours à la manière d'un nouvel impératif catégorique (ne serait-ce pas à nouveau bafouer la liberté, en effet, que de la présenter dans les habits kaki du commandement?). Tout au contraire, il s'agit de montrer qu'une réflexion rigoureuse mène — nous dirions presque nécessairement — à la prise de conscience de notre extrême déficience. Par conséquent, l'*Autre* me devient beaucoup plus salubre comme compagnon qu'adversaire dans une lutte de pouvoirs.⁶⁶ — À quel XX^{ième} siècle aurions-nous eu droit si cette pensée imbue de liberté qu'est le marxisme avait compris qu'elle commettait son suicide en refusant la liberté d'être... pensée?

«Les révolutions sont vraies comme mouvements et fausses comme régimes.» écrit notre auteur avec justesse.⁶⁷ Il est à se demander si ce n'est pas la liberté inhérente à la raison (entraînée par delà elle-même selon la dynamique de son dedans)⁶⁸ qui peut le plus profondément rencontrer cette exigence de ne point s'asseoir sur soi. L'idée n'a rien d'étrange si, effectivement, «le sens de la révolution est d'être révolutionnaire, c'est-à-dire critique universelle et en particulier critique d'elle-même.»⁶⁹

Lac-Beauport, P.Q.

66. On retrouve le *cercle* de la pensée — qui refuse les décrets, se nommeraient-ils liberté et raison. La raison aspire à découvrir ses bornes et ses paramètres dans le labeur de son propre questionnement. Une fois de plus, on rejoint Hegel par une idée terrible de profondeur: «C'est la réflexion qui élève le vrai à un résultat.» Celui-ci l'opposera incidemment à la manière dogmatique de penser, à savoir «l'opinion selon laquelle le vrai consiste en une proposition qui est un résultat fixe ou encore en une proposition qui est immédiatement sue.» *Phénoménologie de l'Esprit* (1807), Paris, Aubier-Montaigne, 1939, pp. 19 et 35.

67. *Aventures*, p. 303.

68. Et c'est là le principal thème sur lequel se penche notre ouvrage déjà cité.

69. *Aventures*, p. 84.

Bibliographie des travaux à portée politique
de Maurice Merleau-Ponty

- 1947 — *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste. (Humanisme)* Recueil d'articles publiés en 1946 et 1947, et en volume en 1947. Avec une introduction de Claude Lefort en 1980. Paris, Gallimard, Idées, 1980.
- 1948 — *Sens et Non-Sens. (Sens)* Recueil d'articles publiés de 1945 à 1947, en volume en 1948. Paris, Nagel, 1966. À noter que la pagination de cette édition diffère de l'originale.
- 1953 — *Éloge de la Philosophie et autres essais. (Éloge)* L'Éloge fut le texte de la leçon inaugurale donnée au Collège de France, le 15 janvier 1953. Les autres *essais* furent précédemment publiés sous forme d'articles depuis 1947 à 1960, année où les textes furent rassemblés en volume. Paris, Gallimard, Idées, 1968.
- 1955 — *Les Aventures de la dialectique. (Aventures)* Paris, Gallimard, Idées, 1977.
- 1960 — *Signes. (Signes)* Recueil d'articles et de textes de conférence écrits ou publiés de 1947 à 1960. Paris, Gallimard, NRF, 1960.

Typologie des tendances théoriques du féminisme contemporain

Guy Bouchard

Volume 18, numéro 1, printemps 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027143ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027143ar>

[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

Bouchard, G. (1991). Typologie des tendances théoriques du féminisme contemporain. *Philosophiques*, 18 (1), 119–167. <https://doi.org/10.7202/027143ar>

Résumé de l'article

L'étude des rapports entre féminisme et philosophie politique présuppose une classification des principales tendances théoriques du féminisme contemporain. Nous présentons d'abord la typologie proposée par Alison Jaggar et nous indiquons les problèmes qu'elle pose. Nous examinons ensuite un ensemble de textes consacrés, expressément ou non, à la taxonomie de ces tendances, pour dégager une grille permettant de les rassembler dans un même cadre théorique explicitant les enjeux qu'elles thématisent, mais aussi ceux qui sont ignorés.

TYPOLOGIE DES TENDANCES THÉORIQUES DU FÉMINISME CONTEMPORAIN¹

par Guy Bouchard

RÉSUMÉ. L'étude des rapports entre féminisme et philosophie politique présuppose une classification des principales tendances théoriques du féminisme contemporain. Nous présentons d'abord la typologie proposée par Alison Jaggar et nous indiquons les problèmes qu'elle pose. Nous examinons ensuite un ensemble de textes consacrés, expressément ou non, à la taxonomie de ces tendances, pour dégager une grille permettant de les rassembler dans un même cadre théorique explicitant les enjeux qu'elles thématisent, mais aussi ceux qui sont ignorés.

ABSTRACT. The study of the relation between feminism and political philosophy presupposes a classification of the main theoretical trends of contemporary feminism. The paper first presents Alison Jaggar's taxonomy and underlines its problems. This is followed by the survey of a set of studies dealing, expressly or not, with the taxonomy of these trends. The analysis of these and of Jaggar's studies leads to a grid which locates the trends in the same theoretical framework, shows the stakes that they tackle and reveals those that are not discussed.

1. Texte produit dans le cadre d'un projet subventionné par le Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada, et consacré à la *Philosophie biétopolitique du féminisme*.

«La plus grande partie de la philosophie politique ne tient nul compte des femmes, écrivait naguère Ti-Grace Atkinson (1975 :47), et, en raison même de cette omission, c'est une philosophie dont on ne peut tenir aucun compte. » Mais si le féminisme pouvait se passer de la philosophie politique, peut-être celle-ci ne peut-elle plus faire l'économie du féminisme? Comme le souligne Susan Moller Okin (1979 :5-10), si la grande tradition de la philosophie politique se compose en général d'écrits par les hommes, pour les hommes et au sujet des hommes, il ne suffit pas d'inclure les femmes dans le champ de ses préoccupations parce que le présupposé de l'inégalité entre les sexes corrompt d'emblée cette éventuelle structure d'accueil. Les fondements mêmes de la philosophie politique sont donc à repenser, si l'on veut qu'elle cesse de jouer le rôle d'une idéologie androcentrique cautionnant la subordination des femmes. Comme le souligne Alison Jaggar (1983 :7), les théoriciennes féministes explorent la possibilité d'appliquer les catégories politiques existantes à des domaines que jusqu'ici l'on croyait au-delà de la sphère politique : les réflexions sur l'égalité des femmes ne se bornent pas à réclamer des chances égales et un traitement préférentiel sur le marché du travail, elles se demandent aussi s'il faut, par exemple, instaurer des congés de maternité payés ou promouvoir les bébés éprouvettes, et l'étude de ces nouveaux problèmes, en manifestant les limites de la philosophie politique traditionnelle, contribue à sa transformation.

«Le» féminisme n'est toutefois pas une entité homogène. Fondé sur la conviction que la situation des femmes dans la société est injuste et doit en conséquence être changée², il se fragmente non seulement sur le plan théorique, en fonction des diverses conceptions de l'oppression

2. Cf. par exemple Atkinson (1975 :116) : «Tous les groupes féministes que je connais acceptent au moins un point, à savoir que les femmes sont au moins les victimes de la discrimination». Et Jaggar (1981 :5) : «Feminists are united by a belief that the unequal and inferior social status of women is unjust and needs to be changed». Ces propos d'Atkinson et de Jaggar ne constituent pas des exemples de définitions formelles du féminisme, mais plutôt des indices de la pertinence de la définition minimale que nous présentons comme une «conviction» généralement partagée. Le problème d'une véritable définition mériterait une étude spéciale, mais celle-ci aurait avantage à tenir compte de la diversité dont nous tentons d'esquisser les contours. Sans doute pourrait-on objecter que formuler cette conviction en termes de justice laisse entendre que le féminisme disparaîtrait avec l'injustice de la situation des femmes, mais cette inquiétude n'est-elle pas du même ordre que celle qui se demanderait ce qu'il adviendrait des mouvements révolutionnaires après le succès de la révolution? Le féminisme pourrait disparaître, mais il pourrait aussi se donner une nouvelle vocation : le jour où il ne restera que ce problème à résoudre, on pourra en rediscuter.

et de la manière d'y mettre fin, mais aussi sur le plan empirique, en fonction de la dispersion temporelle et géographique des groupes qui s'en réclament. L'un des problèmes majeurs liés à toute tentative d'articuler philosophie politique traditionnelle et féminisme consiste donc à prendre la mesure de cette fragmentation avant d'en tirer les conséquences. C'est à ce problème que sera consacrée la présente étude. Si souhaitable que soit en effet une réarticulation de la philosophie politique tenant compte des problèmes nouveaux soulevés par le féminisme, il est d'autant moins possible de l'esquisser dans le cadre d'un article qu'elle nous semble présupposer un travail moins glorieux mais pourtant nécessaire : la mise en place d'une typologie des tendances théoriques du féminisme contemporain.

Un tel travail a pour objectif premier d'élaborer un cadre permettant d'intégrer les diverses images que le féminisme donne de lui-même, mais en adoptant un point de vue spécifique, celui du rapport de chaque tendance à la transformation de la société. Ces images, nous les empruntons non seulement à des ouvrages qui abordent eux-mêmes le problème de la typologie, mais aussi à des textes polémiques promouvant une orientation en la distinguant des autres, ainsi qu'à des études précisant le sens de certaines orientations. Nous nous en tiendrons à des sources francophones et anglophones, mais sans limiter la typologie à un point de vue national, par exemple celui du féminisme français ou celui du féminisme américain, d'une part parce que les tendances, dans la mesure où elles sont théoriques, ne sont pas bornées par les frontières géographiques, d'autre part parce qu'une telle restriction nous obligerait à sacrifier inutilement une importante partie de notre documentation ; dans la documentation francophone en effet, si certains textes se préoccupent exclusivement du féminisme français (Beauvoir 1984, Garcia Guadilla 1981), d'autres se consacrent au féminisme américain (Ballorain 1972, Castro 1984, Le Calvez 1979), au féminisme francophone et au féminisme anglophone (Descarries-Bélanger et Roy 1988), voire même au féminisme international (Michel 1980) ; inversement, outre les textes anglophones qui s'en tiennent à la perspective américaine, d'autres se préoccupent exclusivement du féminisme français (Marks et De Courtivron 1980) et d'autres encore débordent la perspective nationale (Donovan 1985, Jaggar 1983, McFadden 1984, Rowbotham 1973).

La première partie du texte examinera la tentative la plus approfondie de rendre compte des tendances du féminisme, celle d'Alison Jaggar. Cette tentative compare la philosophie politique du féminisme libéral, du féminisme marxiste, du féminisme radical et du féminisme socialiste, elle réalise donc l'articulation entre féminisme et philosophie politique au seuil de laquelle s'arrêtera notre démarche, mais nous montrerons que cette articulation est problématique précisément parce que ce qu'elle articule est déjà problématique au niveau de la typologie. La méthode de l'analyse combinatoire, en dégageant les éléments pertinents des descriptions proposées par Jaggar et en les recombinant de façon à faire jaillir toutes les possibilités qu'ils recèlent, nous permettra alors de suggérer une première grille des tendances féministes effectives ou possibles. Consacrée à une documentation polyphonique, la seconde partie mettra en scène un réseau complexe de caractérisations des tendances féministes qui manifestera le caractère spécifique de l'option privilégiée par Jaggar et nous suggérera de nouveaux éléments de base à intégrer à notre grille. La troisième partie reformulera celle-ci en tenant compte de ces éléments et en discutant les problèmes soulevés par la démarche antérieure.

1. Alison Jaggar et les tendances du féminisme

Jaggar a abordé à deux reprises le problème de la présentation des tendances du féminisme. Nous décrirons séparément ces deux présentations afin de pouvoir tirer profit de leur comparaison.

1.1 Version initiale

L'article « Political Philosophies of Women's Liberation » (Jaggar 1981), publié pour la première fois en 1977, reprend une communication prononcée dans un congrès de philosophie en 1972 : il n'est pas indifférent de tenir compte de cette date car, si l'on admet que la seconde vague du féminisme américain devient un mouvement social avec la fondation de la *National Organization for Women* (N.O.W.) en 1963³, et si l'on prend conscience de l'extraordinaire proli-

3. Cf. Ballorain (1972:66) : « Betty Friedan, les historiens du mouvement, la plupart des féministes, s'accordent maintenant pour considérer N.O.W. comme le premier groupe du Women's Movement, voire du Women's Liberation Movement, le plus puissant, le plus efficace, le mieux organisé. »

fération de groupes et groupuscules féministes à partir de la sécession du premier noyau radical en 1968⁴, il faut bien reconnaître que toute entreprise visant à dégager quelques orientations majeures au sein de cette mouvance requerrait lucidité, culture et courage.

Si le féminisme dénonce l'injustice de la position sociale des femmes, il s'oppose par définition à la conception conservatrice. Celle-ci, même si elle admet que certaines femmes sont défavorisées, considère que leurs épreuves ne font pas partie d'une oppression sociale systématique des femmes et que celles-ci, en tant que groupe, ne sont pas victimes d'une injustice. Les différences évidentes dans les rôles sociaux des deux sexes sont alors rationalisées, soit en prétendant que le rôle féminin n'est pas inférieur au rôle masculin, ce qui aboutit à une sorte d'apartheid sexual⁵ de l'égalité dans la complémentarité ; soit en soutenant que la femme est par essence mieux adaptée au rôle sexual féminin traditionnel, ce qui présuppose une inégalité sexuelle naturelle. Dans un cas comme dans l'autre, la conception conservatrice présuppose des différences innées entre hommes et femmes, d'où découlent des fonctions sociales hétérogènes que la loi devrait faire respecter si l'opinion et la coutume n'y suffisent pas.

Bien qu'elles s'opposent toutes à cette conception, les tendances majeures du féminisme ne s'entendent pas sur les changements sociaux requis, et leurs divergences s'enracinent, au-delà des questions de stratégie et de tactique, dans une vision différente de la nature des intérêts et de la libération des femmes. Jaggar distingue trois orientations majeures : le féminisme libéral, le féminisme marxiste classique et le féminisme radical, — ainsi que deux « directions nouvelles » : le séparatisme lesbien et le féminisme socialiste.

La tradition libérale, dont on trouve l'expression classique dans un ouvrage comme celui de John Stuart Mill sur *L'asservissement des femmes*, anime aujourd'hui des groupes comme la N.O.W., qui promeut l'amélioration du

4. Pour un témoignage personnel sur les motifs de cette scission : Atkinson 1975 : 25-27, 57. Pour une description de la prolifération des groupes féministes entre 1968 et 1972 : Ballorain 1972.

5. J'emploie l'adjectif « sexual » pour désigner tout ce qui a trait à la différence entre les sexes sans connotation strictement sexuelle. Cela permet par exemple de parler d'identité sexuelle, plutôt que de « genre », en référence aux stéréotypes masculins et féminins, et d'appeler sexualisation le processus par lequel ces stéréotypes sont acquis.

statut des femmes grâce à des réformes légales. Le féminisme libéral présuppose une foi profonde en l'autonomie de la personne, l'intervention de l'État dans les affaires personnelles devant être réduite au minimum, ainsi que la croyance que la justice requiert que les critères permettant à une personne d'accomplir une fonction sociale soient fondés sur sa seule capacité à l'accomplir plutôt que sur des facteurs comme le sexe, la race ou la religion. Dans ce contexte, la libération de la femme est liée à la suppression des entraves à son entrée dans la sphère publique, et donc à sa possibilité de déterminer son rôle social aussi librement que les hommes dans la mesure où l'État lui assure l'égalité des chances pour que la compétition devienne équitable. Une telle libération n'affecte pas l'ensemble de la structure sociale et, si elle enlève aux hommes leur position privilégiée, elle les déleste en même temps de l'entière responsabilité de supporter leur famille et de défendre le pays, tout en leur demandant de contribuer sur une base égalitaire au travail domestique.

Pour le féminisme marxiste classique par contre, l'individu n'est pas d'abord préoccupé par la maximisation de ses intérêts personnels : la nature humaine, flexible, étant le reflet de l'organisation économique de la société, il faut rééduquer les gens pour leur apprendre qu'ils ont des buts et intérêts communs plutôt que compétitifs. La liberté, pour la femme, n'est pas absence de discrimination à son égard, mais libération de la coercition exercée par la nécessité économique. L'égalité ne se réduit pas à l'équilibration des chances dans un univers de compétition, elle est égalité approximative de satisfaction des besoins matériels. Et l'État, avant sa disparition, ne se contentera pas d'établir des règles équitables de compétition : détenteur des moyens de production, il assumera la responsabilité économique et supprimera ainsi le fondement de la dépendance de la femme à l'égard de l'homme. Car l'oppression des femmes, selon le marxisme classique, est liée à la propriété privée, même si celle-ci ne l'a pas créée, et disparaîtra avec elle. Le féminisme fait ainsi partie du combat plus global pour l'avènement de la société communiste et les intérêts à long terme des femmes sont ceux de la classe laborieuse. Quant à leur oppression spécifique, qui découle de leur exclusion du circuit de la production publique et de leur confinement à des tâches domestiques privées, elle sera abolie par leur intégration à l'industrie publique, qui mettra fin à leur dépendance économique, et par la socialisation du travail domestique, le mariage monogamique ne reposant plus dès

lors que sur l'inclination mutuelle d'êtres libres et égaux. Les hommes bénéficieront eux aussi de cette libération de la femme, puisqu'ils seront délivrés de l'oppression de classe et de la responsabilité de pourvoir aux besoins de la famille.

Le féminisme radical, tel que l'expriment par exemple Ti-Grace Atkinson et Shulamith Firestone⁶, nie à la fois la thèse libérale que la base de l'oppression des femmes réside dans un manque de droits politiques ou civils, et la thèse marxiste qu'elle résulte de la division de la société en classes. Pour les radicales, et cela peut sembler une régression au conservatisme, les racines de l'oppression sont biologiques⁷ : la faiblesse liée au fait de porter des enfants a rendu les femmes dépendantes des hommes pour leur survie physique. Or l'asservissement de la femme par l'homme constitue la forme de base de l'oppression, antérieure à l'institution de la propriété privée et de la domination de classe ; par suite, les relations de pouvoir dans la famille biologique deviennent le modèle de la compréhension des autres formes d'oppression, et il faut combattre le sexisme avant de combattre le racisme et le capitalisme. Dans cette perspective, la libération des femmes passe par une révolution biologique qui, grâce aux progrès de la technologie, les délivrera de cette inégalité fondamentale qu'est la tâche de porter des enfants : avec la reproduction artificielle, porter les enfants et les élever deviendront en effet des devoirs incombant à la société tout entière, ce qui rendra possible l'autodétermination des femmes et des enfants et leur intégration à tous les aspects de la vie sociale. Si la technologie supprime la nécessité du travail, les femmes, en effet, ne seront plus économiquement dépendantes des hommes. Et si elle supprime les bases de la famille, cela éliminera les rôles sociaux ainsi que la répression sexuelle, et permettra l'instauration d'un cadre politique anarchiste. Les hommes

6. La description de cette tendance se fonde surtout sur les idées de Firestone (1972).

7. L'aspect conservateur de cette thèse tient à son recours à une explication de type biologique. Mais les conservatrices n'admettent évidemment pas que la biologie est un facteur d'oppression, au contraire elle justifie pour elles la « différence complémentaire ». Cette divergence profonde entre les radicales et les conservatrices est malheureusement occultée dans la présentation de Jane English (1981 : 2), qui formule les choses comme si les conservatrices dénonçaient elles aussi l'oppression des femmes et réclamaient leur libération : « Alison Jaggar describes and compares six major positions on women's liberation. They disagree not merely about the means that should be used, but about what equality and justice call for. Radical feminists, following Shulamith Firestone, agree with the conservatives that the source of women's oppression is fundamentally biological ». Le caractère non féministe de la position conservatrice est reconnu dans l'anthologie de Jaggar et Struhl (1978 : XII).

bénéficieront eux aussi de cette transformation car, débarrassés du rôle de pourvoyeurs, ils pourront participer sur une base égalitaire à la production et à l'éducation des enfants.

En plus de ces trois tendances, il faut tenir compte de deux orientations nouvelles. Le séparatisme lesbien est un mouvement en émergence selon lequel les femmes devraient s'abstenir, provisoirement ou non, des rapports hétérosexuels, car ceux-ci contribuent à la perpétuation de la suprématie masculine ; parmi les séparatistes, les unes adoptent une approche méthodologique marxiste au sens large, tandis que d'autres, plus radicales, réclament une société matriarcale qui exclurait probablement la participation à part entière des hommes. Quant au féminisme socialiste, il se constitue en excluant les déficiences du féminisme marxiste classique comme du féminisme radical, et en intégrant leurs intuitions valables dans une nouvelle théorie. Ainsi, l'on rejette comme anhistorique, antidialectique et utopique la thèse radicale que la libération des femmes requiert l'abolition de la maternité, et si l'on admet avec le marxisme que le socialisme constitue la principale précondition à la libération des femmes, on ajoute qu'elle n'est pas suffisante parce que le sexisme peut continuer à sévir malgré la propriété publique des moyens de production. Il faut donc conjuguer le développement d'une conscience féministe spécifique et la modification de la base économique, ce qui implique une transformation totale de la société. Entretemps, les féministes socialistes croient qu'il est possible de commencer à changer les rapports de pouvoir dans les relations entre hommes et femmes et, rejetant le déterminisme économique rigide, elles se montrent sympathiques envers les tentatives individuelles de modifier les styles de vie et d'instaurer le partage des responsabilités même si ces tentatives ne peuvent pas réussir pleinement dans un contexte capitaliste.

Jaggar n'est pas certaine que ces deux orientations soient des idéologies nouvelles plutôt que des extensions d'idéologies existantes. Mais la version matriarcophile du séparatisme lesbien est assurément originale par son interprétation de la liberté comme liberté à l'égard de l'homme et par sa suggestion que la femme est supérieure à l'homme de façon innée. Quant au féminisme socialiste, il est sans doute une extension du féminisme marxiste classique, dont il partage les conceptions de la nature humaine, de la liberté, de l'égalité et du rôle de l'État, mais en soulignant que

la situation des femmes et la sphère des relations personnelles devraient être soumises à une analyse plus attentive.

Le seul principe clairement énoncé sur lequel se fonde cette typologie stipule que le désaccord sur les changements requis découle de divergences relatives à la nature des intérêts et aux formes de la libération des femmes. L'explicitation de ces divergences repose sur la description des thèses majeures de chacune des tendances observées. Nous allons maintenant tenter de dégager de ces descriptions quelques sèmes ou critères distinctifs permettant de mieux situer les tendances en dégageant leurs enjeux majeurs.

L'univers discursif initial est celui des diverses conceptions de la femme dans la société. Cet univers se compose de deux sous-ensembles, celui des conceptions conservatrices et celui des conceptions féministes : le premier soutient que la situation des femmes en tant que groupe n'est pas injuste et qu'en conséquence la société n'a pas à être transformée, tandis que pour le second la position sociale des femmes est injuste et requiert une métamorphose de la société. C'est évidemment dans le cadre de ce dernier que les tendances du féminisme s'inscrivent.

Si le féminisme se définit par la conviction que la situation sociale des femmes est injuste et doit être modifiée, on peut prévoir que ses diverses tendances se caractériseront par leur façon d'analyser l'oppression et par leurs propositions de libération, c'est-à-dire de transformation de la société.

Une première distinction entre transformation partielle et transformation globale permet d'opposer le féminisme réformateur au féminisme révolutionnaire. Le premier correspond, dans les descriptions de Jaggar, au féminisme libéral, pour lequel l'oppression des femmes, fondée sur leur sexe, peut être contrée par des réformes légales destinées à éliminer ce qui entrave leur accès à la sphère publique en leur conférant des droits qui devraient leur donner l'égalité des chances. Quant au féminisme révolutionnaire, il regroupe toutes les autres tendances.

Essayons d'abord de départager celles-ci en termes de cause de l'oppression. Selon que l'on assimile cette cause à la classe sociale ou au sexe des individus, on peut prévoir trois tendances : l'une mettant l'accent sur la classe, l'autre sur le sexe, et la troisième, sur les deux facteurs simultanément. Le premier cas correspond au féminisme marxiste classique : l'oppression des femmes se situe dans le prolon-

gement de l'exploitation du prolétariat par le capitalisme, bien qu'elle soit renforcée de façon spécifique par l'exclusion des femmes du circuit de la production, et elle disparaîtra avec l'avènement de la société communiste et la réintégration des femmes dans la sphère publique grâce à la socialisation du travail domestique. Le second cas est illustré par le féminisme radical : l'oppression des femmes est due à leur sexe, plus précisément à la faiblesse physique engendrée par la maternité, et elle disparaîtra quand la technologie permettra aux femmes de se libérer de celle-ci en la transformant en responsabilité collective ; et comme l'oppression sexuelle est source et modèle des autres formes d'oppression, sa suppression posera les fondements de leur élimination. Le troisième cas devrait correspondre au féminisme socialiste. Voilà en effet ce que suggère l'affirmation que ce dernier résulte de l'exclusion des déficiences et de l'assomption des thèses valables des féminismes marxiste et radical. Mais voilà pourtant ce que dément l'idée qu'il ne serait qu'une extension du féminisme marxiste classique. Démenti injustifié : si l'avènement d'une société communiste ne met pas nécessairement fin au sexisme, cela signifie que l'oppression des femmes n'est pas uniquement un phénomène de classe et qu'elle ne peut pas être résolue par la seule dissolution des classes. Ces tergiversations peuvent-elles s'expliquer par l'état embryonnaire du féminisme socialiste à l'époque où le texte de Jaggar a été rédigé, et par une présentation unilatérale du féminisme radical mettant surtout l'accent sur la contribution de Shulamith Firestone ? Dans ce contexte, le féminisme socialiste peut bien retenir l'oppression de classe tout en dénonçant ses limites, mais il ne peut pas y joindre l'oppression sexuelle telle qu'elle s'exprime dans le féminisme radical parce qu'il n'est pas prêt à l'interpréter en termes de faiblesse due à la maternité.

Quant au séparatisme lesbien, nous n'en retiendrons que la version considérée comme une orientation originale par l'auteure, celle qui prône une société matriarcale excluant probablement la participation des hommes. Dans la mesure où cette orientation dénonce l'oppression des femmes en tant que telles, et non en tant que membres d'une classe économique, elle s'apparente au féminisme radical. Nous considérerons dès lors que celui-ci comporte deux variantes, l'une séparatiste et l'autre non séparatiste. En résumé :

	Transformation partielle de la société: oppression fondée sur le sexe et libération non séparatiste	transformation globale de la société				
		oppression			libération	
		sexe	classe	sexe et classe	non séparatiste	séparatiste
féminisme libéral	+					
féminisme radical		+			+	
féminisme séparatiste lesbien		+				+
féminisme marxiste			+		+	
féminisme socialiste				+	+	

Voyons maintenant si cette réarticulation des tendances du féminisme correspond à ce que nous propose Jaggar, dans sa...

1.2 Version finale

Feminist Politics and Human Nature (Jaggar 1983) est un ouvrage remarquable qui, après une esquisse des rapports entre féminisme et philosophie politique, étudie les positions respectives des quatre tendances majeures de ce premier à l'égard des théories de la nature humaine et de la politique, puis des théories de la connaissance. Bien qu'elle soit beaucoup plus détaillée et nuancée, nous ne reprendrons pas la description de ces tendances, si ce n'est dans la mesure où certains éléments en seront pertinents à la discussion des principes sur lesquels repose la typologie de Jaggar⁸.

Le but que se propose l'auteure est d'évaluer les tendances du féminisme en clarifiant leurs énoncés, présupposés et implications. Or ces présupposés sont liés à quatre conceptions différentes et incompatibles de la nature

8. Ces principes sont énoncés au tout début de l'ouvrage (Jaggar 1983:8-13). L'incompatibilité des tendances est réaffirmée à la fin (p. 353).

humaine, d'où procèdent quatre théories politiques systématiques de la libération des femmes : le féminisme libéral, le féminisme marxiste traditionnel, le féminisme radical et le féminisme socialiste. Les théories diffèrent également par leurs analyses de l'oppression, selon que les femmes sont considérées comme opprimées par les hommes ; ou les hommes et les femmes, par le système des rôles sexuels ; ou selon que l'oppression est présentée comme un résultat du capitalisme. L'étude de chaque tendance comporte trois mouvements : identifier sa conception de la nature humaine, puis tisser les liens entre celle-ci et la critique de la société contemporaine ainsi que les propositions de changement social offertes par chaque théorie, et enfin un exposé des critères épistémologiques permettant à chacune de s'autojustifier. Comme ces tendances sont en constante évolution, il est possible que leur description ne soit que provisoire. Et comme l'analyse dépend toujours du but poursuivi et que le but de l'auteure n'est pas d'effectuer une taxinomie du plus grand nombre de sous-espèces possible, mais d'élaborer une méthodologie valable susceptible de servir de base à la théorie et à la pratique de la libération des femmes, la typologie s'oriente vers la réduction, plutôt que vers la prolifération des théories, elle s'en tient aux genres, aux façons foncièrement incompatibles de conceptualiser la situation des femmes. Les quatre tendances retenues, qui constituent des types idéaux minimisant les similitudes et accentuant les différences, sont considérées par l'auteure comme les plus plausibles parmi celles qui existent. Et la plus plausible d'entre elles serait le féminisme socialiste.

La typologie de Jaggar repose donc sur deux critères : celui de la plausibilité et celui de la systématité, c'est-à-dire de la corrélation entre conception de la nature humaine, analyse de l'oppression et vision de la libération. Notre discussion ne contestera pas, du moins de prime abord, la pertinence de ces critères, elle se contentera de montrer que leur application est doublement problématique, tant dans ses inclusions que dans ses exclusions.

Les problèmes d'inclusion concernent le féminisme radical et le féminisme socialiste.

En vertu du critère de systématité, une tendance féministe se caractérise par une conception irréductible de la nature humaine, par une analyse de l'oppression des femmes et par une vision de leur libération. Or « le » fémi-

nisme radical⁹ ne correspond pas à ces caractéristiques : il n'a pas de conception unifiée de la nature humaine, il offre des analyses différentes de l'oppression et diverses visions de la libération.

Jaggar présente quatre conceptions radicales de la nature humaine¹⁰. Pour le féminisme radical androgynophile, le problème de l'oppression des femmes est lié à l'identité sexuelle des êtres humains et la solution consiste à éliminer les distinctions sociales entre les sexes au profit d'êtres androgynes. Pour le féminisme radical technophile de Shulamith Firestone¹¹, l'oppression des femmes repose sur un fondement biologique, leur faiblesse physique due à la physiologie de la reproduction, laquelle, liée à l'impuissance totale des nouvelles-nées, a placé femmes et enfants sous la dépendance de l'homme, créant ainsi la première division entre classes sociales et le fondement de toutes les autres formes de domination ; la solution réside dans la socialisation de la procréation et de l'éducation des enfants grâce à des procédés fiables de contraception et à la gestation extra-utérine. Pour le féminisme radical gynophile, le problème découle de la biologie masculine, plus précisément, du rapport entre agressivité et testostérone, par opposition aux qualités nurturantes¹² résultant du fait que seule la femme enfante ; l'idéal, dès lors, n'est plus l'androgynie, parce qu'il ne s'agit pas de mélanger masculinité et féminité, mais au contraire de permettre le plein épanouissement des pouvoirs humains de la femme, dont la fonction reproductrice et les caractéristiques psychologiques spécifiques ont une valeur spéciale. Enfin, pour le féminisme

9. Sur la description du féminisme radical, cf. p. 11-12, 84-105, 249-286.

10. Ces conceptions sont désignées par les expressions « sex roles and androgyny », « women's biology as the problem », « women's biology as the solution », « one is not born a woman ». Si je me permets d'utiliser des étiquettes différentes, c'est parce que ces expressions ne sont guère utilisables en tant qu'étiquettes, sauf à s'accommoder de circonlocutions comme : « cette variété du féminisme radical selon laquelle on ne naît pas femme ».

11. Jaggar présente dans ce contexte deux autres auteures ; mais comme elle déclare que l'une (Sherfey) n'est pas féministe et que l'autre (Brownmiller) est plutôt libérale, la seule véritable représentante radicale de cette sous-tendance ne peut être que Firestone.

12. Cf. Hurtig et Pichevin (1986:19) : « Enfin, ce n'est pas par un goût prononcé des anglicismes ou du franglais que nous avons conservé le terme de « nurture » pour le NURTURE anglais, passé dans les habitudes langagières des psychologues, même si certains préfèrent opposer à nature le terme de « culture ». Nurture comme culture désignent l'influence du milieu par opposition à l'apport héréditaire, opposition que l'on retrouve dans le couple inné/acquis. Mais le terme de « nurture », plus imagé, nous semble plus propre à rendre compte de la totalité des apports du milieu, dont l'individu est nourri et se nourrit ; lait de la nourrice comme langue maternelle participant de la nurture. »

radical asexuel¹³, le sexe lui-même est une création sociale procédant de l'élimination de toutes les caractéristiques transsexuelles de l'humanité; par suite, si l'homme et la femme sont des catégories politico-économiques, il est vain de réclamer une société matriarcale ou de promouvoir le séparatisme, l'idéal est une sorte d'androgynie non psychologique, une société asexuée.

Le problème est donc le suivant: si les tendances du féminisme se caractérisent chacune par une conception irréductible de la nature humaine, comment peut-on admettre l'existence d'une tendance radicale véhiculant quatre théories différentes de l'être humain, et si la typologie doit éviter la prolifération des sous-tendances au profit des tendances générales, comment peut-on articuler le féminisme radical en quatre orientations? Une réponse partielle à ce problème provient des caractéristiques communes à ces sous-tendances: selon Jaggar, elles reconnaissent toutes que l'oppression des femmes est fondamentale et irréductible; que la domination masculine repose sur le contrôle des capacités sexuelles et reproductrices des femmes, qui transforme celles-ci en mères forcées et esclaves sexuelles; que les institutions par lesquelles s'exerce ce contrôle, par exemple l'éducation des enfants, le mariage, le travail domestique, la prostitution, le viol et l'hétérosexualité, ne relèvent pas de la sphère «personnelle» mais doivent être analysées politiquement; et enfin que la lutte séparatiste pour la libération des femmes, c'est-à-dire pour leur autodétermination sexuelle et reproductrice, est prioritaire et préalable au but poursuivi à plus long terme: «radical feminism seeks to build a womanculture, a new society informed by the radical feminist values of wholeness, trust and nurturance, of sensuality, joy and wildness» (p. 270). Mais comme ces caractéristiques communes ont toutes trait à l'analyse de l'oppression et à la vision de la libération, n'en faut-il pas conclure que les facteurs constitutifs d'une tendance du féminisme sont indépendants des conceptions de la nature humaine, lesquelles peuvent tout au plus servir de point de départ explicite ou implicite à l'analyse de l'oppression? Car si la présentation des quatre conceptions radicales de la nature humaine semble suggérer quatre formes d'analyse de l'oppression et quatre modèles de libération, les chapitres

13. Jaggar se réfère ici surtout aux féministes françaises (Delphy, Cixous, Irigaray, Wittig) qui se réclament du matérialisme; mais comme elle prétend par ailleurs que les trois dernières sous-tendances du féminisme radical sont matérialistes, il serait peu éclairant d'assigner cette caractéristique à la présente sous-tendance.

ultérieurs consacrés à l'analyse de l'oppression et à l'esquisse de la nouvelle société offrent une vision unifiée par rapport à laquelle les sous-tendances ne sont pas articulées. Cette articulation n'irait d'ailleurs pas de soi. Dans la mesure en effet où le féminisme radical technophile suggère un idéal androgyne, on peut se demander en quoi il diffère du féminisme radical androgynophile¹⁴, et cela d'autant plus que le premier n'identifie pas l'homme comme étant l'ennemi et, en ce sens, s'accorde mal avec le séparatisme croissant de la tendance, alors que le second est lui aussi accusé de se détourner des formes spécifiques de combat contre l'homme qui exigent séparatisme et polarisation des sexes. En fait, si le séparatisme est une caractéristique du féminisme radical, il faudrait éventuellement conclure que ces deux sous-tendances, en plus d'être difficilement distinguables, ne relèvent pas ou ne relèvent plus du radicalisme. D'autre part, si le féminisme radical asexuel promeut lui aussi une forme d'androgynie, on peut soutenir que les quatre sous-tendances ne présentent que deux modèles de libération : l'androgynie et le matriarcat.

Le second problème d'inclusion a trait au féminisme socialiste. Dans la première étude de Jaggar, nous avons constaté que celui-ci n'était peut-être, selon l'auteure, qu'une extension du féminisme marxiste classique, même s'il se présentait comme une correction de celui-ci grâce au féminisme radical. L'ouvrage de 1983 permet-il de lever cette ambiguïté? L'auteure reconnaît d'emblée¹⁵ que ce paradigme est peut-être le plus discutable des quatre. D'une part, en effet, il est peut-être impossible de le séparer clairement des formes les plus récentes du féminisme radical, dont il partage la conviction que la domination exercée par l'entremise de l'identité sexuelle est aussi fondamentale que celle qui s'exerce par la classe économique. D'autre part, on peut le considérer comme une révision mineure du marxisme traditionnel. Mais, selon Jaggar, il n'est réductible ni au féminisme radical, dont les versions les plus populaires sont engluées dans l'idéalisme ou le biologisme, ni au marxisme, dont il révisé fondamentalement les catégories. De l'un et l'autre, il constitue en fait une synthèse délestée des problèmes spécifiques à chacun. Rejetant le dilemme qu'il faille s'occuper d'abord des classes (marxisme) ou priori-

14. Celui-ci, il est vrai, situe le problème de l'oppression des femmes au niveau des rôles sexuels, tandis que Firestone invoque une cause biologique : mais il n'est pas prouvé que ces deux points de vue soient incompatibles.

15. En page 12. Les autres éléments utilisés dans la discussion proviennent des pages 123-126, 147, 303, 306, 387.

tairement des femmes (féminisme radical), il postule que le capitalisme, la domination masculine, le racisme et l'impérialisme sont inséparables et doivent être simultanément abolis : une pleine compréhension du capitalisme exige qu'on le reconnaisse structuré par la domination masculine, une pleine compréhension de la domination masculine requiert qu'on la reconnaisse organisée par la division capitaliste du travail¹⁶. Dans la mesure où il retient la méthode du matérialisme historique, le féminisme socialiste est pour Jaggar une forme de marxisme, et même le plus orthodoxe des marxismes. Mais si, abstraitement, sa conception de la nature humaine est celle du marxisme, elle s'en écarte toutefois en concevant différemment l'activité productrice : la domination masculine y devient une partie du fondement économique de la société et ce fondement est redéfini de façon à inclure l'activité sexuelle et l'éducation des enfants. En abolissant la distinction entre sphère privée et sphère publique, le féminisme socialiste propose une vision de la bonne société qui est plus proche de celle du féminisme radical que de celle du marxisme. Mais, contrairement aux radicales, les féministes socialistes n'excluent pas les hommes : « Since women cannot transform reality alone, they must also find ways to work politically with men without being dominated by them and men may even be able to contribute to women's theoretical work » (p. 387).

Cette description du féminisme socialiste apporte une importante précision à sa définition : il ne se contente pas, dans son analyse de l'oppression, de conjuguer le sexe et la classe, puisqu'il adjoint à ceux-ci une troisième variable, celle de la race. En ce sens, il constitue une tendance originale, et son inclusion ne pose problème que dans la mesure où l'auteure affirme que : « Socialist feminism is committed to the basic Marxist conception of human nature as created historically through the dialectical interrelation between human biology, human society and the physical environment ». Si l'on admet en effet que les divergences que note ensuite Jaggar ont trait à la façon d'analyser l'oppression plutôt qu'à la conception même de l'être humain, et si l'on se rappelle que chaque tendance est censée reposer

16. Si ce postulat était vrai, la domination masculine serait impossible en régime socialiste, ce que l'auteure, bien entendu, n'admet pas par ailleurs : « Males define and control all the institutions of all « national » cultures — including every purportedly socialist nation that has ever existed » (p. 250). D'un point de vue théorique, on pourrait bien entendu objecter qu'aucun pays véritablement socialiste n'a encore jamais existé. Mais pour que cette objection devienne convaincante, il faudrait alors montrer que dans les pays qui se prétendent socialistes, la division du travail est en fait capitaliste.

sur une conception irréductible de la nature humaine, il faudrait conclure que le féminisme socialiste est une tendance originale en termes de facteurs de l'oppression, mais une sous-tendance du féminisme marxiste en termes de conception de la nature humaine. Conclusion que l'on peut éviter en soutenant qu'une tendance se définit essentiellement par son analyse de l'oppression et son modèle de libération.

Passons maintenant aux problèmes d'exclusion.

Le premier a trait aux conceptions religieuse et existentialiste du féminisme, qui sont à peine mentionnées¹⁷ : « They are outside the mainstream of contemporary feminist theorizing, and they have little direct connection with socialist feminism, the version of feminist theory that I consider the most plausible ». Une telle application du critère de plausibilité équivaut à une pétition de principe. Quant à l'argument historique, il a une certaine vraisemblance dans le cas du féminisme religieux, si l'on rattache celui-ci à des militantes de la première vague du féminisme américain comme Sarah Grimké et Elizabeth Cady Stanton, mais il est d'autant plus difficile à justifier dans le cas de Simone de Beauvoir que celle-ci se réclamait expressément du socialisme :

Cependant il ne faudrait pas croire que la simple juxtaposition du droit de vote et d'un métier soit une parfaite libération : le travail aujourd'hui n'est pas la liberté. C'est seulement dans un monde socialiste que la femme en accédant à l'un s'assurerait l'autre. (1968B:432)

Si l'exclusion des féminismes religieux et existentialiste est légitime, ce n'est donc pas parce que les critères sur lesquels elle repose sont pertinents, sauf dans le cas du critère historique mais à condition qu'aucune orientation du féminisme contemporain ne puisse être considérée comme « religieuse ». Pour éviter la pétition de principe, il vaudrait sans doute mieux, dès lors, souligner que le féminisme existentialiste renvoie à une typologie implicite fondée sur les courants philosophiques (existentialisme, personnalisme, marxisme, herméneutique, etc.), et que ce féminisme philosophique renvoie à son tour à une typologie disciplinaire du féminisme (philosophie, religion, sociolo-

17. Cf. p. 10. Le féminisme religieux n'est pas décrit, aucune adepte n'en est mentionnée. On lui reconnaît simplement une importance historique, tout comme au féminisme existentialiste, assimilé à la Simone de Beauvoir du *Deuxième Sexe* sans tenir compte de l'évolution ultérieure de cette dernière vers le radicalisme (cf. Schwarzer 1984 et Zephyr 1982).

gie, psychologie, biologie, histoire, etc.) : or une telle typologie pourrait être considérée comme équivalant à une tentative de récupération du féminisme occultant ses dimensions spécifiques de critique de l'oppression masculine et de vision d'une société meilleure.

La seconde omission est celle du féminisme « noir ». Celui-ci, en fait, n'est pas vraiment omis, mais plutôt disséminé sous prétexte qu'il ne présuppose pas une théorie séparée, les féministes « noires » utilisant diverses approches : libéralisme, marxisme traditionnel, séparatisme nationaliste, socialisme, radicalisme. Quant au féminisme des autres minorités raciales, il serait surtout descriptif et comporterait peu de tentatives théoriques distinctes et englobantes. De prime abord, la dissémination semble donc d'autant plus justifiée que le féminisme « noir », en tant que dimension privilégiée du féminisme racial, c'est-à-dire fondé sur la race, s'oppose implicitement au féminisme « blanc », lequel n'est pas identifié comme tel parce qu'il est lui-même réparti parmi les diverses approches théoriques. Mais comme les théoriciennes de couleur ne sont guère mises en évidence dans ces diverses approches, il en résulte l'impression, puisque « some black feminists argue that the situation of black women can be fully understood only through a development of socialist feminist theory, a development that integrates conceptually the category of racial or ethnic identity with the categories of gender and class » (p. 11), que le féminisme socialiste est le seul havre théorique à se préoccuper du problème racial dans une perspective féministe. Ne serait-il pas préférable de reconnaître la pertinence, fût-ce du seul point de vue heuristique, d'un féminisme racial où la notion de race aurait la même importance, par rapport à l'oppression des femmes, que celle de classe dans le cas du féminisme marxiste ?

Le féminisme lesbien n'est pas non plus retenu, et pour une raison analogue : il ne propose pas encore une théorie de la libération des femmes à la fois distincte et englobante. Certaines de ses intuitions sont incorporées au féminisme radical, et même au féminisme libéral, mais il est davantage discuté par les radicales parce que les lesbiennes recommandent le séparatisme comme stratégie politique et que les stratégies séparatistes découlent le plus naturellement d'une analyse féministe radicale de l'oppression. De cette remarque, il résulte que le problème central est celui du séparatisme. En tant qu'orientation sexuelle, le féminisme lesbien présupposerait en effet une typologie l'opposant au

féminisme hétérosexuel et au féminisme bisexuel, typologie qui risquerait de créer une confusion entre orientation sexuelle et allégeance féministe. N'est-ce pas précisément pour éviter une telle confusion que Ti-Grace Atkinson (1975 :152) définissait le lesbianisme politique comme un « engagement volontaire et total d'une femme envers les autres membres de sa classe » et en excluait les lesbiennes qui sont également mariées, et en ce sens collaborent avec l'ennemi, tout en y intégrant les femmes qui n'ont jamais eu de relations sexuelles avec d'autres femmes, mais qui se consacrent entièrement au Mouvement ?

Le dernier problème est celui du féminisme anarchiste. Le mot « anarchisme » est si vague, selon Jaggar, que l'on peut trouver des orientations qui s'en réclament en chacune des quatre tendances : dans la suspicion libérale (surtout libertaire) envers l'État, dans l'espoir du marxisme classique que l'État finira par se dissoudre, dans les attaques du féminisme radical contre le pouvoir patriarcal dans la vie quotidienne ainsi que dans sa création de possibilités d'auto-assistance, et enfin dans les critiques que le féminisme socialiste adresse à la hiérarchie et à l'autoritarisme de la gauche. Cette diversité des conceptions que l'on peut étiq- queter anarchistes rend impossible, selon Jaggar, l'identi- fication d'une conception unique de la nature humaine et de la société¹⁸ qui n'exclurait pas un nombre substantiel de soi-disant anarchistes.

Étrange argument. Selon Emma Goldman (1972 :50), en effet, le mot anarchisme désigne une philosophie politique bien précise :

ANARCHISME : la philosophie d'un nouvel ordre social fondé sur la liberté non entravée par la loi faite par l'homme ; la théorie que toutes les formes de gouvernement reposent sur la violence et sont par conséquent mauvaises et dommageables, aussi bien que non nécessaires.

Dans le même sens, l'anarchisme, pour Kropotkine (1970 :284)

est le nom donné à un principe ou à une théorie de la vie et de la conduite en vertu de laquelle la société est conçue sans gouvernement— l'harmonie dans une telle société résultant non de la soumission à la loi ni de l'obéissance à une autorité quelconque, mais d'ententes conclues entre les divers groupes, territoriaux et professionnels, librement constitués pour fin de production et de consommation, et aussi pour la

18. Impossibilité pourtant acceptée dans le cas du féminisme radical.

satisfaction de l'infinie variété des besoins et aspirations d'un être civilisé.

La romancière Ursula Le Guin (1982 :121) résume clairement cette conception grâce à la formule suivante : « La cible principale de l'anarchisme est l'État totalitaire (capitaliste ou socialiste) ; son principal thème pratico-moral est la coopération (la solidarité, l'aide mutuelle) ». Se méfier libéralement de l'État ou dénoncer l'autoritarisme de la gauche, ce n'est pas abolir l'État au profit de nouvelles formes d'organisation exclusivement fondées sur la coopération volontaire. En fait, s'il s'agit vraiment de ne rien sacrifier parmi les soi-disant anarchistes, ne faudrait-il pas en user de même à l'égard des socialistes, et le socialisme ne se retrouverait-il pas lui-même, sous une forme plus ou moins diluée, dans chacune des tendances ? Comme le reconnaît l'auteure (p.280) : « From its original root [...], the meaning of «anarchism» (like the meanings of «socialism» and especially of «feminism») extends to cover a broad spectrum of ideas and practices ». Dans le même contexte, Jaggar affirme que le socialisme du féminisme radical n'est pas marxiste, mais plutôt libertaire ou anarchiste, ce qui accentue les interrelations entre les tendances et compromet encore davantage la thèse que chacune d'entre elles devrait reposer sur une conception irréductible de la nature humaine.

1.3 Bilan

Les remarques qui précèdent suggèrent que le critère de la plausibilité des tendances commande des exclusions fondées sur une pétition de principe tandis que celui de la systématité conduit à des inclusions et à des exclusions problématiques. La principale cause des problèmes soulevés étant le postulat de la nécessité, pour une tendance, de correspondre à une conception irréductible de la nature humaine, un premier élément de solution réside dans l'abandon de ce postulat. Abandon insuffisant. Au-delà de la description de certaines orientations effectives du féminisme et de la volonté politique de promouvoir l'une d'entre elles, il nous semble en effet primordial, en utilisant les éléments fournis par cette description, de reconstituer l'ensemble des tendances possibles.

Dans la discussion du texte initial de Jaggar, une première tentative en ce sens se fondait essentiellement sur les variables impliquées dans l'analyse de l'oppression des femmes et dans l'élaboration de leur vision de la société

meilleure. L'opposition initiale entre transformation partielle de la société (féminisme réformateur) et transformation globale (féminisme révolutionnaire) reste pertinente. Par contre, la redescription du féminisme socialiste a mis en évidence un troisième facteur dans l'analyse de l'oppression : la race. Cela nous permet de concevoir trois formes simples de cette analyse, mettant respectivement l'accent sur le sexe¹⁹, la classe et la race, et quatre formes mixtes, conjoignant deux de ces facteurs sinon les trois. Le féminisme liant l'oppression des femmes à leur sexe est un féminisme autonome. Celui qui subordonne l'oppression sexuelle à la classe ou à la race est un féminisme hétéronome : classuel dans un cas et racial dans l'autre. Quant au féminisme polynome, il correspond aux quatre formes mixtes.

En termes de libération, nous disposons d'une opposition simple entre séparatisme et non-séparatisme. L'étude de la seconde typologie de Jaggar a cependant mis en évidence d'autres sèmes distinctifs : l'androgynie, le matriarcat et l'anarchie. Mais si l'on admet que l'androgynie est la contrepartie positive du refus du séparatisme, ne peut-on en déduire que la vision matriarcale de la société nouvelle est liée au séparatisme ? En ce cas, les quatre principaux modèles de libération seraient d'une part le séparatisme matriarcal, anarchiste ou non, d'autre part l'androgynie, anarchiste ou non.

Par suite, si l'on ajoute au féminisme réformateur les 28 formes de féminisme révolutionnaire engendrées par la combinaison des sept types d'analyse de l'oppression des femmes et des quatre modèles de libération, l'on obtient 29 tendances théoriques :

19. Au sens le plus large du terme, c'est-à-dire incluant le sexe biologique et l'identité sexuelle.

Tendance	transformation partielle de la société (féminisme réformateur)	transformation globale (féminisme révolutionnaire)										appellation courante	
		analyse de l'oppression						vision de libération					
		sexe	classe	race	sexe et classe	sexe et race	race et classe	sexe, classe et race	séparatisme matriarcal anarchiste	séparatisme matriarcal non anarchiste	androgynic anarchiste	androgynic non anarchiste	
1	+											f. libéral	
2		+							+			f. radical	
3		+								+			
4		+									+	f. radical	
5		+										+	
6			+						+				
7			+							+			
8			+								+	f. marxiste	
9			+									+	f. marxiste
10				+					+				
11				+						+			
12				+							+		
13				+								+	
14					+				+				
15					+					+			
16					+						+		
17					+							+	
18						+			+				
19						+				+			
20						+					+		
21						+						+	
22							+		+				
23							+			+			
24							+				+		
25							+					+	
26								+	+				
27								+		+			
28								+			+	f. socialiste	
29								+				+	f. socialiste

Ce tableau regroupe deux types de tendances, les unes effectives et associées à leur appellation courante, les autres potentielles. Ces dernières ont une portée heuristique et pourraient éventuellement permettre d'intégrer les tendances supplémentaires proposées par d'autres théoriciennes. Quant aux premières, il nous reste à préciser le sens de l'asymétrie entre féminisme réformateur et féminisme révolutionnaire, puis à expliquer la signification du dédoublement de trois d'entre elles.

Qu'une seule ligne du tableau corresponde au féminisme réformateur, cela n'implique pas que celui-ci soit moins digne d'intérêt que le féminisme révolutionnaire, mais simplement qu'au niveau d'abstraction où se situe la grille, il n'est pas utile de dresser l'inventaire de toutes les réformes possibles, parce que celles-ci ont comme point commun de ne pas affecter en principe la structure de base de la société. Des études plus poussées, et qui existent déjà d'ailleurs, pourraient, dans une perspective diachronique, rappeler comment le premier mouvement féministe américain, par opposition au mouvement contemporain, s'est surtout préoccupé de l'obtention du droit de vote pour les femmes ; et, d'un point de vue synchronique, insister par exemple sur les luttes contemporaines en faveur de la libéralisation de l'avortement, de l'implantation d'un réseau de centres d'accueil pour les femmes victimes de violence masculine, d'un réseau de garderies, etc.

En ce qui a trait au féminisme révolutionnaire, les deux variétés du féminisme radical correspondent à la réduction que nous avons proposée des quatre sous-tendances décrites par Jaggar. Les deux formes de féminisme marxiste et de féminisme socialiste surprendront peut-être d'abord par leur rattachement au modèle androgyne. Dans le cas du premier, ce rattachement est opéré par Jaggar elle-même :

The major thrust, indeed, of Marxist theorizing seems to have been toward what liberal feminists have called an androgynous future [...] But another side to Marxist theory does emphasize the significance of the biological differences between women and men. On this view, expressed mainly in «asides» rather than in explicit argument, the biological differences between the sexes have not only determined a sexual division of labor in the past, but mean that the future can never be totally androgynous. (p. 67-68)

La vision féministe marxiste est donc androgyne, même si elle ne l'est pas totalement. Étant donné les critiques que

Jaggar formule par ailleurs à l'égard de l'androgynie²⁰, on pourrait penser qu'il n'en va pas de même du féminisme socialiste. Mais ce serait oublier que le concept d'androgynie est polymorphe, comme en témoigne le fait que Jaggar en discute à propos de chacune des tendances en un sens qui n'est pas toujours univoque, et que prétendre que les notions de masculinité et de féminité sont aliénantes et doivent être abolies²¹, c'est promouvoir une vision socialiste de la société future analogue à la société androgyne présentée par Mary Daly²² comme une société permettant la complétude psychologique et sociale des personnes, un devenir humain transcendant la polarité mutilante du masculin et du féminin. Quant à la scission des deux tendances en orientations anarchiste et non anarchiste, elle correspond d'une part à la conception marxiste d'une société où l'État, provisoirement nécessaire, finit par disparaître, d'autre part au fait que Jaggar ne thématise pas la position du féminisme socialiste à l'égard de l'anarchie.

Tentons maintenant de mettre à l'épreuve ce schème en le confrontant à un échantillon de textes mettant en cause les tendances, orientations ou courants du féminisme.

2. Les tendances : approche polyphonique

Selon Lucia Valeska (1981), le mouvement féministe comporte un spectre quasi infini d'orientations politiques parce que, pour en faire partie, il suffit d'être une femme. Dans une étude du féminisme américain publiée au début des années 1970, Rolande Ballorain (1972 : 350), dénombre 207 groupes rattachés au *Mouvement de Libération des Femmes*, ainsi que 110 groupes réformistes. Quant à Andrée Michel (1980), son histoire du féminisme distingue, au XXe siècle, le féminisme existentialiste de Simone de Beauvoir, le féminisme personnaliste de Betty Friedan et de la *National Organization for Women*, ainsi qu'un féminisme plus radical rassemblant des auteures comme Ti-Grace Atkinson et Christine Dupont. Plusieurs théoriciennes, Christine Delphy par exemple, échappent à cette ébauche de classification, dont les catégories sont par ailleurs problématiques. Ainsi, la philosophie de la *National Organization for Women* est assimilée au personnalisme parce qu'elle repose

20. Cf. p. 85-88. Pour une discussion générale des critiques encourues par le concept d'androgynie : Bouchard 1989.

21. Cf. p. 316, 317, 327, 330, 340.

22. Daly 1985 : 15, 21, 26 et *passim*.

sur l'idée que les femmes sont d'abord des êtres humains qui, comme les autres personnes de notre société, doivent avoir l'occasion de développer à fond leur potentiel humain. Mais lorsque le féminisme existentialiste de Simone de Beauvoir est situé « dans la lignée de la philosophie personaliste (p. 96) », on peut se demander en quoi il se distingue de celui de Friedan. Interrogation réitérée lorsqu'on lit ensuite (p. 112) que « le dénominateur commun aux efforts des féministes de tous les pays, dans les différents domaines de leurs activités, est constitué par leur conception personaliste — le plus souvent implicite — de la dignité de la femme [...] ». Si le féminisme en tant que tel est personaliste, il va en effet de soi que cette option ne peut plus servir à caractériser l'une ou l'autre de ses tendances. Au-delà de la prolifération indéfinie des options politiques et du recensement relativement exhaustif mais nécessairement provisoire des groupes réels, cet exemple montre que l'identification des tendances majeures, qui peut n'être qu'un outil de présentation dans la perspective de l'historienne, secrète des problèmes spécifiques susceptibles d'un traitement autonome.

La façon la plus simple de comparer les études consacrées directement ou implicitement aux tendances du féminisme est de considérer d'abord le nombre de tendances qu'elles intègrent, puis les sèmes distinctifs qu'elles manipulent, les hiérarchies qu'elles instaurent et les étiquettes qu'elles proposent.

À la limite, le féminisme comporte une seule tendance. Cette position est celle d'auteurs qui le présentent comme s'il s'agissait d'un mouvement homogène, alors que les orientations qu'elles lui imputent sont spécifiques. Ainsi, pour Kate Millett (1983)²³, le patriarcat est la principale forme de gouvernement : bien qu'on ne puisse encore résoudre la question de son origine, et même s'il comporte d'importantes variations sur le plan historique et sur le plan local, il constitue le fondement de toutes les autres structures, sociales, politiques, économiques, le modèle de toute oppression ; le nouveau mouvement féministe devrait en conséquence former une coalition radicale avec les autres groupes lésés afin de réaliser la première véritable révolu-

23. L'unité sur laquelle se fonde la recherche est le document (article ou livre) plutôt que la personne. Il ne s'agit pas de présenter l'ensemble de la pensée d'une auteure concernant les tendances, mais la façon dont le problème est abordé dans un document spécifique. Une même personne peut donc illustrer plus d'une conception.

tion sociale, celle qui libérerait l'humanité de «la tyrannie des catégories socio-sexuelles et de l'obligation de se conformer au stéréotype sexuel²⁴», celle qui permettrait «d'arracher la moitié de l'espèce humaine à sa subordination immémoriale, et, ce faisant, de l'améliorer tout entière». Une telle conception relève manifestement du féminisme radical et s'oppose implicitement d'une part au féminisme libéral qui refuse la révolution sociale, d'autre part au féminisme marxiste qui pose l'existence d'un patriarcat primitif et la priorité de l'oppression économique.

Un second exemple de conception monovalente du féminisme est proposé par Ti-Grace Atkison (1975), mais cette fois sur un mode polémique. En déclarant que le féminisme est par définition radical, si bien que les deux termes peuvent être employés l'un pour l'autre²⁵, elle disqualifie en effet implicitement le féminisme non radical. Dans les textes, où elle n'opère pas cette disqualification, sa conception devient binaire et oppose le féminisme libéral, ou conservateur, ou traditionnel, ou modéré, au féminisme radical. Le premier est décrit comme une quête de l'égalité des droits pour les femmes et les hommes, quête qui refuse de reconnaître la gravité de l'oppression des femmes et suppose que la discrimination est un accident qui se corrigera de lui-même quand il sera compris. Le second considère les femmes comme une classe politique opprimée par la classe des hommes, plus précisément, par le comportement de ceux-ci, au moyen d'institutions comme le mariage, la famille, les rapports sexuels, l'amour, la prostitution et la religion. Historiquement stable et géographiquement similaire, cette oppression n'a pas connu de changements significatifs dans le temps et l'espace²⁶. Transformant en obligation politique la capacité biologique des femmes à enfanter, elle constitue le fondement de toutes les autres formes d'oppression. Le protocole de libération envisagé par Atkinson stipule que les femmes doivent s'organiser entre elles pour changer la définition du rôle féminin, se libérer de celui-ci et devenir pleinement humaines : l'objectif est une société virtuellement asexuée, où le sexe ne

24. Ce qui, précise Millett, «est aussi nécessaire que l'abolition des castes raciales et des classes économiques» (p. 394).

25. Cf. Atkinson 1975 : 41 n. 3.

26. Cette thèse n'est pas nécessairement incompatible avec celle de Kate Millett, qui soutient que le patriarcat a subi d'importantes variations sur les plans historique et géographique : il suffit de considérer que ces variations n'ont pas affecté l'essentiel de la domination masculine. Dans l'un comme dans l'autre cas, l'accusation d'ahistoricité formulée par Jaggar (1983 : 116-117) devrait sans doute être nuancée.

constituerait plus un pivot ni sur le plan individuel, ni sur le plan social. Cette solution androgyne s'oppose expressément d'une part à l'élimination physique des hommes prônée par Valérie Solanas, d'autre part à l'idée de leur mise en tutelle pour contrôler leurs inclinations sadiques, ce qui présupposerait la supériorité morale des femmes.

Si Atkinson valorise le second terme de l'opposition entre féminisme libéral et féminisme radical, Betty Friedan (1978) inverse ce rapport. Le néo-féminisme, dit-elle, doit avoir sa propre idéologie, parce que sa révolution est unique. Son but est de libérer toutes les femmes de la discrimination en tous domaines, elles ne doivent plus être asservies à la maternité, elles doivent s'autodéterminer et devenir pleinement humaines. L'homme n'est pas l'ennemi : pris au piège de l'image de sa masculinité, il doit lui aussi être libéré. Il peut même participer à la révolution, mais en laissant les femmes diriger celle-ci. Et cette révolution doit être concrète : il ne s'agit pas de dénoncer le mariage en tant que tel, ni le fait d'avoir des enfants, mais de s'en tenir aux changements possibles dans le contexte actuel : le rêve d'un monde sans sexualité ni mariage, d'une révolution effectuée sans les hommes pour libérer les femmes, relève de la fantaisie et aboutit à l'inaction, alors que l'engagement commun envers l'égalité ne peut se réaliser que dans l'action politique.

Dans une perspective historique, les deux tendances précitées peuvent aussi être décrites de façon plus neutre. Pour Rolande Ballorain (1972) par exemple, la *National Organization for Women* prend la relève du *Women's Rights Movement* : réformiste, légaliste, cet organisme tente de réaliser l'égalité des femmes et des hommes en revendiquant pour les premières des droits et des pouvoirs dans le cadre de la société existante. Révolutionnaire, le *Women's Liberation Movement* a par contre pour but à long terme la libération des femmes — et des hommes — à l'égard des mythes, stéréotypes et institutions sexistes. Ce but n'est cependant pas clairement défini, la ligne politique manque, l'action cède le pas aux tentatives d'accroître la conscience politique des gens par une attaque globale frôlant l'anarchisme. Lorsqu'il s'engage dans l'action, c'est de manière réformiste. De plus, le *Women's Liberation Movement* est non violent et il exclut les hommes.

En reformulant l'opposition de ces deux mouvements en termes de réforme et de radicalisme, Ballorain signale l'ambiguïté de ce dernier terme, qui correspond d'une part

aux radicales féministes issues de la gauche, d'autre part aux féministes radicales pour qui le sexisme est source de tous les maux. Cette nouvelle dichotomie peut donner lieu à une autre conception binaire des tendances où le féminisme radical est confronté soit au féminisme marxiste, soit au féminisme socialiste.

C'est du féminisme marxiste qu'Evelyn Reed (1975, 1979) se fait l'apologiste. À l'encontre des radicales, elle soutient qu'il est erroné de considérer les femmes comme constituant une caste ou une classe, car cela transforme les hommes en contre-classe, ce qui implique qu'il n'y aurait pas d'hommes dans la classe opprimée, cela constitue une diversion par rapport à la lutte des classes réelles, et cela aboutit à la séparation des hommes et des femmes, à leur lutte perpétuelle ou à l'élimination des hommes. À la suite d'Engels, Reed affirme que les femmes n'étaient pas opprimées dans la société matriarcale primitive et que c'est l'avènement d'une société de classes fondée sur la propriété privée et la famille, dont le capitalisme constitue le stade ultime, qui a entraîné la dégradation et l'oppression des femmes. L'ennemi principal est donc, aujourd'hui, le capitalisme, et les hommes qu'il opprime peuvent devenir les alliés des femmes. Celles-ci ont besoin d'un mouvement autonome pour promouvoir leur cause, mais puisque le sexisme et le racisme s'enracinent dans la propriété privée, ce n'est qu'en s'alliant à l'ensemble des opprimés qu'elles contribueront à la révolution socialiste qui constitue la base de leur libération comme de celle de la classe ouvrière.

Françoise Le Calvez (1979) endosse une position analogue, mais dans une perspective socialiste. À lui seul, dit-elle, le radicalisme féministe ne peut battre en brèche le système politique américain. On ne peut séparer la lutte pour la libération des femmes du combat plus général contre la société bourgeoise et capitaliste : « sans socialisme, pas de libération des femmes ; sans libération des femmes, pas de socialisme ». La spécificité du combat des femmes justifie la construction d'un mouvement massif et indépendant des autres formes d'organisation tels les partis et syndicats, mais ce mouvement féministe révolutionnaire doit devenir l'une des composantes essentielles de la crise révolutionnaire qui détruira la société bourgeoise et patriarcale.

Aucune des conceptions que nous venons d'examiner ne se présente comme une tentative de description exhaustive des tendances du féminisme. La plupart d'entre elles sont expressément polémiques. De plus, nombre de ces

textes remontent au début des années 1970, à une époque où certains courants majeurs ne s'étaient pas encore affirmés. Ces divers facteurs peuvent expliquer les lacunes de ces descriptions, mais c'est précisément en comparant ces conceptions entre elles et avec des formulations plus complexes que l'on peut faire surgir ces lacunes. Si l'on tente un bilan provisoire, on peut constater que l'ensemble de ces conceptions monovalentes ou binaires articule en fait trois tendances.

Pour le féminisme libéral, l'oppression des femmes réside dans la discrimination dont elles sont victimes ; la cause de cette discrimination n'est pas clairement assignée, mais il est au moins évident que ce n'est pas l'homme en tant que tel qui constitue l'ennemi. La libération coïncide ici avec la fin de la discrimination en tous domaines, c'est-à-dire, en termes positifs, avec l'égalité de droits pour les femmes, leur autonomie, leur accession, dans le cadre de la société existante, à toutes les prérogatives de l'humanité. Le principal moyen préconisé par Friedan n'est pas simplement, comme le suggère Atkinson, un effort de compréhension qui ferait disparaître la discrimination comme par enchantement, mais plutôt une action politique réaliste, c'est-à-dire tenant compte de ce qui est possible, et à laquelle les hommes peuvent collaborer de façon ancillaire.

Dans le cadre du féminisme radical, l'oppression des femmes, source et cause de toutes les autres formes d'oppression, découle du pouvoir des hommes, défini comme patriarcat, comme sexisme ou comme classe antagoniste. Pour Atkinson, les femmes doivent se libérer du rôle qui leur est imposé en s'organisant entre elles de façon à devenir pleinement humaines dans une société asexuée androgyne, et non en éliminant les hommes ou en les plaçant sous tutelle. Selon Millett, cette libération n'est pas incompatible avec une coalition de tous les opprimés. D'un point de vue libéral, cette révolution reste abstraite et aboutit à l'inaction. Dans la perspective marxiste ou socialiste, elle est insuffisante à renverser le système en place et elle peut même constituer une diversion, dans la mesure où faire des hommes une classe ennemie équivaut à prétendre qu'il n'y a pas d'hommes dans la classe opprimée et aboutit, selon Evelyn Reed, au séparatisme, à la lutte perpétuelle entre les sexes ou à l'élimination des hommes.

Pour les féministes marxistes ou socialistes, un mouvement autonome des femmes est nécessaire, mais il doit s'intégrer à l'ensemble de la lutte révolutionnaire, parce que

l'ennemi principal est soit le capitalisme(Reed), soit la collusion entre celui-ci et le patriarcat (Le Calvez).

Cette première nomenclature, où le féminisme socialiste ne se distingue pas encore nettement du féminisme marxiste, n'est pas sans problèmes. Ainsi, en qualifiant de conservateur le féminisme libéral, Atkinson introduit une confusion entre celui-ci et la conception conservatrice du rôle de la femme « naturellement » vouée à la maternité et au foyer. De même, la récupération du concept de révolution par Friedan brouille indûment la distinction entre réforme et révolution, sur laquelle nous devons d'autant plus revenir que Ballorain souligne la participation des radicales à certaines actions réformistes. Confusion, aussi, dans l'affirmation de Reed que faire des hommes une classe antagoniste implique qu'il n'y a pas d'hommes dans la classe opprimée, comme s'il n'existait qu'une telle classe et comme si les radicales tentaient de la réserver aux femmes. Enfin, le rôle des hommes par rapport à la démarche féministe devra être situé à deux niveaux : selon qu'ils peuvent ou non participer à la lutte pour la libération, et selon leur situation dans la société nouvelle.

Minimale, cette première caractérisation des tendances permet pourtant déjà de mesurer les problèmes posés par d'autres présentations ternaires. Ainsi, dans leur introduction à un important ouvrage collectif, Gould et Wartofsky (1976) distinguent trois stratégies conflictuelles du mouvement des femmes : la focalisation sur des droits égaux et des occasions d'emploi égales pour les femmes ; l'approche séparatiste du féminisme radical ; et l'idée que la situation des femmes ne peut changer sans une modification révolutionnaire de l'ensemble de la société. Même si elle est volontairement elliptique, cette formulation a le désavantage d'occulter la dimension révolutionnaire du féminisme radical. À l'inverse, c'est le féminisme socialiste qui devient réformiste chez Firestone (1972 : 48-58), qui n'en considère que les groupes de femmes inféodés à la gauche masculine, et qui assimile par ailleurs le féminisme libéral à une position conservatrice.

D'autres conceptions ternaires précisent la distance entre le féminisme socialiste d'une part, le féminisme marxiste et le féminisme radical d'autre part. Pour Sheila Rowbotham (1973)²⁷ par exemple, les analyses de Marx et d'Engels sont limitées parce qu'elles ont été faites par des hommes appar-

27. Voir en particulier pp. 7-9, 77-78, 86, 126-127, 289-291.

tenant à une société bourgeoise. Définir, comme Engels, la société ancienne à partir d'une étude des sociétés primitives contemporaines, cela est inacceptable, de même que subordonner la libération des femmes à celle de la classe ouvrière. La solution n'est pourtant pas de dissocier les aspirations féministes des autres mouvements de libération en ignorant délibérément que les hommes sont eux aussi opprimés dans le monde : en partant ainsi seules à la découverte de leur moi, les femmes risquent de s'enfermer dans un particularisme d'autant plus inefficace que leurs revendications impliquent des changements sociaux impossibles sans une révolution touchant tous les aspects de la société. Pour qu'advienne une véritable société démocratique communiste, les féministes doivent, selon Rowbotham, constituer un mouvement de masse des femmes de la classe ouvrière s'insurgeant contre toutes les formes d'oppression grâce à une notion de production élargie, incluant la production des femmes dans le cadre de la famille et la production des individus par la sexualité.

Semblablement, Gisèle Halimi dénonce l'insuffisance de l'approche marxiste, qui relègue l'oppression des femmes dans la sphère privée et suppose qu'elle se résorbera d'elle-même après la révolution socialiste. Au féminisme radical, elle reproche sa conception statique de l'histoire en soulignant que le patriarcat ne cause pas toujours les mêmes dégâts : l'infanticide féminin n'est pas du même ordre que l'inégalité de représentation au Comité central²⁸. Elle lui reproche aussi, en considérant les hommes comme une classe ennemie, de promouvoir la ségrégation, laquelle ne constituerait jamais un progrès dans les luttes de libération. Halimi préconise un féminisme socialiste indépendant, intégrant les données psycho-sexuelles et la politisation du fait personnel. S'il est impossible de mener deux batailles de front, il vaudrait mieux inverser l'ordre, car détruire le patriarcat et sa culture de domination peut, en rétroaction, entraîner la suppression de l'État socialiste autoritaire et hiérarchique. Le féminisme socialiste redonnera à chaque être, homme ou femme, l'homogénéité nécessaire au-delà des dichotomies officielles scindant le corps et l'esprit, le privé et le public. Combattant pour l'égalité des femmes dans les structures existantes, le féminisme ainsi conçu

28. En se demandant ce que peut être une dialectique des sexes sans mouvement, Halimi, comme beaucoup de marxistes et de socialistes, néglige l'avenir : qu'il y ait eu ou non un matriarcat primitif ne change rien à la volonté de mettre fin au patriarcat. D'autre part, Millett, comme nous l'avons vu, admet en principe la différence entre les types de « dégâts ».

n'aspire pas à un monde unisexe, il ne s'attaque pas aux hommes en tant que tels, mais aux détenteurs de pouvoir.

Dans une étude consacrée au féminisme français de 1970 à 1982, Simone de Beauvoir (1984) présente une conception ternaire différente des précédentes, dans la mesure où elle oppose le féminisme radical et le féminisme socialiste non plus au féminisme libéral, mais au féminisme culturel. Composé de petits groupes inorganisés et isolés consacrés à l'éveil de la conscience et à la discussion, le féminisme radical proclame l'autonomie absolue de la lutte féministe contre l'oppression patriarcale. Coiffant le groupe *Libération des femmes* et la tendance *Lutte des classes*²⁹, le féminisme socialiste, placé sous la tutelle des organisations politiques, se préoccupe de problèmes comme la défense du droit au travail et l'égalité des salaires; il est souvent accusé de réformisme, mais les enjeux qu'il défend sont importants. Quant au groupe *Psychanalyse et Politique*, il relève du féminisme culturel. Soutenant que les femmes ne sont pas opprimées, mais plutôt réprimées, ce groupe rejette l'idée d'une base matérielle de l'oppression et la nécessité de l'action politique pour effectuer le changement social, au profit d'un culte de la néo-féminité et d'une révolution symbolique adepte de « l'écriture du corps » et de la « pensée circulaire »; la plupart de ses membres ne sont pas féministes, certaines sont même carrément anti-féministes.

Sans caractériser autrement que par son étiquette la tendance lesbienne-séparatiste, Simone de Beauvoir souligne qu'elle a contribué au schisme qui a partagé le *Mouvement de libération des femmes* entre le féminisme radical et le féminisme socialiste. Or le problème posé par le lesbianisme avait été abordé dès 1971, dans la perspective américaine, par Anne Koedt. Certaines lesbiennes se considéraient en effet comme des féministes radicales d'avant-garde parce qu'elles avaient rejeté les hommes ainsi que les rôles sexuels avant même l'existence du mouvement des femmes. Mais si le féminisme radical est un combat politique pour mettre fin au sexisme, c'est-à-dire pour l'abolition totale des rôles sexuels et sociaux, le lesbianisme, en tant qu'option personnelle, n'est pas en soi féministe. Il ne le devient, selon Koedt, que s'il s'insère dans le combat d'ensemble contre la suprématie masculine. Cette

29. Pour une description plus détaillée et une histoire des groupes féministes français contemporains, cf. Albistur et Armogathe (1978: 654-673) ainsi que García Guadilla (1981).

intégration n'est pas possible dans le cadre du féminisme réformiste : n'entrevoiant qu'un partenariat égal avec les hommes, celui-ci ne s'intéresse pas aux nouvelles possibilités de relations amoureuses et sexuelles entre les femmes. Seul le féminisme radical peut incorporer le lesbianisme, mais à condition qu'il ne promeuve pas une homosexualité exclusive, car alors il faudrait admettre que le sexe du partenaire importe, et donc que l'ennemi n'est pas le rôle masculin de suprématie, mais l'homme en tant qu'être biologique. Dans cette perspective, le féminisme radical, qui se distingue globalement du féminisme réformiste, comporte donc deux sous-ensembles, dont l'un se compose des lesbiennes qui, comme les radicales non lesbiennes ou bisexuelles, œuvrent à l'abolition du sexisme.

Tout comme l'asymétrie des conceptions binaires engendrait au moins trois tendances distinctes, celle des présentations ternaires suggère un bilan provisoire de six tendances : libérale, marxiste, socialiste, radicale non lesbienne, radicale lesbienne, et culturelle. Le texte de Rowbotham permet de préciser la distinction entre féminisme marxiste et féminisme socialiste : celui-ci refuse de considérer la libération des femmes comme un sous-produit de la résolution de la lutte entre les classes économiques, il situe l'avènement d'une société démocratique communiste au terme du combat contre la triple oppression liée au sexe, à la race et à la classe. L'article d'Halimi critique lui aussi la perspective marxiste orthodoxe au nom du féminisme socialiste, mais en donnant la priorité à l'oppression sexuelle et en réclamant la réforme de la société au nom d'un égalitarisme androgyne. Cet aspect réformiste du féminisme socialiste français est également souligné par Simone de Beauvoir, qui présente en outre le féminisme culturel comme une tendance récusant la lutte politique au nom d'une révolution symbolique vouée au culte de la néo-féminité. Quant à Anne Koedt, elle précise que le lesbianisme ne devient partie intégrante du féminisme radical que lorsqu'il est un combat contre le sexisme plutôt qu'une simple solution personnelle.

Nous allons maintenant nous en tenir aux seuls documents qui présentent de nouvelles tendances³⁰.

30. À l'exception, par exemple, des textes qui décrivent les divers groupes du féminisme français dans le cadre de l'opposition réforme *vs* révolution (Albistur et Armogathe 1978 ; Marks et De Courtivron) ; ou de ceux qui tentent de montrer la supériorité d'une tendance, tel le féminisme socialiste, sur les autres, par exemple le féminisme marxiste et le féminisme radical (Phelps 1981), ou le féminisme radical, considéré comme une forme d'idéalisme utopique, et le féminisme libéral réformiste (Socialist Workers Party 1975).

Aux féminismes radical, libéral et marxiste, Jean Elshtain (1981 : 201-297) ajoute le féminisme psychanalytique. Les trois premiers sont décrits de façon négative. Le féminisme radical, en particulier, est présenté comme une simple inversion de la misogynie, une régression au biologisme considérant les hommes comme essentiellement mauvais et les femmes comme d'éternelles victimes³¹. Le féminisme marxiste n'est pas distingué du féminisme socialiste. Quant au féminisme psychanalytique, il permet de comprendre l'individu dans la société, d'apprécier plus richement les liens entre les individus et leurs mondes sociaux dans les situations historiques particulières ou universelles³².

Pour Mary Anne Warren (1980), la distinction majeure est celle qui oppose le féminisme libéral au féminisme radical. Mais elle mentionne aussi le séparatisme lesbien, sous-tendance radicale considérant l'hétérosexualité comme une institution patriarcale à abolir ; le féminisme socialiste, qui admet que patriarcat et capitalisme se renforcent, mais non qu'une analyse centrée sur les facteurs économiques suffit à expliquer la domination des hommes et à permettre de s'en libérer ; ainsi que le féminisme spirituel, qui se concentre sur le développement d'une conscience religieuse explicitement féministe de manière révolutionnaire (retrouver le culte de la grande déesse) ou non révolutionnaire (améliorer le sort et le rôle religieux des femmes).

Ginette Castro (1984) oppose le féminisme égalitaire ou libéral au radicalisme. Celui-ci regroupe le féminisme radical, le lesbianisme et le féminisme socialiste. Le premier se compose d'un ensemble de petits groupes non structurés et excluant les hommes, considérés comme ennemis non en tant qu'êtres biologiques mais en tant que membres d'une classe oppressive contrôlant un système sexiste ; la variante pro-femmes de cette sous-tendance n'admet pas que les hommes soient victimes de leur conditionnement et susceptibles de s'améliorer : elle considère que les femmes sont parfaites, ce qui est une sorte de chauvinisme de la féminité. Castro ajoute que le féminisme radical s'est toujours

31. Elshtain fait valoir l'existence historique de femmes non opprimées. Il n'est pas d'emblée évident que ce fait contredise de façon irréfutable les positions radicales : parce qu'il y a diverses formes d'oppression et parce qu'on peut distinguer, comme Linda Phelps (1981), le simple pouvoir, c'est-à-dire la capacité d'obtenir d'une autre personne un comportement qu'elle n'a pas nécessairement choisi, de l'autorité, qui est un pouvoir légitime, accepté par celles et ceux qui y sont soumis.

32. Elshtain mentionne dans une note le « féminisme anarchique » d'Emma Goldman sans le situer par rapport aux quatre tendances qu'elle a retenues.

considéré comme socialiste et qu'il promeut une société anarchiste. Elle considère que le lesbianisme, en tant que choix politique conscient, repose sur un paradoxe : il refuse au patriarcat de définir les lesbiennes par leur option sexuelle mais, en tant que féminisme, il se définit lui-même par ce choix en considérant que l'hétérosexualité opprime les femmes et que l'hétérosexisme est une forme de sexisme qui présuppose que toute femme est liée, ou désireuse de l'être, à un homme, de sorte que le lesbianisme serait, pour les femmes, la seule garantie de liberté. Quant au radicalisme féministe, c'est-à-dire au féminisme socialiste, il implique une double allégeance à la gauche et au féminisme dans le cas des femmes blanches, qui se conjoint à la lutte de libération ethnique dans le cas des femmes non blanches ; son engagement fondamental est envers le socialisme et il endosse l'analyse marxiste voyant dans le capitalisme la cause première de l'oppression des femmes ; à court terme, il est réformiste. Au-delà de l'opposition entre féminisme libéral et radicalisme, Castro perçoit cependant une possibilité de synthèse dans le féminisme de l'androgynie. Concept le plus révolutionnaire du néo-féminisme, l'androgynie est un idéal de personnalité illimitée reposant sur le refus de sexualiser les caractéristiques humaines, de lier les traits psychologiques au sexe biologique. Ce concept a des implications sociales parce que la totalisation de l'être annonce la réconciliation entre les sexes, toute personne participant à l'éventail complet de l'expérience. Tout comme l'esprit est asexué, il n'y aurait pas de natures masculine et féminine, l'identité sexuelle des individus résultant d'une forme de violence. Définir les êtres en humains, et non plus en fonction de leur sexe, telle est la base du consensus le plus large. L'androgynie présuppose l'égalité de l'homme et de la femme et annonce la nécessité que cesse un jour la séparation, car le séparatisme en tant que tel n'inquiète pas le système.

Notre dernier bilan faisait état de six tendances ou sous-tendances : libérale, marxiste, socialiste, radicale lesbienne et non lesbienne, culturelle. De celles-ci, Elshtain n'en retient que trois, les tendances libérale, marxiste et radicale, auxquelles elle préfère une approche psychanalytique permettant de comprendre la situation des individus dans la société. Warren en mentionne quatre (libérale, radicale, socialiste, lesbienne), auxquelles elle ajoute un féminisme spirituel, révolutionnaire ou non révolutionnaire. Quant à Castro, elle retient le féminisme libéral et rattache au radicalisme trois sous-tendances : le féminisme radical,

avec sa variante gynophile et androphobe, le lesbianisme, qui définit l'oppression en termes d'hétérosexualité, et le féminisme socialiste ou radicalisme féministe ; de plus, elle présente l'androgynie, avec son idéal de personnalité totale non polarisée par le masculin ou le féminin, comme une synthèse possible assurant l'égalité des femmes et des hommes. En plus de la variante gynophile du féminisme radical, il nous faudrait donc tenir également compte du féminisme psychanalytique, du féminisme spirituel (révolutionnaire ou non) et du féminisme de l'androgynie ?

L'un des documents les plus systématiques consacré aux tendances féministes, celui de Descarries-Bélanger et Roy (1988), identifie trois courants de pensée majeurs dans le mouvement des femmes, ainsi qu'un courant situé à sa périphérie et deux autres dans ses marges. Tout d'abord, le féminisme égalitaire considère les rôles socialement imposés dans la division sexuelle du travail comme la source de l'inégalité et de la discrimination entre les sexes ; réformiste, il préconise l'égalité de droit et de fait pour toutes les femmes dans tous les domaines ; son modèle est le masculin.

Pour le féminisme radical par contre, la source de l'oppression est le patriarcat en tant que système socio-économico-politique d'appropriation de la classe des femmes à des fins de reproduction biologique et de production économique ; refusant toute explication de l'infériorisation des femmes par des arguments biologiques ou matérialistes, le féminisme radical a pour objectif l'abolition de l'ordre patriarcal et l'instauration de nouveaux rapports sociaux faisant éclater les rôles, modèles et institutions traditionnels.

Sur cette toile de fond se détachent trois sous-tendances. Révolutionnaire, le féminisme radical matérialiste relie les mentalités, institutions et lois sexistes aux structures économiques et au patriarcat défini non comme idéologie du système capitaliste³³, mais comme système de relations sociales caractérisé par des relations hiérarchiques entre les sexes, par l'appropriation de la classe des femmes par celle des hommes (sexage) ; l'objectif majeur est l'abolition du patriarcat et des rapports de sexage. Pour le féminisme radical de la spécificité, l'ordre capitaliste et l'ordre patriarcal se conjuguent dans l'oppression des femmes, qui est liée à leur responsabilité dans l'éducation des enfants et dans la division sexuelle du travail ; l'objectif est dès lors

33. Selon Christine Delphy (1982), la définition du patriarcat comme idéologie « a pour but d'occulter la responsabilité des hommes dans l'oppression des femmes ».

d'abolir la maternité-institution, de créer de nouvelles pratiques pour le vécu des femmes, des espaces autonomes de réflexion et de pratiques féministes. Quant au féminisme radical lesbien, s'il ne nie pas que le patriarcat soit le principal objet de la lutte, il voit dans la contrainte à l'hétérosexualité le lieu premier de l'oppression des femmes, une norme niant l'existence d'autres types de comportements sexuels et asservissant les femmes à la fonction de reproduction ; d'où la nécessité d'une société sans oppression reconnaissant l'existence lesbienne, permettant l'harmonisation des rapports mères-filles et laissant aux femmes la possibilité de s'organiser entre elles.

Le troisième courant majeur est le féminisme de la femelléité. Contrairement aux deux orientations précédentes, qui cherchaient à abolir la différenciation entre les sexes en uniformisant fonctions et rôles, celle-ci valorise la différence et, à l'encontre de l'ordre patriarcal, revendique, de façon plus métaphorique que matérielle, un territoire spécifique de l'expérience et du savoir-pouvoir des femmes s'exprimant autant dans la création que dans la procréation.

En périphérie du mouvement des femmes, les auteures situent le marxisme féministe, pour qui l'oppression spécifique des femmes, non universelle, est liée aux formes capitalistes de production et disparaîtra avec elles, ce qui assurera aux femmes l'égalité avec les hommes³⁴.

Enfin, au lieu d'identifier un certain nombre de courants majeurs, quitte à signaler leurs interrelations, Maggie McFadden (1984), pour mieux cerner l'ensemble des possibilités tout en intégrant la perspective historique et les changements d'allégeance, construit deux continuums, l'un minimaliste et l'autre maximaliste, autour des rapports entre sexe et identité sexuelle, chaque continuum allant de la position la plus conservatrice à la plus radicale, c'est-à-dire de celle qui opère le moins de changements dans la société existante à celle où le changement de statut des femmes et une nouvelle conceptualisation révolutionnent la société entière. Le continuum minimaliste atténue la différence et incite à l'intégration des femmes dans les systèmes masculins. Il inclut la position qui défend les droits des femmes de façon réformiste (v.g. la *National Organization for Women* et le groupe *Choisir*) ; divers types de féminisme socialiste, telles la position doctrinaire donnant la priorité à la révolu-

34. Je ne retiens pas les descriptions du séparatisme lesbien et du néo-conservatisme féminin, qui sont expressément non féministes.

tion socialiste, les diverses solutions pour faire du travail domestique un travail productif, ainsi que les tentatives de synthèses nouvelles donnant des réponses marxistes aux questions féministes (v.g. Rowbotham, Mitchell, Delphy, Eisenstein)³⁵ ; puis la position qui réclame un partage des caractéristiques sexuelles traditionnelles (Gilman, Chodorow, Dinnerstein) ; celle qui souhaite l'abolition de l'identité sexuelle et des rôles (Rubin, de Beauvoir) ; et celle qui veut aussi abolir la reproduction biologique au profit d'une société asexuée (Firestone, Wittig). Le continuum maximaliste accentue au contraire la disparité afin de transformer, voire d'abandonner les systèmes masculins. Au-delà de la position des « sphères séparées » soulignant l'importance d'un rôle social accru des femmes à cause de leurs vertus, rôles et attitudes spécifiques, il rassemble cinq orientations : valoriser le féminin où qu'il se trouve, même dans l'homme (Cixous, Leclerc, Irigaray) ; créer une sous-culture féminine, éventuellement séparatiste ou tentant de recréer l'âge d'or matriarcal ; célébrer la maternité comme source des valeurs différentes des femmes et de leur supériorité (Rich, Kristeva) ; considérer la spécificité féminine comme une force éventuellement seule capable de sauver le monde (R. Morgan, d'Eaubonne, Griffin) ; réclamer la séparation complète des sexes, la liberté des femmes n'étant possible que dans le cadre de leurs propres institutions (Daly, Wittig). Entre ces deux continuums, McFadden voit une médiation dans la position des féministes de couleur, qui veulent concilier la révolution socialiste et les valeurs et caractéristiques positives de leur sexe, ainsi que dans certaines œuvres d'écrivaines comme Virginia Woolf et Julia Kristeva.

Notre bilan antérieur faisait état de neuf orientations ou sous-orientations du féminisme : libérale, marxiste, socialiste, radicale lesbienne ou non lesbienne, culturelle, psychanalytique, spirituelle, androgyne. La typologie de Descarries-Bélanger et Roy est à quelques nuances près incluse dans cette énumération : le féminisme marxiste l'est nommément, le féminisme égalitaire correspond au féminisme libéral, celui de la fémelléité au féminisme culturel, et le féminisme radical se retrouve dans les deux listes, mais sa variante non lesbienne correspond dans la seconde à deux options : le radicalisme matérialiste et celui de la

35. La liste des noms propres n'est pas exhaustive ; ces théoriciennes et leurs œuvres étant en principe bien connues, je m'en tiens à leurs patronymes ; au besoin, on trouvera les références pertinentes dans la bibliographie de l'article de McFadden. Qu'une même auteure illustre plus d'une position signifie que l'unité de base est l'œuvre particulière plutôt que la personne.

spécificité. La classification de McFadden, par contre, est difficilement comparable à celles que nous avons étudiées jusqu'ici, parce qu'elle s'organise autour d'un seul axe, celui de la différence entre sexe et identité sexuelle. Nous nous sommes permis de cumuler les tendances comme si cette démarche allait de soi, parce que les textes examinés, sauf les deux derniers, se contentaient de décrire diverses facettes d'une réalité complexe et fluctuante sans se préoccuper de la classification en tant que telle et de ses principes, mais l'incompatibilité entre cette démarche cumulative et l'approche de McFadden nous oblige à tirer au clair, pour terminer, les problèmes que seule une telle démarche pouvait engendrer.

3. Bilan de l'étude des tendances

Notre comparaison de diverses études consacrées aux tendances du féminisme fait ressortir trois types de problèmes interreliés : un problème de terminologie, un problème de description et un problème de typologie.

Le problème terminologique a deux volets : l'ambiguïté et le réductionnisme.

Dans la première partie de cette étude, nous avons posé que l'univers discursif initial, celui des diverses conceptions de la femme dans la société, se compose de deux sous-ensembles : les conceptions conservatrices n'admettent pas que la situation sociale de la femme est injuste, tandis que les conceptions féministes le proclament : le renouveau du féminisme, écrit Christine Delphy (1975), a coïncidé avec l'emploi du terme « oppression ». Dans ce contexte, appliquer l'adjectif « conservateur » au féminisme dit libéral ne peut engendrer, comme nous l'avons souligné au passage, que la confusion. Il en va de même de la récupération « libérale » du concept de révolution : si celui-ci désigne une transformation globale de la société, on n'éclaire pas la situation en en faisant un simple synonyme du changement social en général. Une seconde ambiguïté découle de l'étiquette « féminisme égalitaire » utilisée par Castro, et par Descarries-Bélanger et Roy, à la place de l'appellation plus courante de « féminisme libéral » : elle semble suggérer que celui-ci a le monopole de la quête de l'égalité, alors que cette dernière est aussi revendiquée, selon les auteures du second document, non seulement par le féminisme marxiste, mais

aussi par les séparatistes lesbiennes³⁶ et même par les néo-conservatrices féminines. Une autre ambiguïté majeure, soulignée au passage par Ballorain, est celle du radicalisme qui, dans l'ouvrage de Castro, englobe le féminisme radical, le lesbianisme (que d'autres considèrent comme une sous-orientation du féminisme radical), et le radicalisme féministe (présenté ailleurs en termes de féminisme marxiste ou socialiste).

La seconde dimension du problème terminologique relève du réductionnisme. Celui-ci est parfois indissociable de l'emploi d'un vocabulaire ambigu. Ainsi, qualifier le féminisme libéral de conservateur, c'est aussi le disqualifier : si l'on manipule une opposition simple entre conservatisme et radicalisme, et si l'on assimile le féminisme au radicalisme, les réformes préconisées par le féminisme libéral s'évanouissent, celui-ci n'est même plus un féminisme. Mais le féminisme radical peut à son tour subir le même traitement : si la révolution est considérée comme le monopole de la lutte des classes au sens traditionnel, il devient une simple manœuvre de diversion au profit de la bourgeoisie.

Le réductionnisme sévit également au niveau descriptif. Par exemple, présenter le féminisme socialiste comme une simple tentative de réformer les groupes de gauche dominés par les hommes, c'est ne raconter qu'une partie ou qu'un moment de l'histoire. De même, attribuer au féminisme libéral le slogan : « Fais un homme de toi, ma fille ! » — c'est verser sinon dans la caricature, du moins dans une vision non dialectique suggérant que la transformation du rôle des femmes dans la société n'affectera aucunement le comportement des hommes³⁷. Mais le problème de description le plus flagrant est celui de la fluctuation des tendances, en particulier le féminisme socialiste dans ses rapports avec les féminismes marxiste et radical.

Dans la première partie, nous avons pu constater comment Alison Jaggar distinguait le féminisme marxiste traditionnel du féminisme socialiste. La seconde partie nous propose trois autres options. Certaines, comme Eshtain ainsi que Descarries-Bélanger et Roy, présentent le féminisme marxiste sans mentionner la tendance socialiste. À l'inverse, Warren et Castro décrivent le féminisme socialiste sans référence au féminisme marxiste, et la seconde prétend qu'il endosse l'analyse marxiste de la situation des femmes,

36. Il s'agit alors, bien entendu, de l'égalité entre les femmes.

37. Castro (1984:62) souligne au contraire que la réalisation de l'égalité sexuelle intégrale prônée par le féminisme libéral entraînerait la réorganisation la plus radicale que la société (américaine) ait connue.

ce qui est habituellement contesté par les féministes socialistes. Quant à McFadden, elle décrit trois variantes du féminisme socialiste : une approche doctrinaire, qui semble correspondre au féminisme marxiste orthodoxe ; des tentatives pour conférer au travail domestique un statut de travail productif, ce qui ressemble davantage à un problème spécifique qu'à une véritable sous-orientation autonome ; et des synthèses qui donnent des réponses marxistes aux problèmes féministes. Sheila Rowbotham, une féministe socialiste, est classée dans ce dernier groupe, mais le problème est qu'elle refuse expressément de donner des réponses marxistes aux problèmes féministes et qu'elle prétend, comme les autres socialistes, que le féminisme doit repenser les problèmes sociaux à la lumière non seulement du matérialisme, mais aussi de l'oppression des femmes. La situation se complique encore du fait que certaines théoriciennes (Castro, McFadden) soutiennent que le féminisme radical n'a jamais renoncé à la révolution socialiste, et du fait que le féminisme radical matérialiste, tel que le décrivent Descarries-Bélanger et Roy, a des positions identiques à celles du féminisme socialiste.

Ce qui nous ramène à un problème de terminologie et, plus fondamentalement, au problème des principes de la classification des tendances du féminisme.

La plupart des tentatives que nous avons examinées juxtaposent un certain nombre de tendances sans mentionner de critères de sélection ou d'organisation, ce qui suscite plusieurs difficultés. Elshtain, par exemple, juxtapose les féminismes libéral, radical, marxiste et psychanalytique. Or si les trois premiers peuvent être considérés comme des orientations politiques, il n'en va pas de même du dernier, qui relève d'une autre série. Comme la biologie, la psychologie ou l'histoire, la psychanalyse est une discipline qui peut être utilisée par l'une ou l'autre des trois orientations politiques retenues par Elshtain, ainsi qu'en témoigne son rôle dans *La dialectique du sexe* de la radicale Shulamith Firestone³⁸. Pour Anne Warren, la distinction majeure est

38. Le même problème est posé par l'ouvrage de Josephine Donovan (1985), qui étudie respectivement le féminisme libéral des Lumières, le féminisme culturel, féminisme et marxisme, féminisme et freudisme, féminisme et existentialisme, le féminisme radical et la nouvelle vision morale féministe. D'un point de vue typologique, ces différents aspects ne s'opposent pas entre eux. Par exemple, pourquoi traiter séparément du féminisme radical et des rapports entre féminisme et existentialisme si, comme le prétend Rolande Ballorain (1972:373), les revendications du *Women's Liberation Movement* sont fondamentalement existentialistes et constituent un nouvel humanisme?

celle qui oppose le féminisme libéral au féminisme radical : mais comment se situent, par rapport à ces deux tendances, les féminismes socialiste, lesbien et spirituel ? S'agit-il de sous-tendances, ou de tendances différentes mais secondaires ? D'autre part, si le féminisme spirituel se concentre sur le développement de la conscience religieuse, on peut se demander s'il constitue une véritable tendance ou s'il n'est pas plutôt une composante virtuelle d'une ou de plusieurs tendances ; du moins est-ce ce que semble suggérer Charlotte Bunch (1981A) lorsqu'elle dénonce la dichotomie entre féminisme politico-économique et féminismes culturel ou spirituel au nom de leur nécessaire complémentarité.

Les deux seuls principes posés expressément par notre documentation sont le rapport à l'oppression et à la libération d'une part, et la différence, maximisée ou minimisée, entre sexe et identité sexuelle d'autre part.

Ce dernier critère est pourtant problématique. Prétendre que le continuum minimaliste atténue la différence et incite à l'intégration des femmes dans les systèmes masculins, alors que le continuum maximaliste accentue la disparité afin de transformer ou même d'abandonner ces systèmes, cela implique par exemple que la société sans classes économiques ni domination patriarcale prônée par les féministes socialistes, ou la société sans reproduction biologique préconisée par Shulamith Firestone, seraient des systèmes masculins, ce qui n'est pas du tout évident. En fait, tant le sexe que l'identité sexuelle peuvent être maintenus, modifiés ou abolis, ce qui permet six options simples. Dans le cas du maintien de la différence, on peut ajouter une distinction entre dévalorisation et valorisation du féminin, ce qui porte à huit le nombre des cas pertinents. Or si l'on examine dans cette perspective le continuum minimaliste proposé par McFadden, on se rend compte que les options qu'elle intitule « révolution socialiste » et « droits des femmes » sont situées du côté du pôle conservateur, ce qui implique qu'elles se situent en deçà des théories réclamant un simple partage de l'identité sexuelle, donc éventuellement du côté du maintien de la différence traditionnelle entre les sexes, ce qu'elle nie pourtant expressément. De même, toutes les options répertoriées dans le continuum maximaliste semblent des variations sur le thème du maintien de la différence avec valorisation du féminin. L'objectif de tenir compte du plus grand nombre possible de tendances est sans doute louable, mais il nous semble qu'articuler celles-ci par rapport à la seule notion de différence occulte en partie les enjeux politiques fondamentaux.

Nous en revenons ainsi au seul autre principe invoqué dans notre documentation, celui du rapport entre oppression et libération. Descarries-Bélanger et Roy l'utilisent pour analyser les tendances existantes, mais il est également possible d'en faire un instrument heuristique permettant d'articuler le champ des options possibles.

Comme nous l'avons suggéré dans la première partie, l'opposition de base distingue le féminisme réformateur du féminisme révolutionnaire. Le premier est habituellement assimilé au féminisme libéral, mais cette assimilation est erronée. Même si Gisèle Halimi, par exemple, se réclame du féminisme socialiste, son objectif d'œuvrer à l'intérieur des structures existantes la situe clairement du côté de la réforme. Cette remarque ne préjuge évidemment pas du caractère socialiste de cette démarche, mais suggère plutôt qu'à l'intérieur du féminisme réformateur on pourrait distinguer une approche libérale d'une approche socialiste. D'autre part, comme l'a montré Charlotte Bunch (1981B), l'opposition entre réforme et révolution se situe au niveau de l'objectif final, ce qui signifie que les tendances révolutionnaires, comme en a témoigné notre documentation à propos du féminisme socialiste et du féminisme radical, peuvent à l'occasion utiliser des moyens réformistes.

À l'intérieur du féminisme révolutionnaire, la distinction entre les tendances s'effectue en termes d'analyse de l'oppression et de conceptions de la libération. Rien, dans les documents examinés, ne nous incite à modifier les sept types d'analyse de l'oppression proposés dans la première partie : l'oppression affecte les femmes en tant que sexe, en tant que membres d'une classe économique, en tant qu'appartenant à une race spécifique ou simultanément par rapport à deux de ces facteurs sinon aux trois. Féminisme autonome de l'oppression des femmes en tant que femmes par le patriarcat, féminisme hétéronome subordonnant la libération des femmes à celle des prolétaires ou des minorités raciales opprimées, féminisme polynome prônant la conjonction des luttes contre l'oppression.

Dans la première partie, nous avons identifié quatre visions de la libération engendrées par une double distinction entre séparatisme matriarcal et androgynie d'une part, anarchisme et non-anarchisme d'autre part. La seconde nous a suggéré quatre options : une société androgyne, une société où les hommes sont mis en tutelle, une société où les hommes ont été éliminés, et une sous-culture tentant de fonctionner comme si les hommes n'existaient pas. Ces

quatre options peuvent être systématisées de la façon suivante. Dans la société féministe, les hommes sont présents ou absents. Présents soit comme partenaires à part entière dans une société androgyne égalitaire, soit comme une espèce dangereuse placée sous tutelle. Absents soit réellement, parce qu'ils auraient été éliminés, soit symboliquement, comme s'ils n'existaient pas³⁹. Société androgyne, société gynocratique, société gynocentrique effective, société gynocentrique symbolique. La société gynocratique est par définition non anarchiste, puisqu'elle repose sur la domination des femmes. Les trois autres types de société sont soit anarchiste, soit non anarchiste⁴⁰. Ce qui nous donne, au total, sept conceptions de la société nouvelle.

Chacune de ces conceptions étant combinable aux sept modalités de l'analyse de l'oppression, ce sont 49 tendances du féminisme révolutionnaire qui côtoient le féminisme réformateur. Toutefois, si l'on admet que les féminismes hétéronomes et polynomes sont incompatibles avec les modèles gynocratiques et gynocentriques parce que leur analyse de l'oppression requiert une alliance avec les hommes contre les formes non sexuelles de l'oppression, le nombre des tendances révolutionnaires passe à 19 :

39 Les deux dernières modalités relèvent du séparatisme. Le séparatisme dans la société féministe est à distinguer du séparatisme dans la lutte féministe. À ce dernier niveau, qui est celui de la stratégie, on rencontre trois options principales : les hommes peuvent participer à la lutte féministe s'ils en laissent la direction aux femmes ; ils sont exclus du mouvement féministe mais alliés potentiels dans une coalition de tous les opprimés ; ils sont exclus de toutes les phases du combat. Les descriptions qui décrètent que le féminisme radical est séparatiste négligent le fait que pour certaines radicales les hommes feront eux aussi partie de la société nouvelle.

40. *Les dépossédés*, d'Ursula Le Guin, nous offre l'image d'une société androgyne originellement anarchiste et presque redevenue autoritaire. *Les bergères de l'Apocalypse* (Françoise d'Eaubonne) illustre une société gynocentrique réelle non anarchiste malgré ses intentions originelles, mais qui pourra peut-être se régénérer.

	Féminisme réformateur (transformation partielle de la société dans le sens de l'égalité et de l'androgynie)	Féminisme révolutionnaire								
		fondement de l'oppression			vision de la libération: société					
		sexe	race	classe	androgynie anarchiste	androgynie non anarchiste	gynocratique	gynocentrique réelle anarchiste	gynocentrique réelle non anarchiste	gynocentrique symbolique anarchiste
1	+									
2		+			+					
3		+				+				
4		+					+			
5		+						+		
6		+							+	
7		+								+
8		+								+
9			+		+					
10			+			+				
11				+	+					
12				+		+				
13			+	+	+					
14			+	+		+				
15		+	+		+					
16		+	+			+				
17		+		+	+					
18		+		+		+				
19		+	+	+	+					
20		+	+	+		+				

Ces 20 tendances théoriques découlent de l'articulation systématique des éléments fondamentaux fournis par la description des groupes et mouvements concrets. Si elles sont plus nombreuses que les orientations concrètes habituellement recensées alors même qu'elles s'en tiennent aux enjeux les plus généraux, c'est parce que la combinaison des éléments engendre l'ensemble des tendances possibles à ce niveau d'interprétation. Les groupes et mouvements correspondent souvent à plusieurs de ces tendances, synchroniquement ou diachroniquement, tout en conservant éventuellement le même nom, ce qui risque de leur conférer une fausse image de permanence ou, au contraire, de confusion. À l'inverse, des appellations différentes peuvent correspondre à des tendances partiellement ou complètement identiques. C'est pourquoi un catalogue des tendances possédant sa propre nomenclature peut nous aider à comprendre les mutations théoriques des entités réelles et les transformations de certains groupes. Par exemple, Gisèle Halimi et Alison Jaggar se réclament toutes deux du féminisme socialiste, mais l'orientation de la première correspond en fait à la tendance 1, tandis que celle de la seconde correspond aux tendances 19 et 20⁴¹. De même, le tableau permet de nuancer l'affirmation que le féminisme radical n'a jamais renoncé à la révolution socialiste. Ce dernier englobe les tendances 2 à 8, alors que le féminisme socialiste s'inscrit dans les tendances 17 à 20, et le féminisme marxiste traditionnel, dans les tendances 11 et 12. Si ces trois orientations avaient une même conception de la libération, elles ne pourraient différer que par leur analyse de l'oppression. Le tableau, cependant, nous montre qu'il n'en est ainsi que pour les variantes 2 et 3 du féminisme radical, et qu'en conséquence les variantes 4 à 8 sont incompatibles et avec le féminisme marxiste traditionnel et avec le féminisme socialiste.⁴²

Un tel rôle de classification, jumelé à sa portée heuristique, permet d'espérer qu'un tel instrument n'est pas inutile.

*Faculté de philosophie,
Université Laval.*

41. La raison de ce dédoublement a été invoquée à la fin de la première partie.

42. Le rapprochement entre certaines tendances théoriques et les courants traditionnels n'implique pas que ceux-ci soient les seules manifestations possibles de ces tendances. D'autre part, les tendances (9-10, 13-14, 15-16) qui n'ont pas été mentionnées dans cette discussion correspondent aux diverses options accessibles à un féminisme « nationaliste », en plus des tendances 19 et 20, qu'il pourrait réaliser autrement que ne le font les socialistes.

BIBLIOGRAPHIE

- ATKINSON, Ti-Grace, (1975) : *Odyssée d'une Amazone*, Paris : Éditions des femmes.
- BALLORAIN, Rolande, (1972) *Le nouveau féminisme américain*, Paris : Denoël/Gonthier, Coll. Femme.
- BEAUVOIR, Simone de, (1968) : *Le deuxième sexe* (2 vol.), Paris : Gallimard, Coll. Idées nos 152 et 153.
- BEAUVOIR, Simone de, (1984) : « France : Feminism-Alive, Well, and in Constant Danger », in MORGAN (1984), pp. 229-235.
- BOUCHARD, Guy, (1989) : « Cinquante-six conceptions de l'androgynie », *Dialogue* 28, 4, pp. 609-636.
- BUNCH, Charlotte, (1981A) : « Beyond Either/Or : Feminist Options », in QUEST (1981), pp. 44-56.
- BUNCH, Charlotte, (1981B) : « The Reform Tool Kit », in QUEST 1981, p. 189-201.
- CASTRO, Ginette, (1984) : *Radioscopie du féminisme américain*, Paris : Presses de la fondation nationale des sciences politiques.
- CHOISIR, (1984) : *Fini le féminisme ?* Paris : Gallimard, Coll. Idées, no 494.
- DALY, Mary, (1985) : *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston : Beacon Press.
- DELPHY, Christine, (1975) : « Pour un féminisme matérialiste », *L'Arc*, 61, p. 61-67.
- DELPHY, Christine, (1982) : « Un féminisme matérialiste est possible », *Nouvelles Questions féministes*, 4, pp. 51-86.
- DESCARRIES-BELANGER, Francine, ROY, Shirley, (1988) : *Le mouvement des femmes et ses courants de pensée : essai de typologie*, Ottawa : Les documents de l'ICREF no 19.
- DONOVAN, Josephine, (1985) : *Feminist Theory. The Intellectual Traditions of American Feminism*, New York : Frederick Ungar.
- ENGLISH, Jane, (1981) : « Introduction » à « Feminism », in VETTERLING-BRAGGIN *et al.* 1981, p. 1-3.

- FIRESTONE, Shulamith, (1972) : *La dialectique du sexe*, Paris : Stock.
- FRIEDAN, Betty, (1978) : «Our Revolution is Unique», in MAHOWALD, (1978), p. 12-19.
- GARCIA GUADILLA, Naty, (1981) : *Libération des femmes: le M.L.F.*, Paris : PUF, Le sociologue.
- GOLDMAN, Emma, (1972) : *Red Emma Speaks*, New York : Random House.
- GOULD, Carol, WARTOFKY, Marx, (éds) (1976) : *Women and Philosophy. Toward a Theory of Liberation*, New York : G.P. Putnam's Sons.
- HALIMI, Gisèle, (1984) : «Perdre plus que nos chaînes», in CHOISIR, (1984), p. 27-45.
- HURTIG, M.C., PICHEVIN, M.F. (éds), (1986) : *La différence des sexes. Questions de psychologie*, Paris : Éditions Tierce.
- JAGGAR, Alison, STRUHL, Paula R., (1978) : *Feminist Frameworks*, New York : McGraw-Hill.
- JAGGAR, Alison, (1981) : «Political Philosophies of Women's Liberation», in VETTERLING-BRAGGIN, ELLISTON, ENGLISH, p. 5-21.
- JAGGAR, Alison, (1983) : *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa (N.J.) : Rowman & Allanheld.
- JENNESS, Linda, (éds), (1975) : *Feminism and Socialism*, New York : Pathfinder Press.
- KOEDT, Anne, (1971) : «Lesbianism and Feminism», in KOEDT et FIRESTONE (1971), pp. 84-89.
- KOEDT, Anne, FIRESTONE, Shulamith, (éds), (1971) : *Notes From the Third Year*, New York : Notes From the Second Year Inc.
- KROPOTKIN, Peter, (1970) : *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, Ed. by Roger N. Baldwin, New York : Dover Publications.
- LE CALVEZ, Françoise, (1979) : *Féminisme et socialisme aux États-Unis*, Paris : Union générale d'éditions, Coll. 10/18.
- LE GUIN, Ursula, (1982) : *The Wind's Twelve Quarters 2*, New York : Granada Publishing.
- MAHOWALD, Mary B., (éds), (1978) : *Philosophy of Woman: Classical to Current Concepts*, Indianapolis : Hackett Publishing Co.

- MARKS, Elaine, DE COURTIVRON, Isabelle, (éds), (1980) : *New French Feminisms. An Anthology*, Amherst : The University of Massachusetts Press.
- MCFADDEN, Maggie, (1984) : «Anatomy of Difference: Toward a Classification of Feminist Theory», *Women's Studies Int. Forum*, 7, 6, p. 495-504.
- MICHEL, Andrée, (1980) : *Le féminisme*, Paris : P.U.F., Que sais-je ? no 1782.
- MILLETT, Kate, (1983) : *La politique du mâle*, Paris, Coll. Points, no A56.
- MORGAN, Robin, (éds), (1984) : *Sisterhood Is Global. The International Women's Movement Anthology*, Garden City (N.Y.) : Doubleday, Anchor Press.
- OKIN, Susan Moller, (1979) : *Women in Western Political Thought*, Princeton (N.J.) : Princeton University Press.
- PHELPS, Linda, (1981) : «Patriarchy and Capitalism», in QUEST (1981), pp. 161-173.
- QUEST, (1981) : *Building Feminist Theory, Essays from Quest*, New York & London : Longman.
- REED, Evelyn, (1975) : «La biologie détermine-t-elle le destin de la femme?», *L'Arc* no 65, pp. 75-84.
- REED, Evelyn, (1979) : «Les femmes : caste, classe ou sexe opprimé», in LE CALVEZ (1979), pp. 43-57.
- ROWBOTHAM, Sheila, (1973) : *Féminisme et révolution*, Paris : Petite bibliothèque Payot.
- SCHWARZER, Alice, (1984) : *Simone de Beauvoir aujourd'hui*, Paris : Mercure de France.
- SOCIALIST WORKERS PARTY, (1975) : «Towards a Mass Feminist Movement», in JENNESS (1975), pp. 129-160.
- VALESKA, Lucia, (1981) : «The Future of Female Separatism», in QUEST, (1981), p. 20-31.
- VETTERLING-BRAGGIN, Mary, ELLISTON, Frederick, ENGLISH, Jane, (éds), (1981) : *Feminism and Philosophy*, Totowa (N.J.) : Littlefield, Adams & Co.
- WARREN, Mary Anne, (1980) : *The Nature of Woman. An Encyclopedia and Guide to the Literature*, Inverness (Calif.) : Edgepress.
- ZEPHIR, Jacques, (1982) : *Le néoféminisme de Simone de Beauvoir*, Paris : Denoël/Gonthier, Coll. Femme.

Claude Lévesque, *Dissonance. Nietzsche à la limite du langage*,
Hurtubise HMH, 1988, 183 pages.

Marc Turgeon

Volume 18, numéro 1, printemps 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027144ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027144ar>

[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

Turgeon, M. (1991). Claude Lévesque, *Dissonance. Nietzsche à la limite du langage*, Hurtubise HMH, 1988, 183 pages. *Philosophiques*, 18 (1), 169–194.
<https://doi.org/10.7202/027144ar>

ÉTUDE CRITIQUE

CLAUDE LÉVESQUE, *Dissonance. Nietzsche à la limite du langage*, Hurtubise HMH, 1988, 183 pages.

par Marc Turgeon

Le livre de Claude Lévesque nous offre une lecture de Nietzsche dont le propos est de coordonner les thèmes nietzschéens du langage, de la tragédie et de la musique dans le but d'en dégager la philosophie : entendons par ce mot de philosophie une perspective, une position et une traduction de certains thèmes d'un vocabulaire dans un autre. Présentée ainsi la chose peut sembler un peu crue, voire réductrice. C'est pourtant du nœud de toute entreprise philosophique qu'il s'agit : quand une telle traduction est achevée, quand une série de métaphores et de définitions en avale une autre, reste-t-il quelque chose ? La philosophie peut-elle légitimement aspirer à la vérité, en montrant du doigt les restes des autres, pour enfin les expliquer, ou n'est-elle qu'une suite plus ou moins continue de reprises et de thématisations successives se déployant dans un espace narratif, faisant signe vers le réel mais ne se l'appropriant que métaphoriquement ? Il semble que ce soit là la leçon que l'A. nous invite à retenir de l'œuvre de Nietzsche et il faudra se demander si, quand la philosophie est mise à nue et se révèle n'être qu'une hypostase par laquelle on tente de faire le pont entre des états mentaux et le réel afin de donner à ceux-ci un point d'appui, il reste autre chose que le bruit du miroir qui se brise.

Un premier volet de la lecture de l'A. doit être considéré comme un tel effort de traduction. C'est celui qui porte sur la critique nietzschéenne de la rationalité et du langage. Selon l'A., l'essentiel échappe au langage et au concept, l'immédiat ne se laisse approcher qu'indirectement. Le mot exclut « tout rapport immédiat et tout contact empirique », il « ne fait jamais que suggérer, pointant aveuglément vers un au-delà du langage » (17). Le langage n'est pas une surface paisible et lumineuse d'expression : il se déploie au contraire dans la possibilité de l'excès, car l'homme « est fondamentalement un être soumis à la tension » (19), tension dont la tonalité est essentiellement tragique, porteuse d'une « force incantatoire dont les effets mimétiques et ensorcellements sont immédiats » (20). C'est à cette composante non rationnelle du langage que la « science » résiste en délimitant tout, en « cherchant à dépouiller le monde de son caractère terrifiant » (20). Nietzsche oppose à cela une vision du langage dans laquelle celui-ci est avant tout « langage du désir et des sentiments » (24). C'est ce qu'enseigne la tragédie grecque dans sa forme dionysiaque en conservant au langage sa tonalité lyrique et en reconnaissant en lui « la suprême merveille musicale de la nature » (24). Les mots, formés dans « la béance terrifiante de la bouche qui crie...

cessent d'être des signes..., ils ne sont plus définis par ce qu'ils veulent dire, mais par le travail qu'ils accomplissent...» (26-27). Cet effroi, dimension première du langage, trouve selon l'A. sa confirmation dans les recherches de la psychanalyse sur la parole et l'inconscient : il faut « parler pour parler, à la limite de l'impossibilité de parler, en laissant surgir ce que le langage habituel refoule et frappe d'interdit... (afin) de jouir de la parole et dans la parole, celle-ci ayant alors l'intensité et la souveraineté de la passion » (40).

Voici posées les balises du parcours que l'A. nous propose de *La naissance de la tragédie* : langage, cri, musicalité, vérité. La figure de Dionysos est fondamentale dans cette constellation car Nietzsche recourt systématiquement à celle-ci, en tant que principe instable et impur, indécidable, afin de valider son refus de l'idée d'une origine pure et transparente du sens, en *consonnance* avec l'être et la nature. En lieu et place d'une telle origine, Nietzsche rencontre le monde dionysiaque « de la terreur et de la démesure, le monde de la contradiction et de la dissonance..., un déchirement et un cri intolérable que le discours de la raison tente par tous les moyens d'étouffer » (47). Dans cet espace qui s'ouvre à la réflexion du généalogiste, là où la question de l'origine est suspendue, nous sommes contraints de nous arrêter à la musique qui devient, à la place de la recherche du sens, la voie royale de la pensée. C'est en elle, en effet, que se fait entendre « cette dissonance qui constitue l'essence intime des choses » (51). Pour l'A., il « en est du langage comme de la musique : sous le coup de l'émotion et de la passion, le langage se nie comme discursivité et se donne comme parole intensive et accentuée, allant, dans le risque absolu de ce qui est hors sens, jusqu'à la limite proprement inouïe du cri » (53). C'est la possibilité musicale du cri qui ouvre le langage : « toujours divisé, toujours pluriel, toujours discordant et contradictoire » (57), le cri est dissonance, « l'intervalle qui introduit le silence dans la pensée et, plus radicalement, ... qui la rend possible » (54).

La méditation sur la musique et la dissonance devient donc le prétexte à une mise en cause de la culture, c'est-à-dire une mise en cause de la forme de la pensée qui préside à la définition de la philosophie, travail qui se fait, dans l'œuvre de Nietzsche, par le biais de l'élaboration de la complémentarité entre Apollon et Dionysos. Le premier incarne une parole ordonnée à une finalité, une parole rationnelle comme celle que l'on trouve dans l'œuvre d'Euripide ; le second inspire davantage l'œuvre d'Eschyle, plus près du culte dionysiaque, conviant une parole « trébuchante, inadéquate, ... aveugle par rapport à elle-même » (101). L'un incarne une vision optimiste, l'autre une vision tragique ; le premier tend au platonisme et fonde une rationalité triomphante, le second « exprime ce qu'il y a de douloureux et d'horrible dans l'existence » (102). Quelque chose échappe à la dialectique optimiste du platonisme, un supplément qui est précisément l'objet du « langage de la Dionysie, une manière de dire, sans le réduire, ce reste inabordable, indéchiffrable... » (107). Le reste dont il s'agit nous est donné dans le parlé-chanté et le cri du lyrisme tragique. Puisque le langage est la plus haute forme musicale de la nature, le cri est donc la plus haute manifestation du langage : « L'ivresse du sentiment réussit à élever le langage jusqu'à la pure sonorité, jusqu'au cri, jusqu'à la dissonance » (115). Le

dithyrambe n'est pas ordonné à un message mais à l'affectivité. Dès que celle-ci survient, « la musicalité du langage passe au premier plan alors que le message recule et s'assombrit en se disloquant » (121). Affectivité et harmonie vont de pair et fondent la notion de dissonance. Celle-ci définit non seulement ce qui est le plus musical dans la musique mais aussi ce qui est le plus langagier dans le langage. L'harmonie est à la musique ce que le cri est au langage : « le cri est la dimension musicale du langage, à la limite du langage, et l'harmonie est la dimension purement musicale de la musique, à la limite de la musique et du bruit » (130). À l'opposé de la consonnance qui, comme la sérénité apollinienne, est un effet de surface, l'harmonie est liée à la dissonance, elle est « l'espacement nécessaire pour que joue pleinement la fascination pour tout ce qui est extrême et impossible » (133). Cet impossible nous condamnerait au nihilisme si la fascination pour l'absurde n'était rien d'autre que cela : fascination pour la perte, l'obscur, le refus de la clarté apollinienne. Mais cette dimension que Nietzsche voit en Apollon n'est pas première : c'est le cri du satyre qui l'est, en même temps qu'il se trouve voilé de la lumière d'Apollon. Il ne faut pas nier ce dernier au profit de Dionysos, mais retrouver celle-ci pour mieux comprendre celui-là ; ne plus chercher l'origine dans les termes d'une contradiction, mais l'essence ou langage dans la tension de ces deux forces. Entre l'optimisme béat et le pessimisme le plus absolu naît la pensée tragique, « une pensée audacieuse qui se tient à la limite de la pensée, en équilibre instable entre la beauté et la vérité, et qui cache, sous le voile antique du mythe, une vérité d'abîme » (174).

À quoi nous engage cette pensée tragique, qu'est-ce qui vient après Nietzsche, quelle sorte de philosophie est encore possible ? L'A. répond à ces questions de deux manières : en nous disant qu'il faut libérer le cri de l'emprise de la raison et en ajoutant qu'il faut tenir compte dans la discussion de la symbolisation, de la dimension rhétorique de la communication. Le monde de la tragédie, écrit-il, est le « monde intermédiaire du vraisemblable — ce monde qui est aussi celui de la rhétorique » (178). Dans l'espace abyssal du cri « le langage retrouve son épaisseur sonore, sa matérialité différentielle, sa puissance de transposition et de séduction, bref sa dimension lyrique et rhétorique » (28). Les pensées sont des actions, elles sont les signes d'un jeu et d'un combat des émotions. Le langage est métaphorique et les concepts portent en eux l'oubli de leur nature symbolique : « on commence par tracer un cercle magique autour de certains éléments du langage... et l'on rejette à l'extérieur de cette enceinte sacrée les éléments non manipulables... Tout ce qui apparaît comme informe, confus, inarticulé, inanalysable, est rejeté, comme le cri, l'accent, la plainte, l'intonation, le ton. Bref, ce qui est de l'ordre de l'expérience, de la vie, de l'affectivité, de la gestualité, de l'écriture et du style est refoulé dans la marge... » (35-36). Dans la perspective ouverte par Nietzsche, toutefois, la connaissance est indissociable de la métaphore qui la construit, il n'y a pour lui aucune « naturalité non-rhétorique du langage » (30), le symbole est toujours détaché de la réalité, n'en est jamais qu'une traduction plus ou moins agréée. La réflexion de Nietzsche sur la musique et la tragédie apparaît ainsi comme une longue hyperbole pour démontrer que l'on ne peut « penser un discours sans énonciateur, un énoncé sans énonciation, une dénotation sans connotation, ... (un)

langage sans fantasmes» (38). Les mots «participent à la constitution proprement rhétorique du langage et sont dès l'origine, et par "nature", des figures de rhétorique», ils composent «un ensemble de figures rhétoriques dont l'étrange articulation caractérise nettement le style dionysiaque» (121) et qui accueillent les forces de «non-parole» de la tragédie.

L'A. semble hésiter devant cette question : ces forces de non-parole, qualifiées de rhétoriques, à quel genre de philosophie nous conviennent-elles ? Une possibilité, riche et souvent pratiquée, consiste dans le ressassement des métaphores nietzschéennes. Ce retour sur le texte de Nietzsche peut prendre deux formes : celle du commentaire érudit et celle du commentaire littéraire, et l'A. s'adonne aux deux. Si, toutefois, le premier trouve sa justification dans le débat général sur l'histoire des idées, le second pose un problème nietzschéen : ce dernier dénonce en effet l'oubli de la métaphore dans l'élaboration conceptuelle et veut remplacer l'idéal de pure pensée par l'idée que les systèmes philosophiques sont marqués d'une «tonalité, une teinte personnelle qui nous permettent de reconstituer la figure du philosophe» (cité, 72) ; il dénonce le cercle magique dans lequel Socrate enferme la pensée, excluant tout ce qui est rhétorique, mais comment, si l'on veut filer quelque chose à partir de ses écrits, échapper au cercle magique de leurs métaphores ? Comment récupérer ce qui relève de la rhétorique autrement qu'en écrivant sur un mode littéraire à partir des métaphores de Nietzsche et de la reprise de ces métaphores dans des œuvres comme celles de Blanchot ou Derrida ? N'y a-t-il pas quelque chose de paradoxal (que Blanchot, à tout le moins, a su mesurer) à vouloir maintenir dans un lieu d'énonciation universitaire un effort de pensée qui invite à fonder l'écriture en elle-même plutôt que dans la pensée et l'académie ? N'est-ce pas là le paradoxe de la généalogie ? Ne pouvoir (la philosophie) être son propre objet sans être liée à ce ressassement éternel ? Ne pouvoir (la philosophie) se déployer comme discours sans se nier comme entreprise de conceptualisation et ne plus pouvoir se dire autrement que sous la forme de la casuistique, étude cas par cas des paroles, des écrits, des circonstances ou alors, sur un tout autre plan, comme œuvre d'art ? On aurait souhaité, sans doute pour que ces impasses semblent moins incontournables, que l'A. s'arrête davantage au «Qui ?» nietzschéen. Là où notre culture philosophique fait défaut, si l'on peut dire, là où la rhétorique lui échappe et lui pose problème, c'est dans la question du sujet. La formule philosophique la plus inédite est sans doute, pour le dire à la manière de Nietzsche : «Qui» — Pas moi ! » Formule par laquelle le sujet s'absente et fait de son discours un discours *sur* l'autre. Si l'on veut comprendre l'insistance de l'A. à déplorer l'oubli de la métaphore, il faut sans doute revenir avec lui à *La Naissance de la tragédie* pour y voir, à la suite de Nietzsche, la naissance de la philosophie (la naissance d'un oubli) et poser la question : qui parle ici ? qui souffre, désire, jubile ? Quelle est sa volonté ?

Attaché qu'il est à discuter du langage en dansant autour de la figure de Dionysos, figure de l'ambiguïté et de l'indécision, on peut comprendre que l'A. trouve son équilibre sur la corde raide en oscillant entre dire les choses en termes de «rhétorique» ou de «forces de la non-parole», entre des métaphores qui cernent le domaine de l'indicible dans la

parole et celles qui tentent de le mimer : « Sous l'emprise d'une force démoniaque... il se produit une telle excitation des sentiments et de l'imagination que l'esprit du compositeur et, aussi bien, de l'auditeur, est emporté au-delà de lui-même, de sorte que les frontières de l'individualité s'abolissent en quelque manière » (22)... « Il se pourrait que cette autre voix, cette voix étrangère qui se fait entendre dans le dithyrambe dionysiaque... soit effectivement étrangère au moi et à tout moi, qu'elle soit à la fois la voix la plus secrète, la plus singulière, la plus personnelle et la voix de personne, une voix radicalement impersonnelle, inappropriable » (73). Cet indicible, cette dissonance ne peuvent être qu'entendus, ils ne sont là que pour l'oreille de l'autre. Mais cette oreille, le tiers si important en rhétorique comme en psychanalyse, et qui pourrait ouvrir ici sur une thématisation de l'altérité, débouche en fait sur d'autres métaphores de l'impossible à dire : « l'élévation de l'affect introduit dans le labyrinthe de l'oreille quelque chose d'insensé et d'absurde qui la tympanise et l'ouvre à ce qui est infigurable, imperceptible et inimaginable » (88). Cette inquiétante étrangeté à laquelle nous convie l'expérience tragique, nous oublions trop souvent que, pour inappropriable qu'elle soit, nous n'en tentons pas moins — comme en témoigne la psychanalyse — de lui donner une forme dicible et d'assurer par là une certaine (re)construction du sujet. Comme on oublie aussi que le récit que fait Nietzsche de la naissance de la tragédie ne fait pas que critiquer l'Être, mais fonde également un discours sur la culture. Pourquoi, si l'A. accepte que, dans « la poésie lyrique et le drame antique, il n'est pas question de jouir de la musique d'une façon isolée, mais toujours au contraire en relation avec le culte », et que, en « son essence le langage est rhétorique et... rythmique » (108), pourquoi renchérit en ajoutant que le cri est « l'analogon du chaos originaire » (109), que la langue est une « symbolique des forces démoniaques », qu'elle est « dans sa structure même, une langue chantante » (112), si ce n'est l'effet d'une fascination pour la langue nietzschéenne ? Loin de nous l'idée de déprécier cette fascination mais celle-ci, pour admirable qu'elle soit, donne au lecteur l'envie de percer le miroir et d'y échapper. Cette célébration du texte de Nietzsche, et c'est là un ton qui convient néanmoins et que Nietzsche commande chez plusieurs de ses lecteurs, peut-être peut-elle s'expliquer du fait que « ce n'est que lorsqu'elle est chantée que la pensée atteint l'apogée de son action et qu'elle se constitue véritablement comme symbole compréhensible de l'indéchiffrable volonté » (114). Mais alors « la pensée se fait poésie » (114). Comment recevoir une telle injonction ? La position paradoxale de l'A. est une invite à chanter mais en même temps une résistance à le faire, à larguer les amarres, à abandonner l'université, à aller vers la culture plutôt que vers l'institution, à se faire œuvre plutôt que critique, comme Nietzsche a choisi de le faire. On peut rappeler ici le curieux jugement de G. Colli qui écrivait (*Après Nietzsche*, Éd. de l'Éclat), à propos du désir de Nietzsche qu'une « action dépasse les limites du papier et de l'encrier », qu'il était déplorable que celui-ci n'ait « perçu que rarement l'étroitesse de l'agir par la littérature » (25). Avait-il le choix, se voulant généalogiste, c'est-à-dire sans lieu d'où faire originer la pensée, et musicien, c'est-à-dire sans autre parole que celle de la création ? La question du langage converge certes, chez Nietzsche, vers la figure de Dionysos, mais la revendication par celui-ci de cette

figure à son propre compte invite à revenir sur sa critique des liens dénaturés de la culture et de l'université dans laquelle il exige que nous engagions notre destin, notre détresse et notre chance dans la pensée si nous voulons « espérer aboutir à quelque résultat » (70).

L'A. n'a choisi ni la poésie ni l'exil du poète. Il semble avoir préféré, à bon droit, de parcourir Nietzsche, d'en être la voix autant que l'oreille. Est-ce nietzschéen, pourrait-on demander malicieusement ? Ou est-ce un combat discret pour le droit de la philosophie à la métaphore ? Le droit à une autre culture philosophique, peut-être pas moins académique mais, du moins plus humble et plus gaie à la fois devant les tâches de la pensée, moins policée par le désir ou le fantasme de la vérité, une pensée pouvant en appeler davantage à l'autre ? Nous sommes tentés de chercher les réponses à ces questions dans les citations qui ouvrent et ferment le livre de Claude Lévesque : « Derrière le discours parle le refus de discuter, comme derrière la philosophie parlerait le refus de philosopher : parole non parlante, violente, se déroband, ne disant rien et tout à coup criant » (Blanchot) ; « On aperçoit toujours dans les écrits d'un solitaire une sorte d'écho du désert, quelque chose qui rappelle le murmure et la circonspection farouche de la solitude ; même dans ses paroles les plus violentes, et jusque dans ses cris, résonne encore une manière nouvelle, plus dangereuse, de se taire et d'imposer silence à sa parole » (Nietzsche).

*Département de philosophie
Collège de Saint-Laurent*

Philosophiques

philosophiques

À la recherche du sens / In search of meaning, Revue de l'Université d'Ottawa / University of Ottawa quarterly, Vol. 55 N° 4 Octobre. Décembre / October. December 1985.

Roberto Miguelez

Volume 18, numéro 1, printemps 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027145ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027145ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Miguelez, R. (1991). Compte rendu de [*À la recherche du sens / In search of meaning*, Revue de l'Université d'Ottawa / University of Ottawa quarterly, Vol. 55 N° 4 Octobre. Décembre / October. December 1985.] *Philosophiques*, 18 (1), 175–178. <https://doi.org/10.7202/027145ar>

COMPTES RENDUS

À la recherche du sens / In search of meaning, Revue de l'université d'Ottawa / University of Ottawa quarterly, Vol. 55 No 4 Octobre. Décembre / October. December 1985.*

par Roberto Miguelez

En 1983 se tenait à l'Université d'Ottawa, à l'initiative de son département de philosophie, un colloque international dont l'objectif premier était d'honorer la personne et l'œuvre de Paul Ricoeur à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire. Ce colloque, suivant les vœux mêmes de Ricoeur, n'a pas pris sa pensée comme thème mais celui, plus général, de la recherche du sens. Comme le signale Th. F. Geraets dans la préface à ce recueil de conférences et de communications présentées lors du colloque, on ne s'éloignait pas pour autant de la pensée de Ricoeur, bien au contraire, puisque c'est cette recherche du sens qui l'anime et la traverse.

La généralisation du thème du colloque avait comme conséquence immédiate une ouverture généreuse non seulement à des perspectives méthodologiques variées mais aussi à des approches disciplinaires diverses. L'ontologie, la philosophie du langage, la littérature et la critique littéraire, la problématique herméneutique de l'existence, de l'action sociale et même de l'écologie, la moralité et la religion, enfin l'histoire ou, plutôt, l'historiographie, ces disciplines ou ces champs de recherche représentés dans le recueil ont sans doute tous en commun cette possibilité ou cette nécessité de les explorer à la lumière de la problématique du sens. L'organisation du recueil suit celle du colloque qui, à son tour, concentrait les communications suivant leur appartenance à l'un ou l'autre de ces champs de recherche. Nous retrouvons, à la fin, les interventions de D. Carr, Ch. Taylor et P. Ricoeur dans la table ronde qui a clôturé le colloque et qui portait sur le premier volume du dernier ouvrage de Ricoeur, *Temps et récit*. Il nous est impossible dans les limites naturelles de ce compte rendu de nous référer à chacune des dix-neuf communications, trois conférences et trois interventions dans la table ronde qui composent ce recueil. Aussi nous permettrons-nous seulement de formuler quelques commentaires relativement ponctuels avec la simple ambition d'inciter le lecteur à parcourir un ouvrage qui foisonne en voies et en thèmes de réflexion.

* Le comité de rédaction de *Philosophiques* désire s'excuser auprès du professeur Roberto Miguelez et auprès de ses lecteurs de ne pas avoir fait paraître auparavant le compte rendu qu'il avait fait parvenir pour le recueil *À la recherche du sens*, publié en 1985 à l'Université d'Ottawa. Le comité assume toute responsabilité pour ce fâcheux contretemps et s'empresse de corriger la situation en publiant le texte maintenant.

Deux communications au moins, celles de Bertrand Rioux (« Langage et ontologie ») et de Claude Panaccio (« La question du critère d'engagement ontologique ») soulèvent d'une manière explicite mais à partir de perspectives radicalement différentes — l'une phénoménologique, l'autre analytique — la question du rapport entre le langage et l'extra linguistique. Ce qui préoccupe B. Rioux c'est le problème du fondement du sens linguistique, et ceci, d'autant plus que ce problème ne semble pas pouvoir admettre d'autre solution que linguistique : n'est-ce pas toujours dans le langage qui se dit la dépendance du langage à l'égard de ce qui n'est pas langage ? La solution proposée par Rioux est pourtant foncièrement anti-discursive : ce serait dans et par une saisie de la valeur supraprédicative de l'être que le discours pourrait recevoir un fondement. L'appréhension prédiscursive du sens du réel qui, dès lors, conditionne comme sa possibilité radicale le sens linguistique constituerait donc un savoir (ontologique) à distinguer de celui qui ne ferait que préciser et, donc, achever sur un autre plan (ontique) ce savoir préalable. Mais il n'y a là, de toute évidence, qu'une proposition qui ne pourrait être acceptée dans le contexte phénoménologique de la problématique tant et aussi longtemps qu'une description acceptable de cette appréhension prédiscursive ne soit réalisée.

Si dans la question du rapport entre le langage et l'extra-linguistique c'est le langage qui fait problème pour la phénoménologie, c'est plutôt l'extra-linguistique qui fait problème pour le philosophe analytique. Pour Panaccio donc la question est de savoir par quel moyen établir les entités que doit admettre celui qui utilise un langage. Après avoir examiné le critère semi-syntaxique de Quine, Panaccio proposera, à la suite de Rolf Eberle, un critère purement sémantique fondé sur la notion nouvelle d'« évocation ». Cette notion semble impliquer aussi bien une relation de désignation qu'une relation de connotation mais le choix même d'un terme si riche sémantiquement comme celui d'« évocation » ne demanderait-il pas de lever autant d'ambiguïtés que possible ?

Deux communications, celles de Peter McCormick (« Feelings and Fictions ») et Guy Bouchard (« Paralittérature et philosophie ») soulèvent la question du rapport entre ces productions discursives particulières que sont les textes littéraires et leur fonction. Pour McCormick, le problème est celui de savoir pourquoi la fiction peut nous émouvoir, voire nous apprendre quelque chose sur le monde. Pour Bouchard, le problème est celui d'une fiction dévalorisée parce que censée être à peine « paralittéraire » — ce serait notamment le cas de la science-fiction. Chez McCormick comme chez Bouchard, c'est par le biais explicite ou implicite d'une notion de vérité non réduite à sa simple dimension dénotative (« truth-functional ») et comprise au sens de « vérité pour la vie » (« truth to life ») que passe la solution de ces problèmes. Celle de McCormick, explicite à cet égard, rappelle celle de R. de Sousa (« The Rationality of Emotions », *Dialogue*, Vol. XVIII, No 1) et sa notion de « scénario paradigmatique » nous permettant de réaliser l'expérience d'une émotion possible — ce que la psychanalyse, d'ailleurs, ne méconnaîtrait pas dès lors qu'elle s'attacherait, à sa manière, à la construction ou la reconstruction du scénario « paradigmatique » où l'émotion a été vécue. Il est intéressant de constater qu'une autre communication, celle de M. J. Valdés sur le thème « Paul Ricoeur's Phenomenological Herme-

neutics as a Basis for Literary Criticism», aboutit encore, mais dans la discussion de la nature de la critique des textes littéraires, à une conclusion semblable : la lecture de ces textes constituerait une appropriation et celle-ci devrait être conçue comme «The process by which the revelation of new modes of being (...) gives the critic a new capacity for knowing himself» (p. 126). La communication de Jean-Louis Major, qui ferme en quelque sorte cet ensemble d'interventions, ne s'éloigne pas non plus de cette approche lorsqu'elle propose de caractériser la littérature comme «toute réalisation langagière qui en son énonciation même tend à instituer une présence individuelle» (p. 133). On pourrait même dire qu'elle pousse à la limite cette quête de la subjectivité individuelle dans le sens littéraire en réduisant celui-ci à celle-là. La conséquence redoutable est qu'on ne voit plus dès lors quelle pourrait être la tâche d'une sociologie de la littérature.

Un ensemble de communications portent bien naturellement dans le cadre de ce colloque sur la recherche du sens en psychanalyse. «Des mythes et de l'inconscient» (André Lussier), «The Mother-Tongue: The Infant Search for Meaning» (John O'Neill) et «Observer, interpréter et théoriser en psychanalyse» (Ghislain Charron) examinent des aspects théoriques et épistémologiques de la psychanalyse. Comme le dit bien dans sa très belle communication John O'Neill, le présupposé d'une telle recherche est, ou devrait être, manifeste : «(...) there can be no such thing as we have in mind by the "search of meaning" if meaning is the work of either a transcendental ego or of a subjectless structure of language. In both cases we lose the embodied history and society of mind and language» (p. 59). Car si quelque chose marque la recherche du sens en psychanalyse c'est, sans doute, la corporéité dans son histoire et le langage que cette corporéité parle et dont on ne peut pas se départir s'il est question de sa saisie.

Des problèmes liés à ce qu'on pourrait appeler une herméneutique de l'existence et de l'agir se trouvent traités dans trois communications : «Text and Action: The Hermeneutics of Existence» (G. B. Madison), «Histoire et praxis (orthopraxie et objectivité)» (Enrique Dussel) et «Metaphor, Meaning and Reality: Contemporary Hermeneutics and the Poetics of Ecology» (George Ghanotakis). Elles sont suivies par un autre ensemble de communications portant plus particulièrement sur l'herméneutique de l'existence morale et religieuse : «On the Nature and Origin of Good and Evil in Human Beings» (Donald Evans), «La quête d'authenticité. La fragmentation du vrai ou l'herméneutique casée» (Jacques Poulain) et «Sense and Institution in Catholic Tradition» (Thomas Langan). L'espace nous manque pour aller au-delà de ce que la simple mention de leurs titres suggère. Il nous manque aussi pour nous arrêter sur les conférences d'Emmanuel Levinas («Diachronie et représentation») et de Jean Ladrière («Raison et eschatologie»). Cette contrainte est d'autant plus navrante que la conférence de Ladrière, qui retrace le cheminement de la raison depuis la production du sens par le langage jusqu'à celle des objets et modèles mathématiques — et le cheminement concomitant de la raison pratique — constitue une analyse tout à fait remarquable.

Il ne nous reste qu'à nous référer à un ensemble de communications qui, comme la table ronde qui a clôturé le colloque, portent sur la question du temps historique : « Intrigue et multiplicité des temps dans le récit historique » (Remo Bodei), « Ritual: the Sacralization of Time » (Louis Dupré), « The Rule of Narrativity: Symbolic Discourse and the Experiences of Time in Ricoeur's Thought » (Hayden White) et celle de Ricoeur lui-même, « Le temps raconté », dans laquelle l'auteur avance l'essentiel de l'interprétation du temps humain qui apparaîtra en 1985 dans le troisième volume de *Temps et récit*. Nous retenons de la communication de Bodei une thèse majeure, à savoir que le temps sériel, malgré son rapprochement du temps du sens commun est non seulement un temps aussi peu naturel que les autres mais encore, et d'un point de vue narratologique, la manière la plus simple et souvent la plus pauvre de synthétiser les « matériaux », seuls la multiplication, le croisement et la différenciation des temps historiques permettant un enrichissement de l'expérience. La communication de Dupré, de son côté, s'attache à la forme particulière de temporalité qu'institue le rituel — et qui la distinguerait radicalement de la temporalité qui émerge avec le récit historique, l'une tournée vers le passé, l'autre vers le futur.

Cette double critique de la « naturalité » et de la simplicité du temps historique sériel, lequel serait même plus propre à la chronique qu'au récit historique au sens strict, exprime une prise de conscience de la diversité et de la complexité des formes de temporalité dans lesquelles il faut appréhender les phénomènes sociaux et humains. Les conséquences épistémologiques d'une telle prise de conscience sont d'autant plus importantes — et redoutables — qu'elles obligent à thématiser ces fictions littéraires qui font appel à la même structure discursive, celle de la narration. La communication de Hayden White, ainsi que l'intervention de David Carr dans la table ronde, portent précisément sur des problèmes soulevés par la structure narrative. Tandis que White pose la question du rapport de la narration historique à ce qu'elle est censée représenter et discute la notion de « mimésis » utilisée par Ricoeur, Carr, pour sa part, réussit à montrer contre une certaine conception généralement acceptée, que la cohérence narrative ne s'impose pas sur une existence incohérente mais est extraite elle-même de la vie. Il annonçait ainsi la thèse centrale qu'il développerait dans son important ouvrage *Time, Narrative and History* (Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 1986).

*Départements de sociologie
et de philosophie
Université d'Ottawa*

* * *

Philosophiques

philosophiques

Donald Peterson, *Wittgenstein's Early Philosophy. Three Sides of the Mirror*, Toronto/Buffalo, University of Toronto Press, 1990, 204 pages. ISBN: 0-8020-2770-9.

André Leclerc

Volume 18, numéro 1, printemps 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027146ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027146ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Leclerc, A. (1991). Compte rendu de [Donald Peterson, *Wittgenstein's Early Philosophy. Three Sides of the Mirror*, Toronto/Buffalo, University of Toronto Press, 1990, 204 pages. ISBN: 0-8020-2770-9.] *Philosophiques*, 18 (1), 179–182. <https://doi.org/10.7202/027146ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1991

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/>

érudit

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/>

DONALD PETERSON, *Wittgenstein's Early Philosophy*. Three Sides of the Mirror, Toronto/Buffalo, University of Toronto Press, 1990, 204 pages. ISBN : 0-8020-2770-9.

par André Leclerc

Écrire un commentaire — un autre — sur le *Tractatus* de Wittgenstein représente un défi de taille. Peu d'ouvrages ont exercé une fascination comparable sur les philosophes contemporains. Que d'éloges, de critiques, et d'interprétations en moins d'un siècle ! Ouvrir à nouveau le dossier, le soumettre à un nouvel examen et proposer une interprétation originale et intéressante sans retomber constamment dans les redites, c'est en soi un bel accomplissement dont notre auteur peut certes être fier.

Le *Tractatus* de Wittgenstein contient, comme chacun sait, des considérations philosophiques d'une étonnante variété, et il fallait sans doute le génie de Wittgenstein pour les faire entrer toutes dans *une seule et même perspective*. Mais le *Tractatus* fait moins de cent pages dans la plupart des éditions et plusieurs de ces aphorismes ont un caractère sibyllin qui masque souvent l'unité de l'ouvrage. La principale thèse de Peterson est que les obscurités du *Tractatus* proviennent de ce que le plan d'ensemble ou le schème conceptuel (*conceptual scheme*) de l'ouvrage n'est jamais rendu explicite. Ce schème conceptuel fournit la matrice à l'intérieur de laquelle sont abordées les questions relatives à l'ontologie, au langage représentationnel, au statut de la logique, au discours scientifique, à l'éthique, à la mystique et à la nature de la philosophie. Une fois dégagé, ce schème, que l'auteur désigne métaphoriquement comme les « trois faces du miroir », jette un éclairage nouveau sur les diverses parties de l'ouvrage et sur sa progression.

Le *Tractatus* est avant tout un traité de philosophie du langage, et Wittgenstein compare lui-même le langage à un « grand miroir » (cf. 5.511). Mais contrairement à beaucoup d'autres traités sur le même sujet, le *Tractatus* s'occupe des trois côtés du miroir :

1°) la réflexion ou représentation du monde des faits dans le langage — l'ontologie et la structure des énoncés élémentaires du langage représentationnel ; 2°) la structure et les caractéristiques internes du miroir — la logique et le domaine de la syntaxe ; et 3°) l'envers du miroir, ce qui se trouve derrière lui et ne peut s'y réfléchir — l'ineffable et le domaine de la mystique. Nous avons ainsi trois domaines et trois types d'énoncé correspondants.

D'abord le domaine des « faits » (*Tatsachen*), dont la totalité constitue le « monde » et qui s'analysent en « faits élémentaires » (*Sachverhalte*). Les faits sont tout ce qui peut être dit ; ils sont décrits par les énoncés du langage représentationnel (les seuls qui aient un sens), et principalement par ceux des sciences de la nature.

Ensuite, celui de la logique et de la syntaxe (*the syntactic*) comprenant les propriétés et les relations *internes* des énoncés du langage représentationnel. Ces propriétés et relations internes peuvent être *montrées* mais non pas *dites*. Wittgenstein s'oppose constamment à la tendance qu'on a trop souvent eue de concevoir ces propriétés et relations internes comme appartenant au monde plutôt qu'au langage.

En conséquence, les énoncés de la logique sont dépourvus de sens (*sinnloss*), non parce qu'ils seraient incompréhensibles, mais plutôt parce que le langage est alors utilisé d'une manière réflexive ou non représentationnelle pour parler des énoncés du langage représentationnel, et non à propos des faits (« La logique est transcendante », *cf.*, 6.13). Il y a enfin le domaine de l'ineffable (*the mystical*), et les « pseudo-énoncés » qui s'y rapportent sont « insensés » (*unsinnig*).

Dans la Préface du *Tractatus*, Wittgenstein paraît plutôt indiquer un schème conceptuel plus simple, son but étant de tracer une limite à l'expression des pensées ; ce qui se trouve de l'autre côté de cette limite ne sera donc que non-sens. Mais cette division plus simple en sens et non-sens ne rend manifestement pas justice à la complexité de l'ouvrage. Le schème proposé par Peterson rend mieux compte de la progression de l'ouvrage et de la distance que met Wittgenstein lui-même entre les énoncés de la logique (*sinnloss*), qui sont des tautologies (*cf.*, 6.112, 6.1), et ceux de la mystique (*unsinnig*), des « pseudo-énoncés » qui prétendent dire quelque chose là où rien ne peut être dit.

Peterson n'affirme pas que le schème conceptuel qu'il dégage du *Tractatus* parvient à intégrer sans problème tous les thèmes philosophiques abordés dans l'opuscule de Wittgenstein. Au contraire, à tout moment Peterson, en critique perspicace et jamais à court d'arguments, fait voir un grand nombre de difficultés soulevées par la perspective du *Tractatus*. Ainsi, Wittgenstein n'arrive pas vraiment à tracer la limite du dicible ; d'abord parce que le *Tractatus* ne fournit aucune méthode d'analyse permettant d'identifier ses « configurations d'objets » (faits ou états de choses) et que pour décider si quelque chose est d'ordre factuel ou non, il faudrait pouvoir décider si nous avons affaire ou non à un fait (ou état de choses) ; ensuite parce que le *Tractatus* ne dit pas non plus quand un énoncé du langage ordinaire a un sens ou quelle méthode on doit suivre pour le réduire à une fonction de vérité d'énoncés élémentaires. Les métaphores et le discours poétique peuvent-ils constituer d'authentiques descriptions de faits ou d'états de choses ? Il est évident que le langage des mystiques, des moralistes, ou encore les descriptions de nos expériences esthétiques, sont truffés de métaphores. On peut soutenir que non, mais il faut reconnaître que dans le langage ordinaire en constante évolution, les descriptions littérales d'aujourd'hui sont souvent les métaphores d'hier. En l'absence de critères permettant d'identifier ce qui compte comme fait (ou état de choses) ou d'identifier les énoncés du langage ordinaire qui sont d'authentiques descriptions, la limite du dicible que Wittgenstein se proposait de tracer est donc inopérante ou inutilisable. Toutefois, en dépit des lacunes sur des points de détail, ce qui fait la valeur de l'héritage du *Tractatus* selon Peterson, ce n'est pas l'une ou l'autre de ses doctrines particulières, qui sont relativement indépendantes les unes des autres, mais la perspective qui les intègre, les « trois faces du miroir » (*the three-sided mirror*). Son principal mérite et son originalité lui viennent de ce qu'il montre que les trois faces du miroir ne sont pas incommensurables et peuvent être considérées simultanément.

Il y a un autre point fort du commentaire de Peterson que j'aimerais souligner. Aucun autre commentaire, à ma connaissance, ne fait voir aussi clairement toutes les implications de la fameuse *Grundgedanke* de

Wittgenstein, la thèse voulant que les constantes logiques ne représentent pas. Wittgenstein ne l'appelle pas sa « pensée fondamentale » pour rien. Elle fonde la théorie des fonctions de vérité, complète la théorie de la « proposition-image » (*picture theory of meaning*), conduit à la thèse de l'indépendance logique des énoncés élémentaires, détermine la conception des propositions de la logique en tant que tautologies, et celles de la logique comme étant purement « syntaxiques ». La *Grundgedanke* informe également la philosophie des mathématiques et des sciences de Wittgenstein. La mise au jour de toutes les implications de cette thèse fait voir clairement la remarquable unité qui règne dans le *Tractatus*.

Peterson termine son ouvrage sur deux épilogues et un appendice. Le premier épilogue, intitulé « The *Tractatus* and Cognitive Science », discute très brièvement de certaines idées du *Tractatus* en relation avec les sciences cognitives (la spécialité de l'auteur), et procède entre autres à une intéressante comparaison entre la théorie de la proposition-image et la théorie du langage mental de Fodor. Mais cette discussion, pour intéressante qu'elle soit, est trop brève (à peine cinq pages) pour combler les attentes du lecteur (la jaquette du livre donne à penser que l'auteur appliquera les idées de Wittgenstein sur la logique et la représentation aux sciences cognitives, ce qui est loin d'être le cas). Le second épilogue, par contre, contient des suggestions fort intéressantes. Intitulé « The *Tractatus* and Abstract Art », l'auteur y soutient que ce que le mouvement de l'art abstrait a fait pour la représentation visuelle, le *Tractatus* l'a fait pendant la même période pour la représentation linguistique. En renonçant à représenter le monde et ses objets, des peintres comme Kandinsky portent toute leur attention sur les lignes, les formes, les surfaces et les couleurs, dont les propriétés et relations sont *internes* à la représentation picturale. De même, la logique, pour Wittgenstein, s'occupe de ce qui est présent *dans* nos représentations linguistiques, et non de ce qui est représenté par elles. La logique selon Wittgenstein et l'art abstrait affirment, chacun à leur manière, leur autonomie : ils peuvent « prendre soin d'eux-mêmes »...

L'appendice concerne les difficultés liées à la traduction des termes *Tatsache*, *Sachverhalt*, *Satz* et *Elementarsatz*, et rejette en particulier la thèse de Stenius voulant que les *Sachverhalte* soient des faits possibles. Il s'agit plutôt, selon Peterson, de faits actuels ontologiquement simples dont se composent les *Tatsachen*. L'argument, trop long pour être ici rapporté, est élégant et bien mené.

Il s'agit donc en résumé d'un commentaire intéressant, proposant une interprétation originale construite autour de l'hypothèse d'un schème conceptuel informant le *Tractatus* tout entier. La métaphore des trois côtés du miroir ne rend peut-être pas justice à l'idée que l'auteur se fait du schème en question, mais elle est suggestive. L'auteur fait bien quelques remarques ici et là sur les rapports entre les « deux philosophies » de Wittgenstein, mais il ne fait nulle part le point sur ce qui subsiste du schème ou de la perspective du *Tractatus* dans la seconde philosophie, ou s'il pourrait servir à expliquer le passage de l'une à l'autre. L'ouvrage est bien documenté, fait le point sur plusieurs controverses, et s'il ne dit malheureusement rien sur certains aphorismes d'un caractère toujours obscur (comme ceux concernant la

psychologie ou l'interprétation des énoncés de la forme «A croit que P» — cf. 5.542 et suivants), il permet à coup sûr un approfondissement des thèmes philosophiques majeurs du *Tractatus*.

*Université du Québec
à Trois-Rivières*

* * *

Philosophiques

philosophiques

Henri Meschonnic, *Le langage Heidegger*, collecton Écriture, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, 398 pages.

Marc Imbeault

Volume 18, numéro 1, printemps 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027147ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027147ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Imbeault, M. (1991). Compte rendu de [Henri Meschonnic, *Le langage Heidegger*, collecton Écriture, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, 398 pages.] *Philosophiques*, 18 (1), 182–184. <https://doi.org/10.7202/027147ar>

HENRI MESCHONNIC, *Le langage Heidegger*, collection Écriture, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, 398 pages.

par Marc Imbeault

Ce livre s'inscrit dans le mouvement de ressac qu'a provoqué en France la prise de conscience du sens de l'engagement politique de Martin Heidegger lors de la montée et de la chute du nazisme en Allemagne. Il est toutefois fort différent, par son objet (le langage), de celui de Farias par où le scandale a éclaté il y a quelque temps. C'est du point de vue de la poétique que Meschonnic tente d'élaborer une critique de la pensée heideggérienne. Selon l'auteur, le philosophe de Fribourg procède tout au long de son œuvre et, bien sûr, tout spécialement dans ses commentaires de poèmes, à une « essentialisation » de la poésie qui se fait au détriment de son contenu.

L'expression « langage Heidegger » qui forme le titre de l'ouvrage demeure assez vague : « Le langage Heidegger — pas l'affaire ou le cas Heidegger, sinon dans la mesure de ce qu'ils disent du langage, et que la théorie peut en apprendre — est donc ce que j'entreprends d'analyser. Et il déborde Heidegger. Il inclut le langage de Heidegger, et un effet Heidegger. C'est ce que j'entends par *le langage Heidegger*. » (20) L'auteur en parle souvent mais, presque inmanquablement, c'est pour y ajouter un attribut nouveau. Heidegger serait à l'origine d'une nouvelle manière de lire et d'écrire en Occident. Et d'une manière de penser qui a contribué à la constitution d'une époque « non critique » (*Ibid.*). Les premiers chapitres contiennent par exemple des attaques virulentes à l'endroit du mimétisme des épigones parisiens de Heidegger. (Les amateurs d'insultes indirectes seront comblés.) Il est impossible de relater ici tous les aspects de cette critique du heideggérianisme. Ils concernent aussi bien le rapport du langage au poème et à l'éthique qu'à l'histoire et au politique. Je me contenterai, pour ma part, de discuter le rapport du langage au poème. C'est d'ailleurs, à mon avis, le domaine où l'auteur est le plus précis et le plus compétent ; sa critique du statut de l'histoire, en comparaison, m'a paru obscure.

L'auteur accuse Heidegger d'avoir rejeté d'un revers de main le travail des spécialistes du langage : linguistes, philologues et critiques littéraires. Il lui reproche entre autres d'avoir occulté le langage au profit d'une prétendue *vérité* du langage. Vérité dont le philosophe serait le dépositaire. C'est l'arbitraire qui gêne dans les propos de Heidegger sur la poésie. L'auteur appuie sa critique sur de nombreux exemples de commentaires de poèmes, de Hölderlin, Trakl, Rilke, Hebel et Char

essentiellement. Heidegger aurait commis deux fautes principales. D'abord celle de détourner honteusement les œuvres de ces poètes au profit de son entreprise de re-fondation de la métaphysique occidentale. L'idée que toute interprétation est une violence faite au texte servant à justifier une falsification pure et simple du contenu des poèmes. Mais la deuxième faute est encore plus grossière : lorsque Heidegger ne falsifie pas les poèmes, il se contente de les paraphraser. Quant aux heideggériens, non seulement ils acceptent de Heidegger ce que l'on n'accepterait pas d'un écolier, mais ils en remettent dans la paraphrase.

Meschonnic cite systématiquement le texte allemand de Heidegger après en avoir proposé une traduction. Il cite souvent en note d'autres traductions du même texte allemand. Le lecteur est ainsi amené à lire jusqu'à trois ou quatre fois la même citation (en allemand et dans des traductions différentes. Cette solution n'est certes pas économique — le livre pourrait compter sans cela cinquante ou soixante pages de moins — mais elle satisfera peut-être les heideggériens purs et durs qui croient encore que les faiblesses de la pensée de leur maître en français ne peuvent provenir que d'une erreur de traduction, ou encore de l'inadéquation congénitale de la langue française à l'expression de la pensée authentiquement philosophique.

Mais, en dépit de ces précautions, l'auteur n'est pas du tout partisan de l'idée selon laquelle il existerait des langues philosophiques privilégiées, en l'occurrence, selon l'orthodoxie heideggérienne, le grec et l'allemand. L'auteur y revient à plusieurs reprises, mais je ne relèverai qu'un seul aspect de son argumentation. D'après lui les tenants de la thèse heideggérienne seraient en réalité les défenseurs du truisme selon lequel : « allemand c'est allemand, grec c'est grec » (310). Les mots allemands ont sans doute un sens allemand et les mots français un sens français, mais ce truisme n'a de sens qu'en regard du mot isolé. Il en est tout autrement pour la langue et pour le discours comme système : « Pas-de-mot-pour est un argument ambigu et fallacieux, circulaire. Ainsi, selon Emmanuel Levinas, le judaïsme n'est pas une religion parce qu'il n'y a pas en hébreu de mot pour « religion ». Qu'aucun des mots du champ lexical du religieux n'y veut dire « religion ». En effet. Puisque c'est un terme du latin chrétien. Qui a un sens chrétien. Aucun des mots hébreux n'est ce latin-là. Ce qui ne signifie pas que quelque chose, non du mot, mais de la notion, n'en soit, autrement, présent. » (*Ibid.*)

La thèse sur le caractère authentiquement philosophique de l'allemand par rapport aux autres langues vivantes, constitue un excellent repoussoir pour éviter d'avoir à expliquer la proverbiale intraduisibilité des œuvres de Heidegger. Ce qui devrait constituer un élément de suspicion à l'égard de cette œuvre, peut ainsi devenir la marque de la profondeur du penseur et de sa langue. Sans compter que cela a permis à toute une génération de germanistes francophones de dire : on ne peut comprendre la profondeur et la justesse de la pensée de Heidegger qu'en étant un expert de la langue et de la culture allemande, or nous sommes les dépositaires de cette langue et de cette culture dans le monde francophone, donc nous sommes les seuls à comprendre ce dont il est question chez Heidegger. Moyennant quoi on pouvait toujours rétorquer aux rationalistes et autres dinosaures de la philosophie qui s'inquiétaient

de l'obscurité de certains passages d'*Être et Temps* qu'ils ne comprenaient pas. Ce qui était vrai mais ne voulait pas dire qu'il y avait toujours quelque chose à comprendre, et surtout pas toujours quelque chose de profond.

Le langage Heidegger est somme toute un ouvrage assez stimulant. On peut lui reprocher d'être parfois superficiel, sans compter l'allure de règlement de compte que prennent certaines critiques à l'endroit des phénoménologues parisiens. Ces défauts sont toutefois en partie compensés par une plume alerte et un sens de la formule qui ne se dément pas du début à la fin. Bref, un livre qui choque parfois le lecteur avisé mais qui ne l'endort jamais.

Université de Paris I

* * *

Philosophiques

philosophiques

Heinzmann, Gerhard, Éditeur, *Poincaré, Russell, Zemerlo et Peano. Textes de la discussion (1906-1912) sur les fondements des mathématiques : des antinomies à la prédictivité*, Paris, Librairie Scientifique et Technique Albert Blanchard, 1986, 332 p.

Mathieu Marion

Volume 18, numéro 1, printemps 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027148ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027148ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Marion, M. (1991). Compte rendu de [Heinzmann, Gerhard, Éditeur, *Poincaré, Russell, Zemerlo et Peano. Textes de la discussion (1906-1912) sur les fondements des mathématiques : des antinomies à la prédictivité*, Paris, Librairie Scientifique et Technique Albert Blanchard, 1986, 332 p.] *Philosophiques*, 18 (1), 184–188. <https://doi.org/10.7202/027148ar>

HEINZMANN, GERHARD, ÉDITEUR, **Poincaré, Russell, Zemerlo et Peano. Textes de la discussion (1906-1912) sur les fondements des mathématiques : des antinomies à la prédicativité**, Paris, Librairie Scientifique et Technique Albert Blanchard, 1986, 332 p.

par Mathieu Marion

Volume compagnon de l'étude de Gerhard Heinzmann sur la philosophie des mathématiques d'Henri Poincaré intitulée *Entre intuition et analyse. Poincaré et le concept de prédicativité* (Paris, Blanchard, 1985), ce livre est un recueil des principaux écrits de la polémique sur les fondements des mathématiques qu'a provoqué un long article de Poincaré lui-même, paru dans la *Revue de métaphysique et de morale* (RMM) en 1905-6. Comme le titre l'indique, on y retrouve des textes de Poincaré, bien sûr, mais aussi de Bertrand Russell, Ernst Zermelo et Giuseppe Peano. Ceux-ci sont reproduits selon leurs premières éditions. Cette politique a l'avantage de réduire le coût de production de l'ouvrage et rend disponible au chercheur sous un seul couvert des textes classiques, auquel il a accès dans leur version originale. Ce qui n'est pas évident dans certains cas, comme pour l'article de Russell intitulé « Le réalisme analytique », merveille de concision, où Russell expose les grandes lignes de sa philosophie — l'atomisme logique — à l'époque de la publication des *Principia Mathematica* (PM). A ce chapitre, il faut mentionner que le recueil contient une lettre inédite de Poincaré à Zermelo (p. 105). Le défaut de cette politique, outre le fait que la qualité esthétique de l'ensemble souffre beaucoup — en particulier lorsqu'on reproduit sur la même page les variantes du texte de Poincaré de 1905-6, « Les mathématiques et la logique » — c'est que le lecteur doit maîtriser quatre langues, soit le français, l'anglais, l'allemand et... le *latino sine flexione*, la langue universelle qu'a développé Peano, et sur laquelle il fondait de grands espoirs. Heureusement, la compréhension en est plutôt facile pour le locuteur de langue française. Il ne sera pas question ici d'épuiser la matière de ces textes fondamentaux, mais d'en relever certains des aspects les plus féconds.

Les textes choisis ont pour thème principal le concept de prédicativité, associé au nom de Poincaré. Cependant, dans « Les mathématiques et la logique » Poincaré s'en prend tout d'abord à la métathématique de Hilbert, qu'il qualifie de tentative de replâtrage, et aux prétentions du logicisme de Russell et Couturat, lorsque ceux-ci prétendent éviter tout recours à l'intuition. Poincaré a adopté et toujours défendu un point de vue kantien selon lequel le principe d'induction complète en mathématique était un jugement synthétique *a priori*. Il ne pouvait donc pas accepter les conclusions anti-kantiennes des logicistes, en particulier celles de Couturat qui publiait en 1904 un article condamnant sévèrement Kant dans la RMM.

Le premier argument de Poincaré est d'indiquer qu'afin de prouver la non-contradiction des axiomes de Peano, on doit faire appel à l'induction complète (p. 33). Hilbert fut particulièrement sensible à cet argument, puisque Poincaré lui reprochait d'avoir besoin dans sa métamathématique d'une forme d'induction afin de justifier l'usage de l'induction complète dans l'arithmétique naïve, et que la première forme d'induction ne pouvait pas être plus faible que la seconde. La réponse de Hilbert fut d'insister sur l'obtention d'une preuve de consistance finitaire, usant d'une « récurrence qui s'arrête dans le fini », pour reprendre le mot de Jacques Herbrand. Certains ont vu dans le second théorème de Gödel la confirmation de la critique de Poincaré : la métamathématique doit utiliser une forme d'induction plus forte (c'est ici qu'entrera en scène la ω -rule avec Tarski et Gentzen).

Poincaré se contentait de ne voir tout bonnement dans les antinomies ou paradoxes de la théorie des ensembles, ceux de Burali-Forti, Richard, et bien entendu celui de Russell-Zermelo, l'indication d'un défaut majeur de l'approche ensembliste. Partisan d'une approche génétique, il n'a jamais accepté l'approche pour laquelle « l'infini préexiste au fini » et « le fini s'obtient en découpant un petit morceau dans l'infini » (p. 306). Mais au même moment, Russell et Zermelo cherchaient activement une solution pour rescaper la théorie des ensembles. Russell proposait dans un article de 1906, « On some difficulties in the Theory of Transfinite Numbers and Order Types » (pp. 54-78) trois solutions, soit la « zigzag theory », la « theory of limitation of size » et la « no classes theory ». Russell penchera un temps pour la dernière, Zermelo optera pour la deuxième.

Poincaré parlait déjà de « cercle vicieux » à propos des tentatives de sauvetage initiées par Hilbert (p. 45). Mais lorsque Russell introduit dans son article de 1906 la notion de fonction propositionnelle « non-prédicative » — une fonction est dite prédicative si elle définit une classe, sinon elle est dite non-prédicative (p. 59) — Poincaré lui répond que « les définitions qui doivent être regardées comme non-prédicatives sont celles qui contiennent un cercle vicieux » (p. 94). Russell formule par la suite son principe du cercle vicieux, cause des paradoxes ensemblistes selon lui : « Tout ce qui contient une variable apparente ne doit pas être une des valeurs possibles de cette variable » (p. 128). Russell fera de ce principe la pierre angulaire de sa fameuse théorie des types, dont témoignent dans ce recueil un extrait de l'important article de 1908, « Mathematical Logic as based on the Theory of Types » (pp. 200-23) ; et un article

paru dans la RMM « La théorie des types logiques » (pp. 257-95), qui sera repris de façon modifiée dans l'introduction à PM. L'échec de la théorie des types (simples ou ramifiés) est chose connue : le manque d'évidence de l'axiome de réductibilité, que Russell lui-même reconnaît (p. 293), ainsi que son caractère non logique, qu'il partage avec l'axiome de l'infini provoqueront l'abandon de cette approche.

Poincaré faisait dès 1905-6 le reproche de circularité aux définitions logicistes des nombres naturels. De façon assez surprenante, il ne s'en prend jamais aux définitions classiques de R. Dedekind et G. Frege. Cette dernière est de la forme :

$$N =_{df} \cap \{X \mid (0 \in X) \wedge [(\forall x)((x \in X) \wedge (y S x)) \rightarrow (y \in X)]\}$$

En 1905-6, il s'en pris plutôt à une définition donnée par A. N. Whitehead, dans un article qui préfigurait le monumental PM (« On Cardinal Numbers », *American Journal of Mathematics*, Vol. 24, pp. 366-394). Pour Poincaré la définition donnée par Whitehead des nombres inductifs est circulaire, donc imprédictive, car elle fait appel à la notion de classe inductive, qui elle-même fait appel à la notion de nombre inductif. Cette critique sera étendue aux définitions de Dedekind et Frege par Hermann Weyl dans *Das Kontinuum*, en 1918 et dans de nombreux articles par la suite. En effet, il devient évident que la définition frégeenne que nous avons donnée est circulaire puisqu'on définit l'ensemble de nombre naturels par l'intersection de tous les ensembles héréditaires auxquels appartient 0 et le successeur de x si x leur appartient. La totalité à définir est présupposée dans la définition.

Le fait que les définitions 90.163, *90.164 et la preuve *90.31 de la première édition de PM s'avèrent circulaires — un reproche fait par L. Wittgenstein dans le *Tractatus Logico-Philosophicus*, section 4.1273 — a obligé Russell à publier un appendice (l'appendice B) à la seconde édition, où la notion de nombre naturel est définie à partir de $\in$ et $=$. On sait depuis que cette ultime tentative d'une définition prédicative est un échec (voir Myhill, J., « The Undefinability of the Set of Natural Numbers in the Ramified *Principia* » in Nakhnikian, G., (ed.), *Bertrand Russell's Philosophy*, Londres, Duckworth, 1974, pp. 19-27). Notons en passant que la recherche d'une définition des nombres naturels dans le style de Frege continue de nos jours, avec en particulier une discussion autour de la variante proposée par M. Dummett :

$Ny =_{df} (\forall a)[(0 \in a \wedge (\forall x)(x \neq y \rightarrow Sx \in a) \rightarrow y \in a) \rightarrow (\exists a)(0 \in a \rightarrow (\forall x)(x \neq y \rightarrow Sx \in a))]$,
une telle définition pouvant être décrite comme prédicative si les variables portent sur des ensembles finis. (Voir, par exemple : George, A., « The Imprecision of Impredicativity », *Mind*, Vol. 96 (1987), pp. 514-518 ; et Parsons, C., « Developing Arithmetic in Set Theory without Infinity : Some Historical Remarks », *History and Philosophy of Logic*, Vol. 8 (1987), pp. 210-213).

À propos du principe d'induction mathématique, on notera que Poincaré remarquait déjà qu'il ne correspond pas à la descente infinie de Fermat (p. 88). Ce principe, utilisé fréquemment en théorie des nombres, est classiquement équivalent au principe du plus petit nombre et donc à l'induction complète, mais un tel raisonnement n'est pas acceptable pour les constructivistes (voir à ce sujet : Gauthier, Y., « Finite

Arithmetic with Infinite Descent», *Dialectica*, Vol. 43 (1989), pp. 329-337).

Tandis que Russell optait pour la théorie des types, Zermelo développait dans «*Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre. I*» (pp. 179-199) une approche axiomatique, où grâce à son axiome de séparation (*Axiom der Aussonderung* (p. 181)) il réussit à éliminer la source du paradoxe de Russell-Zermelo en limitant la grandeur de la théorie, c'est-à-dire en évitant de postuler des ensembles fautifs tels que l'ensemble de tous les ensembles de Frege. Ce texte est à l'origine de la théorie des ensembles de Zermelo-Fraenkel à laquelle souscrivent la majorité des mathématiciens de nos jours.

Les articles de Zermelo font ressortir le débat sur l'axiome du choix. En fait le théorème du bon ordre, dont la seconde preuve (p. 157-61) — qui utilise la notion de « Θ -Ketten» dérivée de celle de Dedekind — nous est présentée dans son article «*Neuer Beweis für die Möglichkeit einer Wohlordnung*» (p. 157-78), est lui-même un équivalent de cet axiome douteux. Voilà pourquoi les deux preuves de Zermelo ont suscité une telle polémique, notamment en France, où E. Borel, H. Lebesgue et R. Baire ont pris position contre. Mais la plupart des mathématiciens de l'époque ont préféré s'abstenir de tout jugement. C'est l'attitude de Peano : «*Opinione nostro es indifferente*» (p. 111). C'est aussi l'attitude qu'adoptent Whitehead et Russell dans PM.

Ce débat aura eu pour mérite de dégager une notion, celle de prédicativité, qui préoccupe toujours les chercheurs contemporains. Le prédicativisme initié par Poincaré fut mis en forme par H. Weyl dans **Das Kontinuum**, en utilisant un système apparenté à la théorie des types ramifiés, et fut poursuivi par la suite à divers degrés de fidélité par P. Lorenzen, K. Schütte et S. Feferman, ce dernier démontrant récemment la viabilité du programme en montrant que toutes les mathématiques nécessaires à la physique peuvent être formalisées dans sa propre théorie W, issue de celle de Weyl (Feferman, S., «*Infinity in Mathematics: Is Cantor Necessary?*», in Toraldo di Francia, G., ed., *L'infinito nella scienza ?/Infinity in Science*, Rome, Enciclopedia Italiana, pp. 151-210). Cependant, entre les protagonistes de ce débat les différences étaient irréconciliables, et la discussion devint vite un dialogue de sourds. On prendra comme exemple la défense par Zermelo de sa deuxième preuve du théorème du bon-ordre contre le reproche d'imprédicativité, qui s'achève sur ces mots : «... und die Befolgung der Poincaréschen Forderung würde jede definition und damit jede Wissenschaft unmöglich machen» [...] et le strict respect du réquisit de Poincaré aurait pour effet de rendre impossible toute définition et par ce fait toute science] (p. 168)! Un prédicativiste pourrait répliquer en disant : avec les largesses permises par Zermelo *tout* est en effet possible ! Le mot de la fin appartient à Poincaré : «*Les hommes ne s'entendent pas parce qu'ils ne parlent pas la même langue et qu'il y a des langues qui ne s'apprennent pas*» (p. 315).

Le choix des textes par G. Heinzmann est judicieux, malgré qu'on doit déplorer l'absence de textes de Louis Couturat, le défenseur des idées de Russell en France — auquel s'adresse directement Poincaré dans ses textes — ou encore de l'Italien Mario Pieri. Mais de tels ajouts

n'apporteraient peut-être pas de nouveaux éléments essentiels à la discussion et auraient pour effet d'allonger le texte indûment. Mais pourquoi, par exemple, ne pas avoir inclu le texte de Jules Richard (« Les principes des mathématiques et le problème des ensembles », *Revue générale des sciences pures et appliquées*, Vol. 16, p. 541 ; ou « Lettre à Monsieur le rédacteur de la Revue Générale des Sciences », *Acta Mathematica*, Vol. 30, pp. 295-6) où il introduit son fameux paradoxe, puisque celui-ci est au centre de la discussion ? D'autre part, puisque le débat connexe sur l'axiome du choix prend une place importante dans l'ouvrage (en particulier dans les textes de Zermelo), pourquoi ne pas avoir publié un texte indiquant la réaction des mathématiciens français, telle la note d'Émile Borel intitulée « Quelques remarques sur les principes de la théorie des ensembles » (*Mathematische Annalen*, Vol. 60, pp. 194-5) ? Ce sont deux textes très courts, mais instructifs.

C'est avec nostalgie que le lecteur parcourt ce recueil, où l'on voit par exemple Zermelo répondre en français et dans une revue de mathématiques prestigieuse, (« Sur les ensembles finis et le principe de l'induction complète », *Acta Mathematica*, Vol. 32, pp. 185-193 ; ici pp. 148-156) aux critiques fondationnelles de Poincaré, parues dans la *Revue de métaphysique et de morale*. On ne peut pas ne pas remarquer, de nos jours, la presque complète disparition des intervenants de langue française dans ces débats fondationnels dont j'ai pris soin de mentionner qu'ils étaient toujours d'actualité. Certains s'en targueront peut-être, mais pour l'A. cette démission n'a pas de quoi rendre fier.

New College, Oxford

Philosophiques

philosophiques

Livres reçus

Volume 18, numéro 1, printemps 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027149ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027149ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

(1991). Livres reçus. *Philosophiques*, 18 (1), 189–190.

<https://doi.org/10.7202/027149ar>

LIVRES REÇUS

- ADAM, Jean-Michel (1990), *Éléments de linguistique textuelle. Théorie et pratique de l'analyse textuelle*, Pierre Mardaga éditeur, Liège, 265 pp.
- AUROUX, Sylvain (1990), *Barbarie et philosophie*, Collection « Philosophie d'aujourd'hui » dirigée par Paul-Laurent Assoun, PUF, Paris, 400 pp.
- BIDET, Jacques (1990), *La théorie de la modernité*, (suivi de Marx et le marché), Collection Questions, PUF, Paris, 313 pp.
- BOURGEAULT, Guy, (1990) *L'éthique et le droit face aux nouvelles technologies biomédicales*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 253 pp.
- CARON, Anita (éd.) (1990), *Philosophie et pensée chez l'enfant*, Collection Éducation, Les éditions Agence d'Arc, Ottawa, 225 pp.
- DENNETT, Daniel C. (1990), *La Stratégie de l'interprète*, traduit de l'anglais par Pascal Engel, NRF Gallimard, Paris, 493 pp.
- DERRIDA, Jacques (1990), *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Coll. Épiméthée, PUF, Paris, 304 pp.
- EVERAERT-DESMEDT, Nicole, (1990), *Le processus interprétatif. Introduction à la sémiotique de Ch.S. Peirce*, Pierre Mardaga éditeur, Liège, 151 pp.
- GERVAIS, Richard (1990), *Dialectique et totalitarisme*, Coll. Brèches dirigée par François Latraverse et Georges Leroux, Hurtibise HMH, Ville LaSalle, 231 pp.
- GIRARD, René (1990), *Les feux de l'envie*, Grasset, Paris.
- HENRY, Michel (1990), *Phénoménologie matérielle*, Coll. Épiméthée, PUF, Paris, 179 pp.
- HOTTOIS, Gilbert (1989), *Penser la logique. Une introduction technique, théorique et philosophique à la logique formelle*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles, 273 pp.
- LACROIX, Jean (1990), *Chroniques philosophiques*, (*Philosophia* no 15), Éditions Klincksieck, Paris, 158 pp.
- LAFRANCE, Yvon (1989), *Les Pré-Socratiques*: bibliographie analytique, Tome II, Les Belles Lettres, Paris, Bellarmin, Montréal.
- LEFEBVRE, Henri (1990), *Le matérialisme dialectique*, Quadrige, PUF, Paris, 165 pp.
- LUHMANN, Niklas (1989), *Ecological Communication*, Chicago University Press, Chicago, 187 pp.

- MARCIL-LACOSTE, Louise, (1990), *La philosophie pour enfants*, Les Éditions Le Griffon d'argile, Sainte-Foy, 187 pp.
- MARTINEZ DE PISON, Ramon (1990), *Liberté humaine et expérience de Dieu chez Maurice Zurdal*, Desclée, Paris, Bellarmin, Montréal, 185 pp.
- PETERSON, Donald (1990), *Wittgenstein's Early Philosophy. Three Sides of the Mirror*, University of Toronto Press, Toronto, 204 pp.
- PUTNAM, Hilary (1990), *Représentation et réalité*, traduit de l'anglais par Claudine Engel-Tiercelin, NRF Gallimard, Paris, 226 pp.
- RORTY, Richard (1990), *L'homme spéculaire*, traduit de l'anglais par Thierry Marchaisse, Éditions du Seuil, Paris
- SANS, Édouard (1990), *Schopenhauer*, Coll. Que Sais-je ?, no 2551, PUF, Paris, 127 pp.
- Coll. (1990), *Herméneutique*. Textes de H. G. Gadamer et B. Welte. Essai sur Heidegger et Gadamer par Fernand Couturier, Éditions Fides, Montréal, 211 pp.
- Coll. (1990), *Derrida (Revue philosophique de la France et de l'étranger, — no 2, Avril-Juin)* PUF, Paris.
- Coll. (1989), *L'esprit de la Révolution, (Études Françaises, 25)*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal.
- Coll. (1990), *Philosophie allemande*, (1990), (*Les Études philosophiques*, no 2), PUF, Paris.
- Coll. (1990), *Pragmatique et théorie éthique*, Cahiers de philosophie no 3; Collection dirigée par Maurice Gagnon, Département des sciences humaines, Université de Sherbrooke, 241 pp.