

N.Bulle (2011), Naturalism as a political-cultural enterprise, *Classical Sociology*, 11 (4) : 462-494.

(ci-après version française)

Le naturalisme comme entreprise politico-culturelle

L'œuvre de Darwin plus que toute autre a marqué, au sein de l'analyse du vivant, l'avènement de l'ère de la science, et a représenté pour la pensée scientifique à la fois un modèle de pureté conceptuelle et un catalyseur d'idées. Néanmoins son succès se double d'un rôle politico-culturel qu'elle joue, et plus généralement que le naturalisme joue dans la pensée en sciences humaines. Il est significatif, à cet égard, que les objections portées à la théorie darwinienne soulèvent des passions dans le milieu des biologistes mêmes, et qu'elles soient immédiatement imputées à une antipathie fondamentale avec la doctrine évolutionniste qu'inspireraient des convictions religieuses, voire un créationnisme irrationnel et fondamentaliste¹. Le manichéisme rhétorique qui oppose les approches naturalistes aux formes d'interprétation religieuses ou métaphysiques révèle un enjeu qui n'est pas uniquement scientifique. Il évince la discussion des prémisses théoriques. Pour lever toute ambiguïté à ce sujet, il est nécessaire de distinguer un naturalisme ontologique, pour qui l'homme est issu d'une évolution naturelle au même titre que les autres éléments de la nature, d'un naturalisme constitutif qui élabore ses schémas explicatifs de la vie humaine et sociale à partir de modèles issus de la biologie et de l'évolutionnisme. Le naturalisme constitutif considère d'une manière générale l'évolution d'un point de vue continuiste. Il extrapole les modes de développement des formes élémentaires de la vie aux modes de développement de ses formes supérieures. Il ne conçoit, au sujet de l'esprit humain, aucune rupture qualitative introduite par le langage articulé et la pensée rationnelle, aucune économie spécifique du développement intellectuel associée aux modes de transmission culturelle. Ce type de naturalisme est l'objet de la présente enquête.

¹ R.Chauvin, *Le darwinisme ou la fin d'un mythe*, Paris, éditions du Rocher, 1997.

Le naturalisme constitutif suit deux voies distinctes suivant l'héritage de l'homme qu'il met plus en valeur, celui issu de la lutte animale pour la vie, ou celui issu de la lutte entre groupes humains aux origines de la vie sociale. Parce qu'à la lutte animale pour la vie s'est substituée pour l'homme une lutte entre groupes, la coopération a été un facteur de survie et un vecteur de développement, faisant de lui un être naturellement social. Au sens biologique, la société est son environnement.

Suivant la première voie, le naturalisme rend compte de la face sombre des motifs humains masquée par les fins conscientes. Les valeurs socialement construites occultent le jeu des forces primitives et trompent l'homme sur sa nature propre, falsifient ses liens à la religion, à la morale, à la culture etc. Un Sigmund Freud et plus récemment un Pierre Bourdieu ont argumenté en ce sens avec le succès que l'on sait. Ainsi, déclare Bourdieu, « aux trois 'blessures narcissiques' qu'évoquait Freud, à celles qui ont été infligées à l'humanité par Copernic, Darwin et Freud lui-même, il faut ajouter celle que la sociologie nous fait souffrir »² en dévoilant les ressorts cachés de l'action sociale.

Mais la vie sociale ne s'enracine pas dans la lutte. A l'hostilité du monde extérieur répond son ressort intrinsèque, la coopération. Par cette seconde voie, le naturalisme conduit à associer la personnalité humaine aux circonstances sociales de son développement. Il substitue un destin collectif au destin individuel issu d'un lien personnel à la transcendance tombant en désuétude. Un tel destin est scellé par les premiers héritages de l'humain, comme l'imagine Lévi-Strauss, ou constitue l'horizon idéal d'une dynamique d'évolution naturelle, comme l'imaginent les penseurs progressistes dont l'héritage intellectuel passe par les œuvres de Herbert Spencer, James Mark Baldwin et Jean Piaget.

Marx se situe entre ces deux voies et plus proche de la seconde, même s'il n'utilise pas les outils conceptuels du naturalisme. L'idée d'antagonisme des classes évoque la lutte

² Cf.P.Bourdieu, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 1992, p.108.

darwinienne pour la vie, mais cet antagonisme ne constitue pas l'horizon de la doctrine marxienne tendue qu'elle est vers la réalisation des circonstances idéales d'où émergera l'homme total de la société communiste.

Le naturalisme dans les sciences sociales, en devenant constitutif, tend à accréditer un principe unique du développement social et humain. Or, comme on a pu le dire à propos de la théorie évolutionniste, tout système de philosophie est un monisme, la recherche d'un principe unique de l'univers. Inversement, car la proposition est réversible, tout monisme est un système de philosophie.³ Le comble du naturalisme constitutif est, dans cette voie, d'offrir leurs armes à des systèmes philosophiques au nom même de l'investigation scientifique. Précisons que notre but ici n'est pas de proposer une critique de chacune des doctrines évoquées, ce qui n'aurait guère de sens dans le cadre présent, ni d'en discuter l'intérêt et les apports. Il est de montrer à partir de ces exemples importants que le naturalisme a servi en sciences sociales la construction inavouée de systèmes philosophiques qui, usant de l'autorité de la science, ont mis la démarche scientifique au service d'une entreprise politico-culturelle.

Darwin

Les origines de l'homme

Pourquoi les théories transformistes qui ont précédé la théorie darwinienne, comme celle de Lamarck, ou les théories évolutionnistes contemporaines de la théorie darwinienne, comme celle de Spencer, n'ont-elles pas ébranlé les conceptions religieuses comme celle de

³ E.Naville, « La doctrine de l'évolution comme système philosophique », *Revue Philosophique*, XX, 1885.) 576. Ce même auteur souligne que le mot *déterminisme*, alors étranger au vocabulaire officiel de la langue française, a été introduit dans la dernière édition du *Dictionnaire de L'Académie* en 1877, ce fait signalant l'importance croissante de l'idée que ce mot désigne, sinon dans les écoles de philosophie, où cette importance a toujours été considérable, du moins dans les préoccupations du public lettré en général. Le *Dictionnaire de L'Académie* définit ainsi le terme: « DETERMINISME, système de « philosophie qui admet l'influence irrésistible de motifs. » Que les motifs soient conçus comme des impulsions mécaniques, ce qui est la conception imposée au matérialisme, ou qu'ils soient conçus comme des influences de l'ordre logique, la liberté est niée dans un cas comme dans l'autre.

Darwin ?⁴ Que se passe-t-il avec la théorie darwinienne, pourquoi est-elle évoquée pour signifier une blessure fondamentale infligée à l'humanité ? La réponse à la question est donnée par Darwin lui-même qui exprime sa difficulté à imaginer un Dieu bon qui ait créé les cruautés affreuses de la nature. Par exemple les ichneumons qui pondent à l'intérieur des chenilles une larve qui les dévorera vivantes. Le carnage de la nature, s'il s'accorde difficilement avec la représentation d'un Dieu bienveillant, s'accorde en revanche bien avec la théorie de la sélection naturelle. Notre compréhension ne peut que se révolter, écrit à ce sujet Darwin, car quel avantage pourrait bien servir la souffrance des espèces inférieures depuis la nuit des temps ? L'explication est toute entière dans la cause efficiente qu'il a découverte, la variation et la sélection naturelle. La mort du Créateur est certifiée par la nature de la créature, non tant par la réalité de sa nature biologique, mais morale, celle de ses instincts profonds. Ce sont les modalités invoquées pour l'évolution qui sont en cause : la violence, la lutte de tous contre tous, l'utilitarisme biologique. Des conclusions de *L'Origine des espèces* à celles de *La descendance de l'homme*, la mise en cause du Créateur, à travers la créature, apparaît clairement. Darwin concluait *L'Origine des espèces* avec des accents émus : « N'y a-t-il pas une véritable grandeur dans cette manière d'envisager la vie, avec ses puissances diverses attribuées primitivement par le Créateur à un petit nombre de formes, ou même à une seule ? »⁵ et avouait, au final de *La Descendance*, qu'il serait immédiatement préférable de descendre de cet « héroïque petit singe, bravant ses ennemis redoutés, pour sauver la vie de son gardien, ou de ce vieux babouin, descendant des montagnes en soustrayant triomphalement son jeune camarade à une horde de chiens stupéfaits, que d'un sauvage qui se complait à torturer ses ennemis, offre des sacrifices sanglants, pratique l'infanticide sans remords, traite ses femmes comme des esclaves et est hanté par les superstitions les plus

⁴ Spencer, tout comme Darwin, admettait l'existence de dimensions de l'existence insaisissables par l'esprit humain. Selon Spencer, l'homme devait convenir de l'existence d'un inconnaissable inconcevable par lui ; science et religion étaient appelées, à être conciliées, en constituant deux pôles complémentaires de la pensée.

⁵ C.Darwin (1859), *L'origine des espèces*, Paris, Flammarion, 1992, p.548.

grossières.⁶ Ce n'est pas la descendance de l'animal qui met l'homme le plus en cause, mais ce qu'elle révèle de lui qui disqualifie le créateur à travers la nature de la créature.

L'ère moderne à proprement parler apparaît celle d'une décentration collective, celle de l'accès à la conscience d'elle-même de l'humanité. Cette décentration a été appelée de ses vœux par Hegel comme en témoigne la célèbre dialectique du maître et de l'esclave. Dans son cheminement vers la libération, l'esclave connaît la conscience malheureuse: l'imagination d'un maître transcendant. L'homme est aliéné, comme l'esclave de Hegel reste en-deça de la vie jusqu'au moment où il prend conscience de cet état, accepte l'idée de sa mort, c'est-à-dire la mort de Dieu.

Le progrès comme substitut du religieux

L'idée de progrès traverse l'œuvre de Darwin, en contradiction avec un de ses apports scientifiques majeurs qui l'a placé en position de rupture avec les théories transformistes prédarwiniennes. Elle apparaît dans le slogan même qui a consacré le devenir de l'œuvre du naturaliste « the survival of the fittest », « la survie des mieux adaptés ».

La vision d'un progrès naturel est exprimée en conclusion du chapitre III de *L'Origine des espèces* par l'idée que ce sont les êtres vigoureux, sains et heureux qui survivent et se multiplient. Une telle affirmation suggère que les individus qui, à long terme, survivent doivent être considérés comme les mieux adaptés et cette suggestion est explicite dans l'expression que Darwin a empruntée à Spencer « the survival of the fittest ». Or à proprement parler, une théorie de la sélection naturelle suppose seulement que les individus ou les espèces adaptés à la survie et à la reproduction dans des conditions environnementales spécifiques devraient effectivement survivre et transmettre leurs caractères aux générations subséquentes. En d'autres termes le principe de la sélection naturelle ne doit pas être interprété de manière positive, mais négative, au sens où il requiert seulement qu'aucun trait caractéristique des

⁶ C.Darwin [1871] *The descent of man*, London: John Murray. (p.642-643 à vérifier)

individus d'une espèce n'ait des conséquences interférant avec la survie ou la reproduction des individus de l'espèce en cause. En particulier, la sélection naturelle permet d'expliquer la survie de ceux qui sont comparativement mieux adaptés à des conditions déterminées. L'utilisation du superlatif a tendu à suggérer que ceux qui survivaient étaient non seulement comparativement meilleurs, mais aussi, d'une certaine manière, qu'ils étaient idéalement adaptés pour la survie. Or Darwin n'est pas explicite sur ce point. La raison est que son but dans *L'Origine des espèces* n'était pas limité à l'analyse des causes du transformisme, un tel intérêt venait lui-même d'un intérêt plus fondamental attaché à l'histoire de la vie sur terre. Il ne fait aucun doute que Darwin associait l'évolution au progrès. La nature, à travers la survie des plus adaptés, faisait émerger progressivement des formes supérieures de vie. Si l'on examine les endroits dans lesquels Darwin parle en des termes qui associent les concepts d'évolution et de progrès, ils n'apparaissent pas lorsqu'il offre une explication théorique de la façon dont les nouvelles espèces se sont développées, mais ils sont contenus dans les passages où il parle de l'histoire générale de la vie sur terre. Dans ces passages, l'attitude évaluative de Darwin présente deux aspects contrastés : le regret et même le dégoût des moyens de l'évolution et de ses coûts et en même temps la célébration de la direction des changements. C'est le résultat direct de cette guerre de la nature se traduisant par la famine et par la mort, qui est selon lui le fait le plus admirable que nous puissions concevoir, à savoir la production des animaux supérieurs. « *Une quantité infinie de belles et admirables formes, sorties d'un commencement si simple, n'ont pas cessé de se développer et se développent encore!* »⁷ Néanmoins Darwin, tout en tenant le progrès pour une conséquence des lois de la nature, rejetait l'idée de sa nécessité, ainsi écrit-il dans *L'Origine des espèces* : « *La sélection des espèces, ou la survie des plus adaptés, n'inclut pas nécessairement le développement progressif- elle tire seulement avantage des variations qui*

⁷ C.Darwin (1859), *L'origine des espèces*, Paris, Flammarion, 1992, p.548.

apparaissent et qui sont bénéfiques à chaque créature dans ses conditions de vie ». Autrement dit, la sélection est toujours relative à un environnement particulier. Mais tout se passe comme si Darwin⁸ était engagé à croire que le schéma général du développement évolutif devait être le progrès. Cela ne pouvait être un processus rétrograde ou indifférent du point de vue moral.

Pour comprendre l'évolution humaine à partir d'ancêtres infra-humains, la théorie darwinienne ouvrait de multiples voies à la psychologie et à l'anthropologie notamment. Cette évolution de l'infra-humain à l'humain sous-tendait par elle-même la notion de progrès. Mais son extrapolation à l'évolution sociale depuis la nuit des temps dépasse le champ de la démarche scientifique. Une réflexion de Pierre Janet éclaire le rôle joué par l'idéologie d'un progrès moral et social inscrit dans les lois de la vie qui imprègne tout le 19^e siècle. Le philosophe, cherchant des substituts à la religion, en envisage en effet deux : « *Le premier, pense-t-il, est peut-être appelé à contribuer plus que tout autre à surpasser la religion : il s'agit de la psychothérapie scientifique, qui cherche à traiter scientifiquement ces états de l'esprit dont la religion est le remède populaire, souverain, mais imparfait. Un autre substitut serait le culte du progrès.* ». Ce progrès n'était pas purement économique ou technique et dépassait les dimensions intellectuelles et sociales pour rejoindre l'idée qu'en proposait Guyau, le philosophe du 19^e siècle que le philosophe admirait tout particulièrement : « *Avoir confiance en nous-mêmes et en l'univers.* »⁹

⁸ Darwin, aurait évolué du théisme à l'agnosticisme de manière progressive. En 1844, c'est-à-dire quinze avant la publication de *L'Origine des espèces*, il confessait à son ami Joseph Hooker: «*Je suis presque convaincu (à l'inverse de l'opinion dont je suis parti) que les espèces ne sont pas (c'est comme confesser un meurtre), souligne-t-il, immuables.*» Le meurtre confessé par Darwin est assez probablement celui de Dieu, du Dieu créateur de chaque espèce. Néanmoins l'hypothèse du transformisme qui dévoilait la faille du créationnisme, devant la nécessité des créatures vivantes de s'être adaptées à un environnement évolutif, avait été formulée plus de quatre décennies plus tôt par Lamarck dont les travaux représentèrent une source d'inspiration pour Darwin. Le naturaliste répugne à dévoiler ce qu'il appelle son matérialisme. Mais il a bien conscience que Dieu est inutile à son système et il avoue en 1863: ''J'ai longuement regretté de m'être aplati devant l'opinion publique et de m'être servi du terme biblique de 'création', en fait je voulais parler d'une 'apparition' due à un processus totalement inconnu''. Cité par Y.Christen, *Le grand affrontement Marx et Darwin*, Albin Michel, 1981, p.19.

⁹ Cf. Henri F. Ellenberger (1970), *Histoire de la découverte de l'inconscient*, Paris, Fayard, 1994, p.425.

Freud

La mission historico-culturelle

Carl Jung intitulait en 1932 un article sur la théorie freudienne : « Freud. Un phénomène historico-culturel »¹⁰. On sait que Jung a tout d'abord été un proche collaborateur et disciple de Freud, puis s'en est détaché pour la raison majeure dont témoigne l'article: le dogmatisme interprétatif de Freud, qui s'exprime dans le rôle attribué au trauma sexuel dans l'étiologie des névroses. Ainsi Jung raconte dans son autobiographie qu'il a encore un vif souvenir de Freud lui disant : « *Mon cher Jung, promettez-moi de ne jamais abandonner la théorie sexuelle. C'est le plus essentiel ! Voyez-vous, nous devons en faire un dogme, un bastion inébranlable.* » Freud lui dit cela avec passion, écrit Jung, sur le ton d'un père disant: « *Promets-moi une chose, mon cher fils : va tous les dimanches à l'église !* » Jung étonné, lui demande : « *Un bastion- contre quoi ?* » et Freud de répondre : « *Contre le flot de vase noire...de l'occultisme !* » Les idées de « bastion » et de « dogme » sont inquiétantes, observe Jung, le dogme traduisant une profession de foi indiscutable « *on ne l'impose que là où l'on veut une fois pour toutes écraser un doute. Cela n'a plus rien d'un jugement scientifique, mais relève uniquement d'une volonté personnelle de puissance. Ce choc frappa au cœur notre amitié. Je savais que je ne pourrais jamais faire mienne cette position. Freud semblait entendre par 'occultisme' à peu près tout ce que la philosophie et la religion – ainsi que la parapsychologie qui naissait vers cette époque –pouvaient dire de l'âme. Pour moi, la théorie sexuelle était tout aussi 'occulte'- c'est-à-dire non démontrée, simple hypothèse possible, comme bien d'autres conceptions spéculatives. Une vérité scientifique était pour moi une hypothèse momentanément satisfaisante, mais non un article de foi éternellement valable.*»¹¹

Jung évoque les nombreux cas de névroses qu'il lui a été donné d'observer dans lesquels la

¹⁰ C.G.Jung, *Problèmes de l'âme moderne*, Buchet/Chastel, 1960, chap.XV « Freud. Un phénomène historico-culturel ».

¹¹ C.G.Jung (1961), « *Ma vie* ». *Souvenirs, rêves et pensées*, Paris, Gallimard, 1973, p.177-8.

sexualité ne jouait qu'un rôle secondaire, alors que d'autres facteurs y occupaient la première place, difficultés d'adaptation sociale, ou circonstances tragiques de la vie, etc. Devant de tels cas Freud, écrit Jung, ne voulait admettre, comme cause, aucun autre facteur que la sexualité¹². Aussi Jung voit-il dans le réductionnisme interprétatif de la théorie freudienne l'action d'un motif premier échappant à l'éthos scientifique. Ce motif, Jung ne l'attribue pas à un travail conscient. Il l'attribue à un rôle social que Freud aurait joué inconsciemment. Le psychologue suisse montre à ce sujet combien la doctrine du refoulement de la sexualité s'inscrit dans un contexte historico-culturel défini. Les idées de Freud auraient accompli une fonction psychanalytique à l'égard d'une société bourgeoise dépeinte comme hypocrite, mièvrément morale, artificiellement religieuse. Cette thèse est brillante qui fait de Freud le grand psychanalyste latent d'une société toute entière, celle de la fin de l'ère victorienne, par ses interprétations « scandaleuses » des valeurs et sentiments tenus pour les plus élevés.

Examinons tout d'abord l'idée de la domination de la tâche historico-culturelle sur le travail du savant, en nous demandant si les cadres intellectuels à partir desquels Freud a développé ses vues propres, et si les phénomènes qu'il lui était donné d'observer, justifiaient l'universalité prêtée par lui à la théorie sexuelle.

Tout d'abord, en mettant en évidence l'importance du traumatisme dans l'étiologie de la névrose, Freud rompait avec les théories de Charcot faisant du trauma seulement une cause catalysatrice, révélant des prédispositions héréditaires. Mais, à partir de là, pourquoi Freud centra-t-il son modèle explicatif sur le trauma sexuel ? Les raisons sont-elles empiriques, compte tenu des cas recensés par lui, comme paraît le confirmer Breuer dans un article commun ? Ce type d'induction reste aventureux et provisoire. Les raisons renvoient-elles aussi à dispositions intellectuelles ? Cette deuxième hypothèse est corroborée par l'idée de l'époque suivant laquelle les traumatismes sexuels suscitent des souvenirs susceptibles de

¹² C.G.Jung (1961), « *Ma vie* », p.174.

libérer des affects supérieurs à ceux de l'évènement lui-même¹³. Cependant ces deux hypothèses ne suffisent pas à justifier la systématisme du lien développé par Freud entre les pathologies mentales et les traumas ou pratiques de nature sexuelle. Mais il faut leur adjoindre un autre facteur dispositionnel important et sans aucun doute capital, la fascination exercée sur lui par la théorie de l'évolution. Ainsi écrit-il en 1925, dans les premières pages de son autobiographie « *La doctrine de Darwin, qui était alors d'actualité, exerçait sur moi un attrait puissant, parce qu'elle promettait une extraordinaire avancée dans la compréhension du monde* »¹⁴. On peut avancer que cette découverte des fondements de la condition humaine a conduit Freud à espérer trouver à travers elle la « clé » du mystère de l'inconscient, agressivité et sexualité jouant un rôle central dans l'histoire de la lutte pour la vie. Mais d'un point de vue scientifique, l'ensemble de ces facteurs devaient inspirer au mieux à Freud des conjectures. Or la théorie sexuelle présente, dans la doctrine freudienne, deux caractères significatifs : elle est systématique et elle est hermétique aux contre-exemples. Autrement dit, il s'agit d'un point de doctrine regardé comme une vérité incontestable, ainsi définit-on, commente Jung à ce sujet, un dogme. Le dogmatisme doctrinal fait pendant, en matière scientifique, aux principes tenus pour sacrés par pensée religieuse. Or, si l'on prétend qu'une chose est sacrée, pensait Freud, c'est que l'on soupçonne fortement qu'il y a quelque chose de très impie à dissimuler.¹⁵

Systématisme doctrinale

L'interprétation freudienne opère un renversement interprétatif entre la moralité consciente des individus et l'amoralité des pulsions qu'elle est censée recouvrir. La maladie est le prix payé par le psychisme pour résoudre un conflit interne. Cette idée générale permet de suspecter, à travers la névrose, des pulsions d'autant plus inavouables à la conscience que les individus adhèrent à des préceptes moraux plus stricts. Le chemin est donc direct, qui des

¹³ cf. Ola Andersson, *Freud avant Freud*, Paris : Empêcheurs de penser en rond, 1997.

¹⁴ S.Freud (1925), *S.Freud présenté par lui-même*, Paris, Gallimard, 1984, p.16.

¹⁵ Cf. Jung, *Problèmes*, p.399-400.

troubles psychiques de l'individu conduit aux pulsions sexuelles et agressives. Selon Freud, les symptômes des névroses sont *essentiellement* des substituts de satisfaction de désirs sexuels non exaucés¹⁶. Lorsqu'une pulsion instinctive est refoulée, ses éléments libidinaux se transforment en symptômes, ses éléments agressifs en sentiments de culpabilité. Par exemple, le souhait de mort formulé contre une personne aimée est remplacé par la crainte de voir cette personne mourir. En faisant preuve d'un tendre altruisme, la névrose ne ferait que compenser l'attitude opposée qui est à sa base et qui est celle d'un brutal égoïsme.¹⁷ Chacun de ces hommes se piquant d'une moralité supérieure, explique Freud, a connu dans son enfance une période de méchanceté, une phase de perversion, préparatoire et annonciatrice de la phase surmorale ultérieure. Dans *Malaise dans la civilisation*¹⁸ Freud résume ce que la psychanalyse nous apprend de la nature humaine en écrivant que l'homme n'est point un « être débonnaire, au cœur assoiffé d'amour », mais un être au contraire, qui porte au compte de ses données instinctives une bonne somme d'agressivité, et qui est tenté de satisfaire son besoin d'agression aux dépens de son prochain, en exploitant son travail sans dédommagements, en utilisant sexuellement sans son consentement, en s'appropriant ses biens, en l'humiliant, en lui infligeant des souffrances, en le martyrisant et en le tuant.¹⁹ L'idéal imposé d'aimer son prochain comme soi-même verrait sa justification véritable précisément dans le fait que rien *n'est plus contraire* à la nature humaine primitive.²⁰ Il n'y a pas de faculté naturelle, intuitive qui pourrait s'expliquer par le fait que le mal soit une menace pour la survie du Moi car au contraire, il représente ce qui est souhaitable et lui procure du plaisir.²¹ L'un des retournements les plus célèbres opéré par Freud est celui qui a consisté à transformer l'image épurée de l'enfance en y introduisant la sexualité. Cette démystification de l'enfance venait

¹⁶ .Freud (1929), *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1981.Malaise, p.99.

¹⁷ S.Freud (1923), *Totem et tabou*, Paris : Payot 2001

¹⁸ S.Freud (1929), p.225.

¹⁹ S.Freud, *Malaise* p.64.

²⁰ S. Freud, *Malaise*, P.66.

²¹ S.Freud, *Malaise*, p.80.

contrer ce que Freud tient pour l'un des préjugés les plus forts de l'humanité, celui de son innocence²².

Le renversement du sublime vers l'odieux est opéré de manière quasi absolue dans l'approche psychanalytique de l'art. Une critique éclairée en a été proposée dès 1925 par le psychologue russe Lev Vygotski dans sa belle thèse sur la psychologie de l'art.²³ Freud explique, dans *Le Créateur littéraire et la fantaisie*, que les fantaisies, création poétique, comme rêve, sont engendrées par des désirs insatisfaits et en visent l'assouvissement. S'ils sont occultés, c'est que ce sont des désirs « dont nous avons honte et que nous devons nous cacher à nous-mêmes, qui justement pour cette raison ont été refoulés, poussés dans l'inconscient ». Les psychanalistes affirment avec grand sérieux, remarque Vygotsky qui ne comprend pas leur inclination à ramener toutes les pulsions à une seule, « que si Shakespeare et Dostoïevski ne sont pas devenus criminels, c'est parce qu'ils ont représenté des meurtres dans leurs œuvres et qu'ainsi ils se sont libérés de leurs penchants criminels ». Les artistes, selon Otto Rank appartiendraient « aux pionniers de l'humanité dans le combat pour dompter et ennoblir des pulsions sexuelles anticulturelles »²⁴. Les applications pratiques de la psychanalyse révèlent, selon Vygotsky, la stérilité de l'approche du point de vue de la psychologie sociale. Au sujet de l'étude sur Léonard de Vinci, le psychologue russe observe que Freud cherche à déduire tout le destin du grand homme, et toute son œuvre, des principales expériences enfantines qu'il a vécues dans les toutes premières années de sa vie, affirmant vouloir montrer de quelle manière l'activité artistique remonte aux pulsions psychiques originaires, et au terme de l'étude, reconnaît ne pas surestimer la 'certitude' de ses résultats. Jung cite de son côté cette étude de Freud sur Léonard de Vinci comme confirmant que la mission sociale latente de Freud a été accomplie au prix de l'exactitude scientifique.

²² S.Freud (1925), *S.Freud présenté par lui-même*, Paris, Gallimard, 1984, p.56.

²³ L.Vygotsky (1925), *Psychologie de l'art*, chapitre IV, « L'art et la psychanalyse », Paris, La Dispute, 2005.103-124.

²⁴ Cité par L.Vygotsky, *Psychologie de l'art*, p.115.

Fermeture aux éléments falsificateurs

Freud n'accepte aucune atteinte à l'intégrité de sa théorie, même lorsque les faits et les développements scientifiques parlent contre elle. Un premier exemple est la difficile extrapolation des interprétations freudiennes à des sociétés différentes, la névrose étant présente chez des peuples et des individus qui n'ont aucun problème du point de vue des préceptes et interdits émanant de la vie sociale que Freud évoque. Jung souligne à cet égard combien le rôle joué par le cadre socioculturel victorien dans la théorie des névroses met à défaut la scientificité de la théorie²⁵. Evoquons aussi le cas des névroses de guerre qui apportèrent de l'eau au moulin des adversaires de Freud y voyant un démenti aux hypothèses de la psychanalyse, les facteurs sexuels n'étant pas seuls responsables des affections névrotiques. Seulement, d'après Freud, « *c'était là un triomphe frivole et prématuré* » : aucune analyse approfondie d'un cas de névrose de guerre n'ayant été menée à terme, on ne pouvait conjecturer quant à leurs motivations et tirer des conclusions.²⁶

La religion en ligne de mire

Quand Freud s'aperçoit que ses patients inventent leurs expériences traumatiques infantiles, il fait appel à l'hérédité pour expliquer la névrose : l'hérédité de l'espèce. Il ne se départit pas de l'unilatéralité de l'interprétation, quitte à passer du traumatisme individuel au traumatisme collectif supposé participer du développement individuel par récapitulation du développement de l'espèce²⁷. Ainsi explique-t-il l'origine phylogénétique du complexe d'Œdipe à partir de l'analyse du totémisme. Son interprétation se fonde sur un rapprochement des deux tabous réglementant le totémisme : « ne pas tuer le totem » et « ne pas avoir de rapports sexuels avec les femmes du même clan totémique », avec les deux contenus du

²⁵ M.Young, *Problèmes*, p.404.

²⁶ S.Freud (1925), *S.Freud présenté par lui-même*, Paris, Gallimard, 1984, p.92.

²⁷ D'après la théorie dite de la récapitulation. Il s'agit d'une extrapolation que l'on trouve par exemple chez Spencer de la loi biogénétique inventée par Haeckel au développement du psychisme humain, suivant laquelle l'ontogénèse, le développement de l'organisme individuel, récapitule la phylogénèse, le développement de l'espèce.

complexe d'Œdipe : « tuer son père » et « épouser sa mère ». Freud s'appuie sur l'hypothèse de Darwin suivant laquelle les hommes vivaient à l'origine en hordes dont chacune se trouvait sous la domination d'un unique mâle fort, violent et jaloux. Il imagine alors le scénario suivant. Le père de la horde primitive a accaparé pour lui toutes les femmes, tué ou chassé tous les fils rivaux. Un jour, les frères chassés se sont réunis, ont tué et mangé le père, car il s'agissait de primitifs cannibales, ce qui a mis fin à l'existence de la horde paternelle. Sous l'effet du repentir, ils se sont liés en un clan de frères par les règlements du totémisme, qui devaient exclure le renouvellement d'une telle action, et ont renoncé globalement à la possession des femmes qui avaient été l'enjeu du meurtre du père. N'étant plus rivaux, ils ont appris à s'accorder. Ainsi l'organisation sociale de l'humanité fut-elle possible, impliquant restrictions morales et religieuses. Le scénario proposé par Freud ressemble à une fresque mythologique. Ajoutons qu'il est proposé en substitut du mythe du jardin d'Eden dans la Genèse, offrant une version inversée, infernale, de l'origine de l'humanité et du péché originel. Jung ne compare-t-il pas Freud à un prophète de l'Ancien Testament, renversant de fausses idoles et étalant au grand jour, sans pitié, la corruption de l'âme contemporaine ? Cette fresque se veut un scénario social qui se serait répété suffisamment de fois pour être ensuite transmis héréditairement et appartenir au patrimoine génétique de l'humanité. Les restrictions morales, religieuses et sociales seraient à l'origine du conflit psychique illustré par le complexe d'Œdipe exprimant des pulsions instinctuelles issues de l'héritage génétique d'un scénario réel. Jusqu'à la fin de sa vie, Freud a cru fermement à la théorie lamarckienne de la transmission des caractères acquis. Quand il fut conscient de la non confirmation des hypothèses de cette théorie, il « postula » l'explication phylogénétique « pour des raisons psychologiques » rendant pour nous manifeste la circularité de l'argumentation

scientifique. Il mourut avant que la théorie de la récapitulation ne tombe tout à fait en désuétude.²⁸

Ces éléments corroborent l'hypothèse suivant laquelle le noyau dogmatique de la théorie freudienne visait une réforme des consciences, dans une société aux prises notamment avec le refoulement de la sexualité. C'est la thèse développée par Jung et reprise ici. Le but scientifique, que Freud remet toujours au premier plan, servait une tâche culturelle aux dépens d'une véritable théorie. « *Aujourd'hui, écrit Jung, la voix de qui parle dans le désert doit prendre des accents scientifiques si elle veut toucher l'oreille des contemporains. On doit montrer au monde que c'est la science qui a conduit à tels résultats.* »²⁹ Freud n'avait-il pas conscience de la domination de cette mission historico-culturelle sur son œuvre scientifique ? C'est l'avis de Jung. La réponse à cette question dépasse le cadre de ce travail. Notons seulement que l'évolutionnisme inspire des modèles en sciences humaines fondés sur le postulat de lois naturelles qui confèrent de manière éventuellement trompeuse une systématisme philosophique aux approches dont ils participent.³⁰

Bourdieu

La mission politico-culturelle

L'entreprise de Bourdieu est, sur le plan historico-culturel, comparable à celle de Freud. Elle s'appuie aussi sur un naturalisme constitutif, assez sommairement argumenté par le grand sociologue français qui ne prétend pas développer une psychologie génétique de

²⁸ Cf. L. B. Ritvo, Darwin's influence on Freud : a tale of two sciences, New York, Library of Congress.

²⁹ M.Jung, *Problèmes*, p.402.

³⁰ La psychanalyse a élargi le champ d'investigation de la psychologie en l'ouvrant à l'inconscient. Mais son application pratique, soulignait Vygotski, ne pourrait avoir de réelle utilité que si elle renonçait à certains péchés originels fondamentaux, si de pair avec l'inconscient elle prenait aussi en considération la conscience comme un facteur actif autonome et si, enfin, ayant renoncé au pansexualisme et au tout-infantile, elle englobait dans son champ d'investigation toute la vie humaine, et non pas ses seuls premiers et schématiques conflits. L.Vygotski (1925), *Psychologie de l'art*.

l'acteur social à proprement parler. S'il fallait introduire un parallèle avec le rôle joué par la théorie sexuelle dans la doctrine freudienne, la théorie de l'habitus tiendrait lieu du dogme autour duquel la théorie bourdieusienne est construite. Le concept d'habitus, tel que défini par Bourdieu, n'est déjà plus aujourd'hui regardé par certains de ses disciples comme inébranlable.³¹ Cependant son assouplissement progressif, s'il permettra aux travaux inspirés par la théorie bourdieusienne de gagner en épaisseur scientifique, minera la théorie en tant que telle et se fera inévitablement au prix d'un recul de l'influence proprement culturelle, axiologique, du système interprétatif bourdieusien.

La théorie bourdieusienne, ainsi qu'un ensemble d'œuvres qui ont émergé dans les années soixante et soixante-dix dans les sciences humaines occidentales, déclinant dans une plus ou moins grande mesure les schèmes interprétatifs structuraliste, culturaliste et néo-marxiste, a joué sur le plan ici politico-culturel, un rôle comparable à celui que Jung attribue à la théorie sexuelle dans la période post-victorienne. La sociologie, et plus généralement, les sciences humaines, ont œuvré à une réforme des consciences au moment crucial où l'expansion économique de l'après-guerre permettait des changements sociaux majeurs, notamment par l'augmentation des chances d'éducation dans la société. Le système théorique bourdieusien est l'un des plus abouti qui ont émergé au cours de ces années-là. Or la théorie bourdieusienne, qui œuvre à révéler un aspect de la nature humaine présenté comme une loi de la vie sociale, est dominée par la tâche politico-culturelle qu'elle accomplit. L'enjeu en est là encore une réforme des consciences. Bourdieu développe une critique radicale de la culture dans le but de dénoncer les faux rapports, de détruire les chaînes sociales. Il montre comment on peut comprendre d'une toute autre manière ce qui suscite l'estime sociale. Sa théorie s'inscrit dans le mouvement d'émancipation de l'homme moderne par la relativisation radicale de ses valeurs. Son intérêt est polémique. Comme Freud, Bourdieu veut révéler la

³¹ Cf. par exemple P. Corcuff, *Bourdieu autrement. Fragilités d'un sociologue de combat*, Paris, Textuel, 2003.

face cachée et sombre de l'agir humain, ici au sein de l'espace social. Ce sont des relations d'intérêt, partagées entre formes de domination et de soumission, qui la structureraient fondamentalement.

Naturalisme constitutif et monisme interprétatif

Bourdieu fait appel au développement sur le long terme des formes sociales et à la lutte entre groupes sociaux pour rendre compte des tendances inhérentes à la nature humaine. Les structures relationnelles qui lient entre eux les objets sociaux sont issues d'un processus de différenciation progressive de la société. Elles définissent dans l'« espace social » différents « champs » relativement autonomes qui sont le lieu de formes particulières d'intérêts : « *Dans un champ, les agents et les institutions luttent, suivant les régularités et les règles constitutives de cet espace de jeu (...) avec des degrés divers de force et, par là, des possibilités diverses de succès, pour s'approprier les profits spécifiques qui sont en jeu dans le jeu* »³².

Les luttes d'intérêts dans l'espace social passent par l'organisation des systèmes symboliques. On ne peut mieux exprimer l'arbitraire de l'ordre social puisqu'il est suspendu aux systèmes symboliques, donc à des rapports de sens, qui eux-mêmes ne sont que les produits de rapports de forces. L'ordre symbolique masque la réalité des rapports de force, tout comme en psychanalyse les pulsions originelles subissent des transpositions qui en occultent l'origine véritable aux yeux des individus. Mais quand la théorie freudienne s'enracine dans un naturalisme de l'inné, évoquant le lointain héritage génétique de l'espèce, la théorie bourdieusienne s'intéresse à la nature sociale de l'homme, développée par les apprentissages sociaux. Ici intervient la notion centrale d'habitus. L'habitus représente un système, supposé stable, de schèmes de perception de pensée et d'action, jouant le rôle d'opérateur liant structures sociales et actions individuelles par l'intermédiaire de

³² P.Bourdieu, *Réponses*, p.72-78.

l'incorporation des systèmes symboliques. L'habitus, en tant que « structure structurante et structurée » engage, « *dans les pratiques et les pensées des schèmes pratiques issus de l'incorporation à travers le processus historique de la socialisation, l'ontogenèse- de structures sociales elles-mêmes issues du travail historique des générations successives - la phylogenèse* ». ³³ Le sociologue identifie « le problème de la genèse de l'individu biologique socialisé », avec celui « *des conditions sociales de formation et d'acquisition des structures génératives de préférences qui constituent l'habitus en tant que social incorporé* ». Or, pour des raisons logiques selon lui, ce processus est relativement irréversible : tous les stimuli et toutes les expériences conditionnantes sont, à chaque moment, perçus à travers des catégories déjà construites par les expériences antérieures. D'où l'importance des expériences originelles et, en conséquence, une fermeture relative du système de dispositions constitutif de l'habitus. Le sens commun tend à travers son incorporation des relations symboliques par l'habitus, à tenir pour réelles les significations qui renvoient à des caractères essentiellement relationnels des éléments de la réalité.

La critique radicale de la culture

Les fondements symboliques de la vie sociale expliquent que certains membres de la société, qui constituent la classe dominante et parce qu'ils constituent cette classe, ont le pouvoir d'imposer leurs intérêts aux autres membres de la société qui constituent de fait la classe dominée. En effet, ils exercent ce pouvoir en imposant leur réalité comme étant *la réalité*. Ils sont supposés imposer ainsi *leurs* significations aux autres membres de la société. La culture des « classes dominantes » légitime ainsi un ordre social arbitraire. Elle est le véhicule des catégories de perception et de pensée qui prédéfinissent la pensée de la réalité, transposant en une forme méconnaissable la structure arbitraire des rapports sociaux. De cette façon elle est en mesure de la faire passer pour naturelle aux yeux des acteurs. Rien ne

³³ P.Bourdieu, *Réponses*, p.113.

légitime donc l'ordre social : il est établi sur la base de rapports de forces, transposés par la culture en rapports de sens.

Les rapports de sens sont l'enjeu de l'action sociale. Ses motifs profonds visent, dans la théorie bourdieusienne, l'établissement et le maintien des rapports de force symboliques. On ne peut manquer de penser à Freud expliquant de son côté que tout acte, aussi sublime qu'il puisse paraître, et surtout s'il paraît sublime, par un désir inassouvi. Bourdieu souligne à cet égard qu'il ne fait appel à aucun cynisme en affirmant qu'« *à la question de savoir si la vertu est possible, on peut substituer la question de savoir si l'on peut créer des univers dans lesquels les gens ont intérêt à l'universel* ». Ce sont ces formes d'oppression dont les enjeux véritables ne sont pas connus des agents que désigne la notion de violence symbolique volontiers masquée par des rapports affectifs : « *Un des effets de la violence symbolique est la transfiguration des relations de domination et de soumission en relations affectives, la transformation du pouvoir en charisme ou en charme propre à susciter un enchantement affectif* »³⁴.

L'habitus ne suppose aucun déterminisme, aucune mécanique de l'action, mais une logique de l'organisme, opérant de manière systématique et durable. Il est l'élément pivot et pourtant entièrement postulé du système, inaliénable car il ne constitue pas un soubassement indépendant de la théorie, inféré pour des raisons sociologiques, la fermant ainsi sur elle-même et lui conférant la force politico-culturelle que l'on connaît. Comme Freud, enfin, Bourdieu n'annonce aucune transformation fondamentale de ce qui fait de l'homme ce qu'il est, au fond, mais un progrès possible par sa connaissance : « *Déterminé (misère), l'homme peut connaître ses déterminations (grandeur) et travailler à les surmonter* »³⁵

Marx

³⁴ P.Bourdieu, *Raisons pratiques*, Paris, Seuil, 1994, p.165 et 189.

³⁵ P.Bourdieu, *Méditations pascalienues*, Paris, Seuil, 1997, p. 156-7.

La mission politico-culturelle

Le marxisme a été maintes fois décrit comme « une théodicée laïcisée » ou comme une idéologie utilisant la science comme élément de marketing à des fins éthiques et politiques.³⁶ Nous ne reviendrons pas sur cette question si ce n'est pour observer, chez Marx et Engels, dans le rapport entretenu avec les travaux sur le développement biologique humain, la recherche d'un sens général, suprahistorique, de l'évolution humaine. Autrement dit, si l'on peut observer dans le rapport des fondateurs du marxisme à la science, une utilisation rhétorique, purement analogique, voire manipulatrice, de ses résultats, s'y révèle plus profondément une entreprise interprétative du devenir humain au service du changement social concret. Il ne s'agit pas de révéler ici, comme c'était le cas chez Freud ou chez Bourdieu, la face sombre de l'agir humain, derrière le voile d'illusion dressé par les formes de la vie sociale. Les motivations humaines ne reposent pas *in fine* sur l'hérédité de l'espèce, mais sur la formation de la conscience humaine par son milieu. Le naturalisme sera potentiellement convoqué non pour témoigner de la facticité des construits sociaux masquant une réalité humaine déterminée par ses origines, mais pour témoigner au contraire de la maléabilité de cette nature. Le progrès de l'homme participe dès lors de son pouvoir de changer les circonstances qui informent sa nature ; si la conscience de l'homme est un produit déterminé des circonstances, alors changer les circonstances, c'est changer l'homme. Le changement postulé sera d'autant plus radical que les liens de l'homme aux circonstances seront pensés comme plus univoques. Si le naturalisme doit servir l'entreprise politico-culturelle de l'oeuvre marxienne, c'est en témoignant du rôle déterministe des circonstances. Les modèles de développement qu'il inspire seront alors évalués non pas au regard de leur valeur scientifique mais de leur adéquation avec l'interprétation marxienne.

³⁶ Y.Christen, *Le grand affrontement Marx et Darwin*, Albin Michel, 1981, p.225.

La loi de formation de la conscience humaine

Marx n'est pas un penseur du naturalisme. Il n'établit qu'un rapport lointain entre ses vues et le modèle darwinien. Pour un Marx et un Engels, les hommes se distinguent des animaux dès qu'ils commencent à produire leurs moyens d'existence. Il y a rupture entre développement humain et développement naturel dès lors qu'intervient la médiation de l'outil. Marx, du reste, ne s'appuie pas sur une psychologie en tant que telle. Pourtant la doctrine marxienne est constitutivement naturaliste par la conception fondamentale suivant laquelle la conscience de l'homme, c'est son environnement : « ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience. »³⁷ L'outil, s'il marque un point de rupture dans l'évolution humaine, s'il en change les modalités fondamentales, n'intervient pas sur la liaison constitutive entre circonstances et réalité humaine. Au contraire, c'est parce que l'homme « se produit » lui-même en produisant que l'organisation du travail détermine sa conscience. C'est pourquoi la division du travail, en limitant les potentialités d'accomplissement humain par la place définie occupée au sein du système productif, est tenue pour source de dégradation de la personne humaine. La liaison déterministe postulée entre l'être social et la conscience humaine est une hypothèse qui, si elle ne s'appuie pas explicitement sur une argumentation biologique, est néanmoins de type naturaliste.

Loi d'évolution de l'histoire humaine

Le 24 novembre 1859, paraît à Londres *L'Origine des espèces*. Moins de trois semaines plus tard, Engels, enthousiaste, écrit à Marx à ce sujet pour souligner deux conséquences générales, la disparition de la téléologie et le développement historique de la nature : « *Ce Darwin que je suis en train de lire est tout à fait sensationnel. Il y avait encore un côté par lequel la téléologie n'avait pas été démolie : c'est maintenant chose faite. En outre, on n'avait*

³⁷ K.Marx (1859), *Préface à la Contribution à la critique de l'économie politique*.

jamais fait une tentative d'une telle envergure pour montrer qu'il y a un développement historique dans la nature, du moins jamais avec un pareil bonheur ! »³⁸ Marx répondra un an plus tard que dans le livre de Darwin se trouve « le fondement historico-culturel » de leur conception.³⁹ et écrira à Lassalle que ce livre lui convient comme « base de la lutte historique des classes ». ⁴⁰ Ce fondement offert par la théorie de la lutte pour la vie ne renvoie pas à des prémisses biologiques, génétiques, mais historico-culturelles, autrement dit, selon Marx, à un contexte idéologique susceptible de supporter ses propres conceptions. Darwin, aux yeux de Marx, voit dans la nature ce que l'état des rapports sociaux en Angleterre et, ses dispositions culturelles, lui donnent à voir.⁴¹ La théorie darwinienne établissait non pas tant scientifiquement, qu'idéologiquement, le rôle des luttes dans le développement de la nature. Ni Marx, ni Engels, ne s'arrêtent du reste au processus, cœur de la théorie, la lutte pour la vie et la sélection naturelle. Ce qui compte en premier lieu pour les deux philosophes, c'est le « coup mortel » porté à la téléologie : aucune intelligence supra historique, aucun dessein préétabli ne domine l'ordre naturel et humain qui le justifierait, et rendrait compte, par exemple, d'une finalité définie des dispositions naturelles.⁴² Mais la théorie de la lutte pour la vie éclaire l'équilibre naturel sous un jour particulier qui occulte les formes de symbiose soutenant le développement des espèces. Elle ne permet pas de rendre compte de l'évolution humaine dès lors que la production de biens par l'homme, et la coopération interne aux groupes, change les finalités des luttes et les formes de solidarité associées.⁴³ D'où l'erreur

³⁸ K.Marx, F.Engels, *Lettres sur les sciences de la nature*, Paris, Editions sociales, 1973, (12/12/1859) p.19.

³⁹ K.Marx, F.Engels, *Lettres*, 19/12/1860 p.20.

⁴⁰ K.Marx, F.Engels, *Lettres* (16/01/1861) p.21

⁴¹ K.Marx, F.Engels, *Lettres* (18/6/1862), p.21.

⁴² Evoquant le 18^e siècle, Engels écrit que l'idée générale la plus haute à laquelle se soit alors élevée la science de la nature est celle de la finalité des dispositions établies dans la nature (téléologie de Wolff) selon laquelle les chats ont été créés pour manger les souris, les souris pour être mangées par les chats, et l'ensemble de la nature pour rendre témoignage de la sagesse du Créateur. F.Engels [1883], *Dialectique de la nature*, Paris, Editions sociales, 1968, Introduction, p.33-34.

⁴³ La lutte pour la vie, écrit Engels, se transforme en une lutte pour les plaisirs, non plus pour de simples moyens d'existence, mais pour des moyens de développement produits socialement, les catégories du règne animal étant alors caduques. Le simple fait de considérer l'histoire passée comme une série de lutte des classes rend inconsistante la conception de l'histoire en tant que légère variation de la « lutte pour la vie. Engels à Piotr

grossière des darwinistes selon Marx qui, ayant reconnu dans le monde animal et végétal une loi inspirée par l'observation de la société, en retour y voient « une raison décisive pour la société humaine de ne jamais se libérer de son animalité »⁴⁴. Au contraire, le développement humain à proprement parler ne s'enracine pas dans la lutte de tous contre tous, dans une concurrence généralisée à l'intérieur de l'espèce, mais dans la coopération, ce qui fait dire à Engels que l'instinct social a été l'un des leviers les plus essentiels au développement de l'homme.⁴⁵ Ce qui compte en second lieu pour les deux philosophes, c'est l'idée d'un développement historique dans la nature.⁴⁶ A leurs yeux, l'importance de l'œuvre de Darwin repose non pas sur le processus qu'il met au jour, mais sur la dynamisation même du devenir naturel et humain qui laisse entrevoir la perfectibilité de l'homme.

A partir de là, on peut comprendre éventuellement l'engouement de Marx pour la théorie d'un dénommé Trémaux, que l'histoire des idées marxiennes a tendu à occulter. Après la publication d'un ouvrage intitulé « Origine et transformation de l'homme et des autres êtres », par ce dernier, Marx écrit à Engels en 1866 : « *c'est un progrès très important par rapport à Darwin... Dans les applications historiques et politiques, c'est bien plus important que Darwin* ».⁴⁷ et Marx de citer les conclusions de Trémaux sur la détermination des caractères humains par la qualité des sols : « *Hors des grandes lois de la nature, les projets des hommes ne sont que calamités... Même nature, même facultés renâîtront sur un même sol* »⁴⁸ Le livre de Trémaux prétendait énoncer « la grande loi du perfectionnement des êtres », issue d'une réflexion sur ses observations de voyageur, établissant une relation de causalité entre histoire géologique, degré d'élaboration du sol et perfectionnement : « *La perfection des êtres est ou*

Lavrov au sujet d'un article de ce dernier « Socialisme et lutte pour la vie » paru dans le n°17 de Vperiod (12-17 novembre 1875) K.Marx, F.Engels, *Lettres* p.86.

⁴⁴ Marx à Laura et Paul Lafargue (15/02/1869) K.Marx, F.Engels, *Lettres* p.70-71.

⁴⁵ Engels à Piotr Lavrov au sujet d'un article de ce dernier « Socialisme et lutte pour la vie » paru dans le n°17 de Vperiod (12-17 novembre 1875) K.Marx, F.Engels, *Lettres* p.87.

⁴⁶ « De même que Darwin a découvert la loi d'évolution de la nature organique », déclare Engels à l'enterrement de Max, « Marx a découvert la loi d'évolution de l'histoire humaine ». (22 mars 1883).

⁴⁷ K.Marx, F.Engels, *Lettres*, 7/08/1866, p.47-48.

⁴⁸ Marx (7/08/1866) K.Marx, F.Engels, *Lettres*, p.49

devient proportionnelle au degré d'élaboration du sol sur lequel ils vivent, et le sol est en général d'autant plus élaboré qu'il appartient à une formation géologique 'plus récente' »⁴⁹. Alors même que Engels tente de raisonner Marx sur la nullité de la thèse de Trémaux : « Ce livre ne vaut rien du tout ; c'est un montage pur et simple, en contradiction flagrante avec tous les faits ; chaque preuve qu'il avance requerrait à son tour une autre preuve préalable »⁵⁰ Marx maintient son intérêt en répondant que l'idée fondamentale de Trémaux sur l'influence du sol n'a besoin que « d'être énoncée pour gagner droit de cité dans les sciences. »⁵¹ Rien ne permet de croire que Marx ne soit jamais revenu sur sa position malgré la lecture plus lucide d'Engels qui, pour autant, ne critique pas la théorie de Trémaux au sujet de l'influence du sol sur le développement humain.⁵² Engels accorde en effet à Marx que Trémaux a « le mérite d'avoir mis plus en valeur que jamais auparavant l'influence du sol sur la formation des races et donc aussi des espèces. »⁵³

Ce que Marx admire en premier lieu chez Trémaux, c'est le renversement des principes explicatifs entre réalité humaine et milieu. Il tient à cet égard la théorie de Trémaux pour un progrès par rapport à Darwin. Le lamarckisme de Trémaux (au sens moderne du mot, attaché au rôle transformant de l'environnement)⁵⁴ s'accordait mieux avec une réforme des consciences par un changement des circonstances, que la théorie de la sélection naturelle. Ce qui séduit à ce sujet Marx chez Trémaux se réduit à une idée générale, qui offre une vision nouvelle de la formation humaine, bien que de nature profondément raciste lorsqu'elle est associée à l'idée de progrès, celle du rôle déterminant de toute base matérielle⁵⁵. Une telle base fait abstraction chez Trémaux de la médiation essentielle opérée par le travail sur la

⁴⁹ P.Trémaux, *Origine et transformation de l'homme et des autres êtres*, Paris 1865, p.117.

⁵⁰ Engels (2/11/1866), K.Marx, F.Engels, *Lettres* p.50.

⁵¹ Marx, *Lettres* (3/11/1866), p.51-52.

⁵² Y.Christen, *Le grand affrontement Marx et Darwin*, Albin Michel, 1981, p.58.

⁵³ Dans une lettre du 5 octobre 1866 Cf. Y.Christen, *Le grand affrontement*, p.49.

⁵⁴ Ce rôle n'est pas à proprement parler lamarckien, Lamarck mettant en jeu l'adaptation issue d'une sorte de poussée vitale, interne, non influencée par l'environnement Cf. Y.Christen, *Le grand affrontement*, p.55- 56.

⁵⁵ Cf. D.Lecourt, « Marx au crible de Darwin », in Congrès international pour le centenaire de la mort de Darwin, *De Darwin au darwinisme. Science et idéologie*, Paris, Vrin, 1983, p.227-249.

nature chez Marx et Engels⁵⁶. Mais une autre idée séduit Marx, cette idée est celle du progrès historique: « *Le progrès qui chez Darwin est purement accidentel est présenté ici comme nécessaire sur la base des périodes de l'évolution du corps terrestre ; la dégénérescence que Darwin ne sait expliquer est ici toute simple...* »⁵⁷

L'organisation économique du travail en ligne de mire

La célébration de la mise à mort de la téléologie par Darwin et la célébration conjointe du sens déterminé du développement naturel chez Trémaux ne laissent pas de sembler contradictoires. Pour expliquer cette double célébration, il faut revenir au projet marxien dominant. Pour Marx, le déterminisme de la base matérielle, qui constituait le rapport tenu entre ses idées et la théorie de Trémaux, est étroitement associé à l'idée d'un développement historique, qui constitue la raison plus profonde de son engouement pour Trémaux. Or, déterminisme, malléabilité humaine et progrès sont trois idées qui satisfont les vues marxiennes si l'on conçoit qu'elles permettent à l'homme de se rendre maître de son destin: « *La doctrine matérialiste qui veut que les hommes soient les produits des circonstances...oublie que ce sont précisément les hommes qui transforment les circonstances* »⁵⁸. Le naturalisme constitutif de la théorie, qui lie la conscience humaine à son milieu, est le levier du changement social concret, sachant que seul le changement adéquat des circonstances rend possible la réforme des consciences annoncée par la doctrine marxienne.

Lévi-Strauss

La mission sociéto-culturelle

⁵⁶D'après les mots d'Engels « *Avec la production sociale des moyens de développement, les catégories tirées du règne animal deviennent tout à fait inapplicables* » F.Engels, *Dialectique de la nature*, Paris, Editions Sociales, 1968, p.317.

⁵⁷ Marx, K.Marx, F.Engels, *Lettres*, p.47-48.

⁵⁸ 3^e Thèse sur Feuerbach.

On ne s'est pas beaucoup interrogé sur ce qui a suscité le rayonnement de l'œuvre de Lévi-Strauss bien au-delà des cercles académiques : « *Cette extraordinaire adéquation entre son discours et son époque ne saurait être expliquée par la seule scientificité de ses analyses (...)* Ses analyses ont profondément façonné celles des responsables politiques internationaux de l'UNESCO tout autant que celles de nombreux acteurs de la vie publique du monde entier. »⁵⁹

Alors même que la dimension politique de la pensée de Lévi-Strauss est peu connue, elle apparaît primordiale dans son parcours. Avant guerre il avait été militant, organisateur, orateur avec une ambition profonde : être le « penseur du Parti socialiste » et l'auteur d'une Métaphysique au service de la révolution. La déception de 1936, le Brésil, la guerre et l'exil américain, s'ils confirmèrent l'abandon du militantisme, en aucun cas ils ne marquèrent, remarque l'historien Alexandre Pajon, la fin de toute ambition métaphysique. Le regard que Lévi-Strauss porte sur la civilisation occidentale souscrit à un schéma interprétatif marxien, appliquant la relation dominant/ dominé à la dichotomie au cœur de son œuvre : sociétés primitives/ sociétés civilisées. Dans un contexte où le tiers-mondisme était en plein essor, la mission sociéto-culturelle qu'il poursuivait servait la pensée de la décolonisation.

Lévi-Strauss a maintenu un dialogue tout au long de son œuvre avec le marxisme, qui avait nourri ses convictions politiques. De Freud, il a retenu l'idée que l'histoire de la structuration de la psyché humaine confère un rôle explicatif premier à l'inconscient ; et par delà l'idée d'inconscient, la confirmation, déjà apprise de Marx, « que la fonction pratique essentielle de la conscience est de se mentir à elle-même [consciousness is always deceiving itself]; ensuite et surtout, que derrière l'arbitraire et l'irrationalité apparente de certaines constructions de l'esprit, il est possible de découvrir un sens. »⁶⁰ De Marx, il déclare avoir retenu l'idée que l'« idéologie » est un produit des relations des hommes entre eux et de leurs rapports au monde [that the ideology of any society becomes comprehensible only in light of the concrete

⁵⁹ A.Pajon, *Lévi-Strauss politique. De la SFIO à l'UNESCO*, Paris, Privat, 2011, p.12.

⁶⁰ C.Lévi Strauss, « Entretien avec Raymond Bellour », in R.Bellour et C.Clément, *Claude Lévi-Strauss ; Textes de et sur Lévi-Strauss*, Paris, Gallimard 1977, p.201-202.

relations which the men of this society maintain among themselves and with the world in which they live and work]- même s'il entend de tels rapports en un sens plus moral qu'économique. S'appuyant sur la distinction marxienne entre infrastructures et superstructures, Lévi-Strauss identifie son approche comme une contribution à la théorie des superstructures : la découverte d'un principe permettant de toutes les intégrer.⁶¹

La recherche d'un principe unique, aux fondements de la pensée symbolique, annonce le monisme interprétatif de Lévi-Strauss. Elle assume, on tentera de le montrer, le même type de mission morale que l'œuvre de Freud. En scrutant les origines de l'humanité elle permettra d'exhumer non pas des passions instinctuelles asociales, mais au contraire les sources essentielles de la sociabilité. L'humanité est née, avec la société même, de l'obligation de l'échange. On ne peut être sur ce plan plus opposé à Freud, et pour cause. Si le désir sexuel et sa répression structurent irrémédiablement les rapports des individus avec autrui et avec eux-mêmes,⁶² alors rien, aucune circonstance future ne saurait réconcilier l'homme avec lui-même, avec son alter ego.

Lévi Strauss énonce dans un texte de 1953, « Panorama de l'ethnologie française », les finalités de son projet pour l'anthropologie structurale: construire une théorie globale et scientifique au service de l'affirmation d'un nouvel humanisme et d'une nouvelle morale: *« Plus vaste dans ses ambitions, et non essentiellement différente dans ses méthodes : il s'agit toujours d'atteindre à la connaissance de l'homme, au moyen de l'étude comparative d'une pluralité d'expériences humaines (même des plus humbles). Jamais, sans doute, ambition aussi haute n'a été consciemment formulée par une discipline unique : car il ne s'agit pas moins que d'atteindre à l'homme total, au moyen de la totalité des expériences sociales de l'homme ».*⁶³ Lévi-Strauss accuse, dans ses écrits et interviews, les idéaux falsifiés des Lumières, et de l'humanisme classique. Ils trahissent pour lui la conscience déformée de ceux

⁶¹ Interview: C.Lévi-Strauss and P.B. Kussell, *Diacritics*, Vol. 1, No. 1971, p. 44-50.

⁶² Ce que Lévi-Strauss conteste fondamentalement chez Freud, cf. M. Godelier, p.540.

⁶³ C.Lévi-Strauss, « Panorama de l'ethnologie contemporaine », *Diogène*, 1953, p.96-123.

qui, issus des cultures « dominantes », ne conçoivent le progrès humain que par l'extension aux cultures « dominées » des conceptions issues de l'expérience sociale qui leur est propre. Aussi, dans sa leçon inaugurale de la chaire d'Anthropologie sociale au Collège de France en 1960, il définit l'anthropologie comme « *une entreprise, renouvelant et expiant la Renaissance, pour étendre l'humanisme à la mesure de l'humanité* ».

Vers un nouvel humanisme ou les lois fondamentales de l'esprit social

Comme la société communiste permet à l'homme d'accéder à une humanité totale, parce qu'il peut varier à loisir les expériences, échappant à la myopie intellectuelle des individus cantonnés à une activité déterminée, l'anthropologie structurale œuvre à rendre à l'homme la conscience pleine et entière de son humanité en exhumant les structures intellectuelles génératrices de toutes ses expériences culturelles et sociales. Lévi-Strauss précise dans *La Pensée sauvage* que les transformations idéologiques ne peuvent engendrer des transformations sociales, que l'ordre inverse est seul vrai, mais qu'une théorie des superstructures exige, pour des raisons de méthode, d'accorder à celles-ci une attention privilégiée. Néanmoins en recherchant la logique profonde de l'esprit humain, par de là la diversité des formations culturelles, l'anthropologie structurale poursuit un but pédagogique et moral.⁶⁴

Le naturalisme qui traverse l'œuvre de Lévi-Strauss joue un rôle différent de celui qui est propre au marxisme, liant constitutivement conscience et circonstances. A travers la notion d'inconscient structural, le naturalisme Lévi-straussien lie constitutivement culture et nature. Par ce lien constitutif, il garantit que l'homme général, naturel, immanent aux diverses formations culturelles, est celui que la conscience humaine doit se réapproprier. Le naturalisme de l'anthropologue structuraliste assure que le mouvement d'abstraction ainsi

⁶⁴ Marx et Engels eux-mêmes pensaient que seul un changement des circonstances était susceptible de produire, par exemple, un système d'éducation pertinent, mais comme un système d'éducation pertinent était nécessaire à un changement des circonstances, ils admettaient qu'il faille partir de la situation existante.

opéré pour exhumer l'essence de l'homme n'est pas simple modélisation scientifique, mais dévoile des structures réelles, formes a priori générales s'appliquant à différents contenus d'expérience. Ces structures sont supposées régir les relations inconscientes qui gouvernent la vie mentale humaine, aussi bien primitive que moderne : « *Il faut et il suffit d'atteindre la structure inconsciente, sous-jacente à chaque institution ou à chaque coutume, pour obtenir un principe d'interprétation valide pour d'autres institutions et d'autres coutumes, à condition, naturellement, de pousser assez loin l'analyse.* »⁶⁵

Le rejet de toute référence à une essence pour ne considérer que les relations caractérise l'objet de l'analyse structurale et veut en garantir l'universalité. Ce dernier représente un tout fonctionnel, un système dont les parties sont considérées « dans leur solidarité synchronique ». L'idée d'appliquer l'analyse structurale à l'anthropologie a été inspirée à Lévi-Strauss par les développements de la linguistique. Dans cette optique, il définit la culture, qu'il s'agisse du langage, des règles de parenté, des mythes, de l'art, de l'économie, comme un ensemble de systèmes symboliques : « Sans réduire la société ou la culture à la langue, on peut annoncer cette 'révolution copernicienne' qui consistera à interpréter la société, dans son ensemble, en fonction d'une théorie de la communication. »⁶⁶

L'anthropologie structurale se donne pour but de découvrir les structures inconscientes de la pensée symbolique. La conscience n'est, pour Lévi-Strauss, que le réceptacle des heurts et conflits entre « ordres concurrents, de nature organique, intellectuelle ou sociale ». En fondant l'intelligibilité de l'humain sur un système inconscient qui reste en dehors de toute prise, faisant de l'humanité le « degré zéro » d'une science particulière de la nature, le structuralisme confine à la négation de toute anthropologie.⁶⁷ Ce faisant, il reste cohérent avec l'ahistoricité de l'homme total que tente de circonscrire l'humanisme Lévi-Straussien.

⁶⁵ C.Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p.28.

⁶⁶ C.Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* Paris, Plon, 1974, p. 95.

⁶⁷ Y. Simonis, *Claude Lévi-Strauss ou « La passion de l'inceste »*, Paris, Flammarion, 1968, p.77 et 338.

La prohibition de l'inceste comme contrat social

Les Structures élémentaires de la Parenté ont été présentées, à leur parution, dans *American Anthropologist* comme « the most important book in anthropology of (t)his generation » dont l'apport à l'organisation sociale pouvait être comparé à celui de *The Origin of Species* à la biologie.⁶⁸ L'avenir de la théorie qui y est développée ne confirmera pas la pertinence de la comparaison qu'inspirait la formulation d'un principe unique générateur de la vie sociale. Freud avait imaginé trente-cinq auparavant que le meurtre du père de la horde primitive expliquait le passage de la nature à la culture par l'apparition des normes morales et religieuses. Lévi-Strauss bâtit lui aussi un mythe où la prohibition de l'inceste apparaît comme le moment fondateur de la société. Comme Freud, il a pensé un universel humain, oeuvrant en deçà de la conscience, mais contre lui, il l'a défini par la Règle morale, et non divisé par elle.

Lévi-Strauss tient le raisonnement suivant : ce qui est universel, chez l'homme, relève de la nature et se caractérise par la spontanéité ; ce qui est astreint à une norme appartient à la culture et présente les attributs du relatif et du particulier ; la prohibition de l'inceste participe à la fois de l'ordre de la nature et de l'ordre de la culture : c'est une règle sociale et la seule d'entre toutes qui soit universelle (l'inceste ne renvoie pas nécessairement aux parents biologiques, mais aux individus liés les uns aux autres par les termes de « père », « mère », « frère », « sœur », etc.)⁶⁹ La prohibition de l'inceste se présente donc comme un élément clé du passage de la nature à la culture⁷⁰. D'après la thèse centrale de Lévi-Strauss, elle institue l'humanité, non par ce qu'elle interdit, mais par ce qu'elle oblige : l'exogamie et l'échange des femmes.

⁶⁸ « Les Structures Élémentaires de la Parenté by Claude Lévi-Strauss Source », *American Anthropologist*, New Series, Vol. 52, No. 3 (Jul. - Sep., 1950), pp. 392-393

⁶⁹ Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Flammarion, 2008, p.64 et note 1 p.65.

⁷⁰ Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Flammarion, 2008, p.99.

L'anthropologie, en déplaçant le curseur de l'histoire humaine au plus près du moment limite de l'avènement de la culture, pour tenter d'atteindre l'essence de l'humanité, est en mesure de faire face à la psychanalyse, sur son terrain même : « *L'homme naturel n'est ni antérieur, ni extérieur à la société* » écrit Lévi-Strauss dans *Tristes tropiques*, exprimant le sens moral de l'entreprise structurale « *il nous appartient de retrouver sa forme, immanente à l'état social, hors duquel la condition humaine est inconcevable* ».

Les commentateurs de Lévi-Strauss reconnaissent, dans l'utilisation abondante qu'il fait dans son œuvre, de l'opposition nature/ culture, une forme fiction philosophique analogue au *Contrat social*. Comme Rousseau ou Thomas Hobbes avant lui, Lévi-Strauss a recours à un état de nature imaginaire afin de bâtir une théorie générale du fonctionnement des sociétés humaines. L'échange institué par la prohibition de l'inceste met fin à l'état de guerre permanent qui précédait l'avènement des sociétés.⁷¹ Pour le Lévi-Strauss des *Structures élémentaires de la parenté*, une sorte de Big Bang⁷² a donné naissance au langage, par conséquent, à l'échange, par conséquent à la société et, de manière corrélative, aux rapports de parenté à partir desquels est organisé l'échange des femmes.

Pourquoi les femmes ? Ce point fut l'objet de vives critiques de la part d'anthropologues féministes qui y voyaient une naturalisation de la domination masculine, son inscription dans les structures inconscientes de la pensée symbolique⁷³. Lévi-Strauss ne retient parmi trois modalités possibles de l'échange qui existent ou ont existé (l'échange des femmes par les hommes, l'échange des hommes par les femmes et, beaucoup plus fréquente, les dons mutuels des fils et des filles)⁷⁴ seulement l'une d'entre elles. Pourquoi? Ignore-t-il certaines variantes sociétales en écrivant que « l'émergence de la pensée symbolique devait exiger que les femmes, comme les paroles fussent des choses qui s'échangent »? Tient-il ce cas de figure

⁷¹ Cf. P.Descola, *Sciences humaines*, n°8, 2008.

⁷² Comme le nomme Godelier, *Métamorphoses de la parenté*.

⁷³ Cf. M.Godelier, *Métamorphoses de la parenté*, p.30 ; 552 et en particulier R.Reiter, *Toward an anthropology of women*, New York, Monthly Review Press, 1975.

⁷⁴ M.Godelier, *Métamorphoses de la parenté*, p.180-181.

pour premier ? Qu'il s'agisse des femmes, des hommes, ou des fils et des filles, cela n'affecte pas la thèse de l'échange, or c'est elle qui compte pour lui sur un plan scientifique. En revanche, sur un plan symbolique il n'est pas indifférent qu'il s'agisse des femmes. Elles représentent le bien, la valeur par excellence, la perpétuation de la vie même. En portant sur les femmes, le don et le contre-don sont extrêmes. Le fait que l'échange porte sur les femmes confère au scénario de la naissance de la société une dimension mythique.

Lévi-Strauss s'appuie sur une autre hypothèse sujette à caution, l'idée que l'inceste soit monnaie courante dans la nature. Il se fondait sur les connaissances de son époque en écrivant que « la vie sociale des singes ne se prête à la formulation d'aucune norme aussi bien dans le domaine de la vie sexuelle ». Mais quand de nouveaux faits sont mis en évidence,⁷⁵ il maintient que la prohibition de l'inceste n'a pas ses racines dans la « Nature ». La demande pour une Règle, émanant d'une structure mentale innée, est certes proche d'une formulation en termes biologiques⁷⁶, mais si la Règle en jeu est héritée du règne animal, elle ne permet plus de fonder l'avènement de la société sur l'échange. Lévi-Strauss suggère, potentiellement avec raison, que les mécanismes qui sont responsables de la rareté de l'inceste chez les grands singes ou d'autres espèces sauvages ne sont pas liés à l'inceste lui-même.⁷⁷

Une autre hypothèse ruine cependant l'édifice, à savoir que nos ancêtres se regroupaient en « familles biologiques, closes sur elles-mêmes ». En raison d'une asocialité première due à l'absence de langage, les membres de ces familles biologiques ne pouvaient, pensait Lévi-Strauss, que s'unir entre eux, vivant ainsi dans un monde dominé par les liens de

⁷⁵ Cf. par exemple: N.Bishop, "The biological foundations of the incest taboo", *Social Science Information*, 11: 7, 1972.

⁷⁶ Cf. K.Kortmulder, "An Ethological Theory of the Incest Taboo and Exogamy. With Special References to the Views of Claude Lévi-Strauss", *Current Anthropology*, 9(5), 1968, p.437-449.

⁷⁷ Cf. M.Godelier, *Les métamorphoses de la parenté*, p.565. Vivant en bandes multi-males multi-femelles les singes avec lesquels nous partageons le même ancêtre, chimpanzés et bonobos, voient les jeunes à la puberté se disperser vers d'autres bandes. La finalité des mécanismes en jeu ne serait pas de limiter les accouplements consanguins pour prévenir les conséquences génétiques négatives, mais de réguler le développement sexuel des individus de telle sorte que la satisfaction de leurs désirs ne mette pas en danger, par des rivalités multiples, la reproduction de la société où ils sont nés. M.Godelier, *Métamorphoses de la parenté*, p.589-592.

consanguinité.⁷⁸ Le raisonnement est circulaire qui établit des relations de causalité entre langage, échanges interfamiliaux, prohibition de l'inceste, sur la base de relations postulées entre absence de langage, clôture sur elles-mêmes des familles biologiques et liens de consanguinité. Lévi-Strauss prend, pour servir sa théorie, la voie erronée qu'avait prise Freud. Il suit à cet égard, note Godelier, la deuxième hypothèse formulée par Darwin. Or c'est la première hypothèse qui s'est révélée être juste. Nos ancêtres animaux formaient des bandes multimâles multifemelles qui constituaient déjà une alliance, le tabou de l'inceste ne peut par conséquent être invoqué comme opérateur de l'échange interfamilial avec l'avènement du langage.

Enfin, si l'explication du sens de la prohibition de l'inceste par Lévi-Strauss ne peut tenir durablement, c'est parce qu'il récusé une dimension fondamentale des rapports humains, tant il met son interprétation au service d'une nouvelle conception de la nature humaine. Il oblitère les liens de descendance pour mettre au centre les liens d'affinité. Il imagine que ce qui sort l'humanité de l'état de nature et permet l'avènement de la culture, c'est l'alliance, non la consanguinité. Cette vue ne tient pas. Godelier montre que dans toutes les sociétés « un homme et une femme ne suffisent pas pour faire un enfant », mettant en jeu d'autres agents pour transformer le fœtus que les humains fabriquent en un enfant qui prendra sa place dans le cosmos et dans la société. Autrement dit, les formes de descendance sont aussi culturelles que celles de l'alliance. A l'unilatéralité des fondements de la Culture chez Lévi-Strauss, Godelier oppose une interprétation duale mettant en jeu, à côté de l'échange, la transmission : « *Ce sont précisément les formes de dons non réciproques que Lévi-Strauss a, volontairement ou non-laissées dans l'ombre, frappées d'inexistence, de même qu'il avait laissé dans l'ombre l'axe de la descendance et de la filiation pour mettre en avant et privilégier l'axe de l'alliance et de*

⁷⁸ M.Godelier, *Métamorphoses de la parenté*, p.544.

l'affinité. »⁷⁹ La résolution du problème de la prohibition de l'inceste peut progresser à partir de là et s'intéresser à la spécificité des liens familiaux.⁸⁰

La critique de la civilisation et du progrès

Pour combattre le penchant humain qui est de croire que l'humanité « *cesse aux frontières de la tribu, du groupe linguistique, parfois même du village ; à tel point qu'un grand nombre de populations dites primitives se désignent d'un nom qui signifie les 'hommes' (ou parfois-disons-nous avec plus de discrétion- les 'bons', les 'excellents', les 'complets')* »⁸¹, l'anthropologue peut, sinon étendre l'expérience sociale humaine en pratique, tout au moins il peut le faire en théorie. Son œuvre est à cet égard, on l'a vu, pédagogique, lui qui peut espérer dialoguer avec les Esquimaux le matin, les aborigènes d'Australie l'après-midi, les indiens bororos le soir et les occidentaux après le repas sans jamais devenir Esquimau, aborigène, indien ou occidental.

A partir de 1952, après la publication de la plaquette *Race et Histoire* commandée de l'UNESCO, le relativisme culturel fut associé au nom de Lévi-Strauss et devint, observe l'ethnologue Michel Panoff, pour près d'un demi-siècle, le fils conducteur de l'ethnologie en matière de méthodologie et d'éthique professionnelle.⁸²

Lévi-Strauss n'a pas seulement récusé toute hiérarchisation des cultures, il a travaillé à démontrer leur égalité, sur les plans notamment qui plaçaient a priori les cultures « dominées » (dites primitives) en position d'infériorité par rapport aux cultures « dominantes » (la culture occidentale en particulier). Si la première attitude instaure une

⁷⁹ M.Godelier, *Métamorphoses de la parenté*, p.573, cf aussi p.554-555.

⁸⁰ Godelier invoque la prévention des rivalités intrafamiliales, ranimant, sur des bases actualisées et démythifiées, le scénario freudien. L'influence de la psychanalyse plus généralement conduit à méconnaître la nature spécifique des liens familiaux, par une assimilation indue des formes d'affection (familiale et sexuelle). Cf. à ce sujet, dans le champ même du naturalisme: Mark T. Erickson, "Incest avoidance and familial bonding," *Journal of Anthropological Research*, vol. 45, no. 3 (1989), p. 270-80; Arthur P.Wolf, *Sexual Attraction and Childhood Association. A Chinese Brief for Edward Westermarck*, Stanford, Stanford University Press, 1995.

⁸¹ C.Lévi-Strauss [UNESCO 1952], *Race et histoire*, Paris, Folio Essais, 1987, p.21.

⁸² Cf.M.Panoff, *Les frères ennemis. Roger Callois et Claude Lévi-Strauss*, Paris, Payot, 1993.

neutralité axiologique salutaire, la seconde se situe sur le terrain même qui fait l'objet de sa critique, *elle est évaluative*. Plus encore, en pensant se rapprocher des formes pures de l'esprit par l'étude des logiques qui structurent l'activité humaine dans les sociétés primitives, Lévi-Strauss est conduit à voir, non sans rappeler le Rousseau du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, chez les membres des sociétés primitives les qualités originelles qui sont l'objet de sa quête scientifico-philosophique. La lutte contre l'ethnocentrisme a été son cheval de bataille, mais il a tendu à en inverser la logique sur ses bases même, le conduisant à survaloriser les cultures dites primitives, « dominées », au détriment de la société occidentale.

Si, par exemple, l'avènement de la parole a marqué l'apparition de la société et de l'échange selon lui, celui de l'écriture, au contraire, aurait constitué un moyen pour « la constitution de sociétés hiérarchisées, composées de maîtres et d'esclaves, utilisant une certaine partie de leur population pour travailler au profit de l'autre partie ».⁸³ Cette dégradation (manifeste) de l'humanité s'exprimerait au niveau de l'art. Avec l'écriture, l'art se détache de la communauté un où il est un « système de communication, fonctionnant à l'échelle du groupe » pour devenir, en partie « la chose d'une minorité qui y cherche un instrument ou un moyen de jouissance intime ».⁸⁴

La mission morale, sociéto-culturelle, poursuivie par Lévi-Strauss n'a pas manqué d'apparaître clairement aux adeptes de l'héritage des Lumières, à la lecture de *Race et Histoire*. La thèse centrale du petit livre, à savoir qu'il relève d'un reste de barbarie d'appeler barbare tout ce qui n'est pas soi, est poussée, écrit l'anthropologue et écrivain Roger Caillois⁸⁵, à un extrême d'iniquité, car elle ne conduit à rien moins qu'à faire des Grecs et des

⁸³ Il ne s'embarrasse guère de l'affaiblissement de son hypothèse par l'existence, qu'il évoque, de sociétés sans écriture mais pratiquant l'exclavage, ni de sa très faible portée dès lors que toute différenciation sociale peut être interprétée comme forme de hiérarchie et, partant, d'exploitation. G.Charbonnier, *Entretiens avec Lévi-Strauss*, Paris, Julliard, 1961, p.32 et p.191.

⁸⁴ G.Charbonnier, *Entretiens avec Lévi-Strauss*, Paris, Julliard, 1961, p.32 et p.191, p.74.

⁸⁵ R.Caillois, « Illusions à rebours (II) », *La nouvelle revue française*, n°25, 1955, p.64-76.

Chinois les barbares par excellence « dans la mesure où ils se sont définis comme les civilisés par rapport à la barbarie environnante au-dessus de laquelle c'est malgré tout leur mérite et leur gloire de s'être hissés ». Plus grave, note Cailloix, est la définition des aspects fondamentaux de la civilisation occidentale, empruntée par Lévi-Strauss à Leslie White : accroissement de la quantité d'énergie disponible par habitant et prolongation de la vie humaine. Industrie et hygiène sont mis au premier plan, au détriment de la science et de la morale – omission évidemment considérable puisque dans ces deux dimensions se concentre plus que dans toute autre sans doute, la question du progrès humain. Lévi-Strauss en soutenant que tous les peuples ont porté la même ingéniosité à produire des inventions équivalentes – sans égard aux différences dans le capital de réflexion et d'efforts mis dans l'investigation rigoureuse, saluant à cause de leurs liens de parenté inextricables, dans les Australiens les fondateurs de toute sociologie générale etc., laisse transparaitre une hargne que Cailloix attribue, rapprochant pour nous Lévi-Strauss d'un Freud, d'un Marx ou d'un Bourdieu, à la conviction passionnelle que la civilisation occidentale est « hypocrite corrompue et répugnante » : « *Le sentiment est généreux, commente-t-il, qui conduit ainsi à exalter les autres à son propre détriment. Il n'a pas trop de rapport avec la science dont la destination n'est pas d'être magnanime, mais d'être exact.* »⁸⁶

Spencer, Baldwin, Piaget

La mission sociéto-culturelle

D'Herbert Spencer à Jean Piaget, une ligne de pensée peut être tracée qui passe par James Mark Baldwin, le père de la théorie de la « sélection organique ». Cette ligne de pensée s'est appliquée tout particulièrement à l'étude de l'origine des lois nécessaires dans l'esprit et dans

⁸⁶ R.Caillois, « Illusions à rebours (II) », *La nouvelle revue française*, n°25, 1955, p.69.

la nature.⁸⁷ Il n'est pas lieu ici de discuter cette question fondamentale de l'épistémologie dite génétique, si ce n'est pour souligner le naturalisme inhérent à l'approche. Elle sépare a priori les facultés de penser, appréhendées par des modèles issus de la biologie, et les outils cognitifs transmis. Ce qui sera évoqué ici relève d'une autre parenté, plus globale, liant les trois penseurs. La théorie de l'évolution leur a inspiré un modèle interprétatif général qu'ils ont tendu à appliquer d'une manière transversale à la psychologie, l'éducation, la moralité, la politique, la religion et l'épistémologie. Ce monisme interprétatif, qui rend compte ici encore du caractère constitutif de leur naturalisme, fait chez les trois auteurs de l'évolution biologique le fondement scientifique d'une idéologie du progrès social. A ces trois noms, l'histoire du progressisme éducatif exigerait que l'on joigne celui de John Dewey, dont on a pu dire qu'il serait difficile de trouver un philosophe en qui le naturalisme était plus invétéré. Mais Dewey, malgré son intérêt intellectuel pour des domaines où se jouent les relations entre biologie, psychologie et sociologie, investit la science en gardant un point de vue de philosophe. Or, notre objectif ici est de rendre compte de la conception d'œuvres scientifiques sur le mode de systèmes philosophiques, autrement dit d'une fusion implicite et paradoxale de deux registres, celui de l'investigation scientifique et celui de l'interprétation philosophique, à partir de lois de l'évolution humaine inspirées du naturalisme.

Spencer, Baldwin et Piaget ont imaginé des formes d'utopies sociales qui présentent une dimension religieuse. Ils ont imaginé un âge d'or, un état de perfection, non plus situé dans un lointain passé, comme lorsque la perfection représentait un don immédiat du Créateur à sa créature, mais dans un lointain futur assuré par les lois de l'évolution humaine et sociale. L'exhumation de cette dynamique naturelle, dans chacune des oeuvres de ces trois savants, sous-tend une exhortation à œuvrer socialement et politiquement pour en favoriser le

⁸⁷ En théorie de la connaissance, Spencer avait tenté de concilier l'exigence de l'empirisme et celle du transcendantalisme dans le débat qui opposait les disciples de Locke à ceux de Kant en faisant des vérités nécessaires a priori un héritage reçu par chaque individu en vertu de l'expérience de l'espèce et de l'hérédité des caractères acquis. A ce sujet cf. R.J.Richards, *Darwin and the Emergence of Evolutionary theories of Mind and Behavior*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.

développement. Cet aspect de leurs travaux n'est pas secondaire. La dynamique du progrès social, qui participe d'une extrapolation de lois de la vie à l'homme et à la société, correspond chez eux à une hypothèse de départ et non à un résultat scientifique. Autrement dit, le progrès est une prémisse de leurs modèles, l'objet d'une foi qui les anime et qu'ils pensent devoir animer chez leurs concitoyens afin de servir le devenir social.

Les lois spencérienne du progrès humain

Le jeune Spencer imaginait une société idéale où le gouvernement s'évanouirait, où les classes seraient dissoutes et la propriété de la terre mise en commun. Le philosophe tenta de donner une substance scientifique à ce rêve.⁸⁸ Il représenta le développement progressif d'une société conformément aux deux lois morales de la nature. Ces deux grandes lois étaient, d'après lui, le principe de plus grand bonheur et le principe d'égale liberté. Les désirs individuels de bonheur, qui ne sont autres que désirs de liberté, qui ne sont autres que désirs d'exercice libre et harmonieux des facultés ou encore désirs de vie complète, s'ajustent progressivement dans les interactions des individus avec leur environnement. Le progrès de la différenciation sociale accentue sans cesse l'interdépendance des activités humaines plaçant chaque sphère d'activité au sein d'un réseau complexe et articulé avec l'ensemble. Toute l'œuvre de Spencer est traversée par l'idée que l'adaptation de la nature humaine à ses conditions de vie progresse vers un état de perfection, qui représente un état d'équilibre parfait, où les libertés individuelles n'empiètent plus les unes sur les autres, de tels empiètements suscitant des frottements entre les sphères d'action que les lois de l'évolution font disparaître. Les « fléaux sociaux et moraux » sont ainsi progressivement évincés par l'ajustement de la nature humaine à ses conditions de vie.

Le modèle central du système spencérien est le principe d'adaptation fondamental : l'ajustement des relations organiques internes aux relations externes dans l'environnement,

⁸⁸ Cf. R.J.Richards, *Darwin and the Emergence of Evolutionary theories of Mind and Behavior*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.

qui organise la vie comme l'esprit, puisque tous deux ont évolué à partir d'une même forme indifférenciée. L'adaptation du système nerveux à la spécialisation progressive des fonctions sociales est à l'origine de l'évolution de l'intelligence vers des niveaux de complexité supérieurs.⁸⁹ L'humanité se perfectionne grâce à la fixation de l'expérience acquise sous forme de transmissions héréditaires. Le lamarckisme est adopté sous forme d'hypothèse provisoire par Spencer, parce qu'il concorde avec les faits. Ainsi l'homme est censé développer par l'hérédité les sentiments altruistes qui dicteront sa conduite de générations en générations. Il accomplira demain sans effort les actions morales qui le répugnent aujourd'hui parce qu'elles lui sont imposées sous la contrainte. Il les accomplira avec plaisir parce qu'elles seront devenues inhérentes à sa nature, instinctuelles, tandis que les actions immorales lui seront naturellement désagréables. Les lois de l'évolution assurent la conciliation de la liberté la plus complète, de l'individuation la plus achevée, avec la cohésion sociale la plus totale. Mais l'homme spencerien situé à la limite de l'évolution ne développe plus d'action en tant que telle. Il jouit de la vie grâce à une harmonie préétablie par les expériences accumulées de l'espèce.

La science promet ainsi l'avènement d'une humanité supérieure libérée des médiations, des formes d'autorité imposant leurs lois contraignantes, d'une humanité « délivrée du mal » par l'intériorisation des expériences de l'espèce. Une conséquence politique de la dynamique du progrès social dans le système spencérien, est que le bonheur de la société n'est pas dû à un calcul. Toute interférence avec les ajustements naturels de l'humain à son environnement est supposée brider le perfectionnement de l'humanité.

Les lois baldwiniennes du progrès humain

⁸⁹ L'évolution répond chez Spencer à deux forces adaptatives. La première est fondée sur l'apprentissage par interaction avec l'environnement (susitant l'activation ou la désuétude des fonctions en jeu) et sur le principe lamarckien de l'hérédité des caractères acquis. La seconde, développée après la prise en considération du climat intellectuel darwinien et qui repose sur le principe darwinien de survie des meilleurs, est indirecte. Elle est néanmoins tenue pour trop grossière pour rendre compte du développement historique des fonctions mentales humaines et de l'intuition morale. Enfin, le principe d'équilibre gouverne l'adaptation des organismes par réorganisation du système des ajustements internes.

James Mark Baldwin a utilisé Darwin contre Spencer pour dériver, à partir des lois de la vie, des leçons politico-culturelles opposées. Baldwin a, ce-faisant, sollicité deux ruptures dans la pensée américaine, l'une avec l'individualisme a-historique des Lumières qui avait longtemps servi de base de discussion sur la nature humaine, et l'autre avec l'individualisme historique de la philosophie de Spencer, qui conduisait à concevoir chaque individu non comme un élément de la société et de l'histoire, mais comme un atome biologique contrôlé par des lois naturelle Dans le schéma Baldwinien, l'évolution de l'homme est un processus de socialisation qui, partant de l'individualisme de la lutte pour la vie, en passant par la lutte entre groupes où les vertus de la coopération ont permis le développement des facultés humaines supérieures, débouche sur un collectivisme naturel. En suivant Baldwin, la philosophie sociale américaine pourrait lier scientifiquement la nature humaine à son background social. En persuadant ses contemporains d'adopter ses vues, Baldwin espérait rendre possible une réforme sociale fondée sur le collectivisme.⁹⁰

Comme pour Spencer, l'évolution conduit Baldwin à associer les lois de la vie à la perfection morale de l'humanité, mais contrairement à Spencer, cette perfection n'est pas un héritage passif : l'individu hérite d'un potentiel d'apprentissage sans cesse augmenté qui culmine en une créativité pure. Toujours plus libre, l'homme a besoin d'un idéal spirituel qui n'est plus personnifié en un Dieu, dès lors qu'il reconnaît en la société son créateur, la réalité à laquelle il doit son identité. La spiritualisation de l'humanité moderne passe, selon le philosophe et psychologue américain, par le culte d'un idéal social dont les lois de l'évolution montrent qu'il doit être symbolisé par le groupe.⁹¹

⁹⁰ Cf. D. W. Noble (1958), *The Paradox of Progressive Thought*, Minneapolis, University of Minnesota.

⁹¹ "The outcome of idealisation in the social realm is not a supreme personality, but an ideal group, a Utopian social order, for which all the individuals must be equally fitted (...) The postulate of the ideal group, even more than that of ideal individuality, must be reinforced by the assumption of the existence of a being who embodies them at once. In this sense again religion serves to bind together the actual and the ideal. (...) the reality of God substitutes a personal relation for the mere formal postulate of the ideal; so also for society it substitutes, for a Utopian moral order, a genuine concrete end." J.M.Baldwin (1911), *The Individual and Society*, New York, G.P. Putnam & sons, p.32.

Reprenons les éléments majeurs de cette pensée qui s'appuie sur le principe de l'évolution mis au jour par Baldwin : la directionnalité donnée à la sélection par l'activité utile à la survie ou encore le principe de la sélection organique.

A la lutte pour la vie à l'origine des caractères physiologiques humains s'est substituée une lutte entre groupes qui rend compte de la transformation des enjeux de la sélection chez l'homme. L'évolution a fait de l'homme un être naturellement social. L'histoire est son environnement. L'adaptation intelligente des individus à leur environnement social, la coopération, a orienté la sélection des facteurs héréditaires utiles, ceux justement qui ont contribué à augmenter le potentiel d'apprentissage et à diminuer les héritages comportementaux, à savoir les instincts. Par le principe de sélection organique, Baldwin explique comment l'illusion d'une transmission génétique des caractères acquis est créée par la sélection naturelle même. Cette dernière n'opère pas uniquement sur la base de mutations aléatoires, mais d'une combinaison des caractères transmis et des caractères acquis. C'est pourquoi les caractères acquis influencent l'opération de la sélection, et donc la direction de l'évolution. Les individus qui présentent des combinaisons efficaces des caractères innés et des dispositions acquises survivent. Le principe de sélection organique rend compte du fait que l'unité psychologique est le « socius » : un individu « adapté » à la mise en œuvre de relations « fructueuses » avec les autres. Cette unité est supposée travailler à la survie du groupe dans la compétition entre groupes. Pour stimuler le progrès social, il s'agit de cultiver l'attitude mentale fondatrice, celle qui place l'individu en situation de coopérer avec ses semblables.⁹² Le potentiel d'apprentissage s'est dans le cours de la coopération entre individus d'un même groupe, substitué aux instincts, opposant à l'homme spencérien, l'activité véritable de l'homme progressant dans l'évolution. Mais la plasticité de l'esprit n'en est pas moins un caractère congénital, indépendante des transmissions culturelles, lesquelles

⁹² J.M.Baldwin, *Darwin And The Humanities*, Baltimore, Review Publishing, 1909, p.29; 43-44.

sont les substitués malléables des instincts, les vecteurs du conformisme. Notons que l'explication baldwinienne de l'évolution des facultés humaines supérieures est scientifiquement de faible portée car elle devient caduque dès lors que la mort ou l'absence de descendance ne régule plus le processus du perfectionnement biologique humain, Baldwin en a eu suffisamment conscience pour être un partisan de l'eugénisme, par la stérilisation des individus aux tendances criminelles par exemple. Cette limite, si elle devait freiner le savant, n'a pas découragé le prophète social.

L'évolution est changement, mais l'homme peut assurer à travers elle un progrès. Sachant qu'il évolue au cours d'un processus d'ajustement à des situations nouvelles, il peut en gouverner la direction par le culte de l'idéal vers lequel la société doit tendre et que les lois de la vie permettent de justifier. L'homme éthique et la société éthique émergeront ainsi de manière spontanée comme fruits de l'évolution bien comprise. L'idéal ne sera pas approché par une contrainte sociale mais sera le fruit d'une activité autonome et créative de l'individu. Ce dernier, de plus en plus socialisé par le jeu de l'évolution et de la coopération croissante, a de moins en moins besoin d'une discipline extérieure pour coopérer avec ses pairs. De nouvelles formes d'action et de pensée se développent qui culminent en une société où les agents coopèrent volontairement les uns avec les autres, où *le jugement devient le facteur majeur de la socialisation*. La perfection humaine que Spencer voyait dans le polissage héréditaire des sphères d'action individuelles est là aussi héritée, par sélection des dispositions associées aux comportements co-opératifs, l'homme éthique étant la personnalité complètement socialisée voulant la coopération totale avec ses semblables. L'individu agit par l'entremise de l'évolution de plus en plus comme le génie créateur. La raison, n'est, dans ce processus, que le vecteur des médiations et apprentissages. Mais la valeur, pour Baldwin, doit procéder d'une expérience immédiate. La faculté humaine majeure à cet égard est l'imagination à travers laquelle l'homme est libéré, à un niveau spirituel supérieur, de toute

médiation rationnelle. Les deux derniers stades comtiens, le métaphysique et le positif correspondent tous deux à des stades logiques. Ils sont sublimés chez Baldwin par un stade « hyperlogique ». A ce stade, l'imagination, seule créative et morale, confère à l'évolution sociale une réalité éthique, qui donne son sens à l'idée de religion de l'humanité.⁹³ Le développement inévitable des potentialités humaines inspiré par les lois de la vie impose à la philosophie de l'éducation une défense de l'expérimentation par l'activité libre, permettant à l'individu d'initier de nouvelles valeurs sociales. Cette position radicale de Baldwin est de nature religieuse. Les prophètes du progressisme promettaient à leurs contemporains que, par-delà l'anarchie actuelle, les lois du progrès permettaient d'assurer la création d'une nouvelle société de coopération parfaite et d'harmonie absolue.⁹⁴ Contre Spencer ils affirmaient que la société changeait, non parce que les hommes étaient en compétition, mais parce qu'ils créaient. La sociologie devait procurer la connaissance des lois du développement social qui convaincront la société d'abandonner les conventions présentes, les traditions et institutions vues comme dépassées, tenues pour des obstacles à la marche du progrès.

Les lois piagésiennes du progrès humain

Les travaux de Fernando Vidal ont, les premiers, permis de mieux faire connaître au public l'importance jouée par les convictions du savant sur l'œuvre de Piaget.⁹⁵ Alors même qu'après la Seconde Guerre mondiale l'image d'un deuxième Piaget s'est affirmée, centrée sur l'étude d'un « sujet épistémique » offrant à la psychologie du développement des modèles explicatifs apparemment protégés de tout parti pris, les valeurs décelées dans l'œuvre de Piaget n'ont rien de circonstanciel, mais au contraire « relèvent de la substance même de sa

⁹³ Cf. J.M.Baldwin (1915), *Genetic Theory of Reality*, New York, G.P. Putnam & sons. Cet humanisme, dont le ressort est la biologie, s'achève néanmoins dans l'eugénisme chez Baldwin.

⁹⁴ Cf. D. W. Noble (1958), *The Paradox of Progressive Thought*, Minneapolis, University of Minnesota.

⁹⁵ Cf. Richard Kohler [2008] (2009), Jean Piaget, *De la biologie à l'épistémologie*, trad. E.Barilier, Lausanne Presses polytechniques et universitaires romandes. L'auteur se réfère à F.Vidal, *Piaget before Piaget*, Cambridge, Harvard University Press, 1994.

pensée ». ⁹⁶ Après l'échec d'une œuvre de jeunesse, *Recherche*⁹⁷, auprès des philosophes, rejetée notamment par son professeur, Arnold Reymond, Piaget abandonnera la métaphysique, mais restera fidèle à son point de vue sur l'immanence, sur le progrès et sur l'équilibre, dont *Recherche* permet de comprendre la dimension axiologique fondamentale. Il n'a jamais renoncé à l'idée intime que la norme idéale vers laquelle se fait le progrès est un équilibre parfait, l'assimilation de l'univers par l'esprit.⁹⁸ En accord avec ces analyses révélant bien tardivement les convictions qui sous-tendent l'édifice piagétien, tentons ici d'en préciser le projet sociéto-culturel à partir d'écrits autobiographiques, dont *Recherche*⁹⁹.

Plus qu'un roman de formation autour de la crise spirituelle d'un jeune homme, Sébastien, subissant les troubles d'une époque marquée par les développements fulgurants des sciences, sous l'impulsion notamment des théories évolutionnistes, par le déclin des convictions religieuses, et par la guerre, *Recherche* est un essai philosophique. La dernière partie de l'essai, comme Piaget l'écrira près de trente cinq plus tard, explicite les idées de l'auteur et, plus précisément, sa solution. La guerre est le symptôme d'un trouble affectant les idées d'une époque parce que, écrit le jeune Piaget, l'idée mène le monde. Or le mal s'enracine manifestement dans le conflit opposant alors la science à la foi¹⁰⁰. Dans le catholicisme, le corps social apparaît inerte parce que son unité se fait aux dépens de la diversité individuelle¹⁰¹. La religion qui organisait l'ordre ancien, en s'en remettant à la révélation et à l'autorité, n'est pas adaptée aux besoins spirituels et moraux de la modernité : « Plus que jamais nous avons besoin de sauver l'ordre social et une foi paralysée ne saura jamais sauver

⁹⁶ F.Vidal « Piaget avant Piaget. Pour une relecture de l'oeuvre piagétienne » in O. Houdé, C.Meljac, *L'esprit piagétien. Hommage international à Jean Piaget*, Paris, PUF, 2000, p.35.

⁹⁷ http://www.fondationjeanpiaget.ch/fjp/site/textes/VE/JP_18_Recherche.pdf

⁹⁸ F.Vidal « Piaget avant Piaget. Pour une relecture de l'oeuvre piagétienne » in O. Houdé, C.Meljac, *L'esprit piagétien. Hommage international à Jean Piaget*, Paris, PUF, 2000, p.35.

⁹⁹ http://www.fondationjeanpiaget.ch/fjp/site/ModuleFJP001/index_gen_page.php?IDPAGE=285&IDMODULE=69

¹⁰⁰ J.Piaget, *Recherche*, p.71.

¹⁰¹ J.Piaget, *Recherche*, p.35.

le monde ». ¹⁰² Piaget est convaincu que la solution doit être offerte par la biologie. Il décrit la confiance mystique de son personnage, partagée avec nombre de savants, en l'évolutionnisme « doctrine d'explication et de libération universelles » et son enthousiasme devant « l'envahissement de cette doctrine qui révolutionnait les sciences morales, la psychologie, la sociologie, toutes les disciplines jusqu'à la théorie même de la connaissance. » ¹⁰³ Auguste Comte lui apparaît comme un précurseur beaucoup plus profond qu'on le croit, « lui qui a tenté une des conciliations les plus intéressantes entre la science et la foi (...) c'est-à-dire la recherche d'une humanité organisée sur l'idée d'ordre et de progrès. Plus de dogmatisme mais une foi pure et une science libre. ¹⁰⁴ Un idéal nouveau est à trouver, et Piaget de développer la solution qui dominera toute son œuvre scientifique.

Dans son autobiographie, dont la majeure partie a été écrite en 1950, ¹⁰⁵ Piaget évoque le mot de Bergson ¹⁰⁶ suivant lequel tout philosophe (auteur, précisons, d'un « système philosophique ») est généralement dominé par une seule idée personnelle que l'on peut appréhender, écrit Bergson, sous la forme d'une image médiatrice inatteignable tout à fait, mais sous-tendant tout l'aspect novateur de son œuvre, exprimée à partir des outils intellectuels de son temps. L'idée que Piaget a tenté d'approcher de multiples manières, idée qu'il tient pour novatrice mais néanmoins idée maîtresse de ce qui constituerait un système philosophique plutôt qu'une œuvre scientifique, est centrée sur le rapport entre totalité et parties, mettant en jeu la notion d'équilibre et celle d'organisation (ou de structure), et une dynamique dont on va voir qu'elle enracine le développement des facultés humaines et le progrès humain dans les lois de la vie. Le savant remarque que dans tous les domaines de la vie (organique, mentale, sociale) il existe des « totalités » qualitativement distinctes de leurs

¹⁰² J.Piaget, *Recherche*, p.21.

¹⁰³ J.Piaget, *Recherche*, p.57.

¹⁰⁴ J.Piaget, *Recherche*, p.86.

¹⁰⁵ J.Piaget, *Autobiographie écrite* (parties I à VII) en 1950 à la demande du Prof. Boring et en vue du tome IV de *A History of Psychology in Autobiography* (Worcester, Clark University Press, 1952, pp. 237-256) ; la partie VIII (1950-1966) a été ajoutée à l'intention du recueil *Jean Piaget et les sciences sociales* (Genève, Droz, 1966, pp. 129-159, dans les « Cahiers Vilfredo Pareto » n° 10, publié à l'initiative et sous la direction de G. Busino)

¹⁰⁶ H.Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1938, chap.IV.

parties qui leur imposent une organisation. Autrement dit, la réalité élémentaire dépend nécessairement d'un tout qui l'informe mais, écrit Piaget, les relations entre le tout et la partie varient d'une structure à l'autre. Deux types d'équilibre sous-tendent plus généralement le modèle piagétien, l'un imparfait, instable, l'autre idéal. Dans le premier soit la totalité, soit les parties dominant ; dans le second, le tout et les parties sont en harmonie et se conservent réciproquement. Piaget relate que ses premières recherches l'avaient amené à concevoir, au sujet de l'aspect social de la pensée, que l'équilibre idéal (la conservation réciproque du tout et des parties) relevait de la coopération entre individus qui deviennent autonomes en vertu de cette coopération même ; alors que deux formes générales d'équilibre imparfait se caractérisent soit par la modification des parties par le tout, impact des contraintes sociales ou de l'autorité des aînés, soit par la modification du tout par les parties, impact des formes d'égoïsme inconscient des individus, « analogues à l'attitude mentale des jeunes enfants qui ne savent encore ni collaborer, ni coordonner leurs points de vue ». Piaget prétend que ce même schéma s'applique à tous les domaines de la vie. Mon unique idée, écrit-il synthétiquement en 1950, exposée sous des formes diverses, *« a été que les opérations intellectuelles procèdent en termes de structures d'ensemble. Ces structures déterminent les types de l'équilibre vers lequel tend l'évolution tout entière ; à la fois organique, psychologique et sociale, leurs racines descendent jusqu'à la morphogenèse biologique même. »*

Souhaitant mettre sa formation biologique au service de l'analyse de la genèse de l'intelligence, Piaget a extrapolé l'idée évolutionniste d'adaptation par atteinte d'un équilibre entre l'organisme et le milieu, à la connaissance comme « problème des relations entre le sujet agissant et pensant et les objets de son expérience ». En séparant les formes générales de la pensée de tout « contenu » particulier et en réduisant les conditions de la pensée logique au développement, par l'activité spontanée du sujet, de structures logico-mathématiques, le

psychologue a pu tenir les médiations explicites proposées par l'enseignement formel pour secondaires et sans rôle actif dans le développement intellectuel. Mais il est nécessaire, pour comprendre la clé de son système interprétatif, de bien cerner son principe moteur.

Revenons à *Recherche* où la tension qui anime l'évolution entière revêt un sens profondément moral, spirituel. Toute organisation réelle est en équilibre instable, mais par le fait même qu'elle est posée, elle tend à l'équilibre total qui est l'organisation idéale.¹⁰⁷ Or l'organisation idéale représente le plein épanouissement de la vie, le bien, le beau, l'équilibre religieux. Elle rend compte de la tension qui anime la morale, l'art et la mystique. Il en est de même des lois de la psychologie et de la sociologie. Le bien, le beau, le mal et la laideur, sont ainsi « affaire d'équilibres » et plus généralement toute vie est une organisation qui est en équilibre instable (réel), mais dont « la loi » est un équilibre stable (idéal) vers lequel elle tend : tout équilibre réel, quel qu'il soit suppose un équilibre idéal qui le rend possible et qui lui imprime sa poussée suivant des lois définies.¹⁰⁸ C'est la tension vers l'équilibre idéal (sous-tendant le concept piagétien d'équilibration) qui explique selon Piaget le phénomène de la conscience comme « pure traduction intérieure de phénomènes physico-chimiques » et les lois de la psychologie. Elle ouvre la voie d'une psychologie biologique. Piaget déduit les conséquences socio-politiques de son système : un régime social fondé sur l'équilibre des parties et du tout, c'est-à-dire sur l'entente des partis et des individus en une coopération ayant pour formule un socialisme élargi, et la subordination de l'ensemble au service de l'humanité elle-même envisagée comme un tout et un idéal directeur. Piaget en déduit aussi les conséquences morales qui peuvent se formuler d'une manière kantienne: agis de manière à réaliser l'équilibre absolu de l'organisation vitale, tant collective qu'individuelle.¹⁰⁹

La sociologie de Piaget est, et restera, évolutionniste. Se référant au Durkheim de *La Division du travail social*, le psychologue interprète l'évolution sociale, marquée par le

¹⁰⁷ J.Piaget, *Recherche*, p.98.

¹⁰⁸ J.Piaget, *Recherche*, p.158.

¹⁰⁹ J.Piaget, *Recherche*, p.176.

passage chez Durkheim des structures « communautaires » des sociétés archaïques, qui dérivent de la communauté des croyances, aux structures d'interdépendance des sociétés modernes, sous la forme d'un processus d'équilibre. La cohésion sociale des sociétés modernes, qui représente un agencement des intérêts individuels sur la base de l'échange économique chez Spencer, réinterprétée par Durkheim sur la base de la permanence d'une contrainte morale issue de la société, devient chez Piaget affaire d'équilibre général fondé sur la prise de conscience : « l'organisation ne peut prendre conscience de son activité sans prendre conscience de la poussée qui fait tendre cette organisation vers un équilibre absolu. »¹¹⁰ Aussi la conscience morale, et du point de vue socio-politique, la démocratie moderne, représentées comme des produits du développement intellectuel biologique, font apparaître les institutions sociales traditionnelles comme inadéquates au développement humain. D'où la défense piagétienne des écoles dites actives comme viatiques du développement d'une morale rationnelle.¹¹¹ Il faut que, des actions individuelles et interactions entre individus, naisse la conscience d'un équilibre nécessaire, obligeant et limitant tout à la fois l'alter et l'ego. Cet équilibre idéal, entrevu à l'occasion de chaque dispute et de chaque pacification, suppose d'après Piaget une longue éducation réciproque des enfants les uns par les autres.

Les médiations et formes d'autorité en ligne de mire

Chez Spencer, Baldwin et Piaget, le moteur du progrès social s'enracine dans les lois de la vie même : progrès moral par adaptation naturelle, antithétique à tout interventionnisme, des parties au tout qu'elles constituent, tout qui évolue sous une tension différentiatrice, jusqu'à l'atteinte de la perfection de l'ajustement des parties ; progrès moral par développement génétique des capacités plastiques de l'esprit, capacités progressant par la survie des mieux adaptés à l'ordre social organisé en vue de l'idéal, où toute discipline

¹¹⁰ J.Piaget, *Recherche*, p.175.

¹¹¹ J.Piaget (1932), *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris, PUF, p.67.

extérieure disparaît ; progrès moral enfin par une suite ascendante d'équilibres entre tous et parties, suite dynamisée par une tension vitale vers l'équilibre idéal, où tout et parties se conservent réciproquement. La perfection de l'espèce humaine s'oppose, suivant ces trois dynamiques philosophico-scientifiques, aux médiations et formes d'autorité exprimant l'inachèvement intellectuel et moral des époques antérieures. Ces œuvres, dans lesquelles s'enracinent les idées progressistes en éducation, revêtent une dimension prophétique dont on a voulu montrer qu'elle ne leur est pas secondaire. Par une extrapolation de lois de la vie biologique à la vie humaine et sociale, les philosophes qui oeuvrent derrière les savants révèlent la présence immanente du divin dans le monde, déplacent l'âge d'or à la fin des temps, trouvent dans les lois de la vie le sens moderne du religieux et dans leur mise au jour, des préceptes en matière politique et éducative censés favoriser le perfectionnement social et humain, frayer la voie vers l'idéal.

L'entreprise politico-culturelle

L'expérience d'un ordre social destabilisé par les avancées économiques et sociales, les découvertes scientifiques, et le déclin du sentiment religieux, sollicitaient de la part des philosophes, faisant par ailleurs œuvre de savants, une quête des fondements spirituels et moraux de l'humanité moderne. Dans un tel contexte, le monisme interprétatif des doctrines évoquées ici, fondé sur le caractère constitutif du naturalisme qui leur sert d'arrière plan scientifique, nourrit un projet de rénovation des consciences. L'inversion des rapports véritables, transformant la petitesse en grandeur, l'agressivité en compassion, les relations de pouvoir en rapports d'affection, l'idée de civilisation et de progrès en régression etc., sont l'instrument d'une guerre contre l'interprétation réaliste des construits sociaux, culturels et moraux. Les lois du perfectionnement de la vie sont, par certains, promues en substituts du

rôle organisateur et moral de la religion, et alimentent la critique des institutions sociales enracinées dans un stade antérieur de l'évolution historique.

Diverses versions de la nature de l'homme sont ainsi présentes, au cœur des sciences sociales, évoquant les tout débuts de l'humanité qui révèlent, à travers son héritage biologique, son a-moralité originaire, les formes pures de l'humanité originelle, ou au contraire les progrès évolutionnaires de sa nature grâce à des processus adaptatifs participant de l'interdépendance entre l'individuel et le social, tournant la conscience humaine vers un idéal à accomplir. L'homme est, suivant les différentes versions de sa réalité naturelle, doué de la faculté de mettre sa connaissance des lois de la vie au service du progrès social. Le progrès ne participe pas tant de la domination de la raison sur la nature, que de la compréhension de ses liens constitutifs à la nature et à son environnement naturel : la société. Il marque un retournement de l'ontologie des Lumières en faveur du collectif concret face à l'individuel abstrait. Le progrès exige dès lors une réforme des consciences qu'alimente une critique plus ou moins radicale des institutions et organisations religieuses, culturelles, éducatives, économiques et politiques, etc. Le naturalisme que l'on a qualifié de constitutif est, suivant ces voies, l'instrument d'une entreprise politico-culturelle qui a traversé les sciences sociales dès leurs développements premiers. Il peut être tenu comme l'obstacle le plus grand qui s'oppose aujourd'hui à une appréhension juste de la réalité humaine, une appréhension qui puisse ouvrir l'accès au « généralement humain ».