

PHILOSOPHIE

Ruprecht PAQUÉ, *Le Statut parisien des nominalistes. Recherches sur la formation du concept de réalité de la science moderne de la nature. Guillaume d'Occam, Jean Buridan et Pierre d'Espagne, Nicolas d'Autrecourt et Grégoire de Rimini*. Trad. de l'allemand par Emmanuel MARTINEAU. Paris, P.U.F., 1985. 15 × 21,5, 413 p. (« Épiméthée »).

Ce livre forme deux projets complémentaires mais distincts : dans ce que j'appellerais sa « matière », il est un ouvrage d'histoire de la philosophie, mais sa « forme », c'est-à-dire son essence et son but, en font un ouvrage militant qui se propose d'illustrer, et donc de renforcer, la conception heideggérienne de l'histoire de l'esprit, et ce dernier aspect est souligné et amplifié dans l'avant-propos d'E. Martineau. L'enjeu est alors formidable : « l'effort pour découvrir l'espace historico-spirituel de la réalité moderne ne se réduit en rien à l'exécution d'une simple tâche scientifique ou même philosophique : c'est un devoir humain... » (p. 377). Ces deux projets relèvent d'appréciations et donc de discussions différentes : dans un cadre aussi restreint que celui-ci on ne peut *rendre compte* que du premier. J'aborderai inévitablement le second, au moins par la bande : que celui qui a su s'abstenir de remonter du mobile au moteur me jette la première pierre.

À la fin de 1340, la Faculté des arts libéraux de Paris publie un *Statut* « réprochant certaines erreurs des occamistes ». Par une analyse aussi brillante que minutieuse des six sections du *Statut*, qui chacune porte une interdiction, R. Paqué s'efforce d'établir que c'est au XIV^e siècle, à l'occasion d'une réflexion sur les rapports de la langue au réel, que s'est opérée la mutation radicale qui a donné naissance aux concepts modernes de nature et de réalité.

On a tenté, contre la lettre du texte, de montrer que le *Statut* ne concernait pas Guillaume d'Occam. Ainsi Ernest A. Moody a soutenu que c'était Nicolas d'Autrecourt qui était visé. Or que le *Statut* soit anti-occamiste, la première

section le montre qui défend de déclarer « littéralement fausse » une proposition dont on sait (ou dont on croit savoir) par ailleurs que son auteur avait en tête une proposition vraie. Autrement dit, pour le *Statut*, il n'y a pas de *sens littéral* des propositions : les mots sont purement conventionnels et ne tirent leur sens que de l'usage linguistique commun. Donc « on doit comprendre les discours en considérant la matière qui les fonde », c'est-à-dire les choses réelles dont ils parlent. Or, pour Occam, il existe bel et bien un *sens littéral* des propositions, qui est soumis à des *règles* qui sont objet de la logique. Il y a donc un monde de l'énonciation structuré selon des lois qui lui sont propres, et qui est indépendant du monde des choses. R. Paqué explique cela en quatre pages, en même temps qu'il montre que les tentatives de Philothée Boehner pour concilier sur ce point l'occamisme et le *Statut* reposent tout simplement sur un contresens concernant le texte de celui-ci.

En analysant l'une après l'autre les sections suivantes du *Statut*, R. Paqué donne une image saisissante de la rupture intellectuelle que représente l'affirmation du « nominalisme » occamien sur les ruines du « réalisme » antérieur. Il y a là un travail historique de premier ordre : non seulement il captive l'intérêt, mais j'avoue qu'il m'a souvent plongé dans cette jubilation que seuls savent susciter les grands livres. Ainsi, exemple parmi d'autres, on ne peut lire l'analyse par l'auteur du concept de *supposition* sans cette béatitude qui accompagne d'ordinaire la conviction vraie. « Supposition » doit s'entendre au sens technique (et étymologique : *sub-ponere*) où les termes d'une proposition peuvent *tenir lieu* d'autre chose. Ainsi le terme « homo » peut « se tenir là » pour des référents très différents, quand je dis « homo est un mot de deux syllabes », « homo est un concept universel », « homo est un être vivant ». R. Paqué montre comment la *suppositio personalis*, celle dans laquelle « homo » désigne des hommes particuliers, qui était, dans la logique traditionnelle, un cas particulier de supposition devient chez les nominalistes le seul moyen qui reste aux hommes pour avoir accès au réel. Car il n'y a que dans la supposition personnelle que le terme est là *pour la chose* et non pour lui-même (comme c'est par exemple le cas dans la « supposition matérielle » : « homme est un mot de deux syllabes »). Or la thèse fondamentale du nominalisme affirme, on le sait, que seuls existent les étants singuliers. R. Paqué recourt aux *Summulae logicales* de Pierre d'Espagne, le futur pape Jean XXI, pour expliquer la doctrine traditionnelle de la supposition. Et l'on voit combien le chemin parcouru entre Pierre d'Espagne et Guillaume d'Occam est énorme : c'est la manière même d'être au monde des hommes qui a changé. Il reprend plusieurs fois l'image du sujet vivant désormais dans une forteresse, la supposition personnelle étant devenue le seul pont-levis qui lui permette d'accéder au réel extérieur à lui.

Que la « coupure nominaliste » n'ait pas été sans effet, on le voit peut-être le plus évidemment au nominalisme spontané qui est aujourd'hui encore le nôtre. C'est bien *dans la conscience* que, d'emblée, nous situons les universaux, et ce n'est pas sans ascèse préalable que nous parvenons à nous « faire une idée » de cet universel médiéval, qui non seulement est une *chose*, mais une chose plus réelle que les étants particuliers qu'il se subsume. Jean Buridan,

R. Paqué le montre fort bien, n'est pas anti-occamiste, mais ultra-occamiste : avec lui, le divorce entre le mot et la chose est encore plus profond que chez Occam, en ce que la langue se rapporte à des représentations et non plus à des choses singulières qui, et en cela Buridan est d'accord avec Occam, sont seules réelles. L'antique prééminence du mot s'écroule définitivement : le monde n'est plus saisi à partir de la langue, mais comme image. Ce divorce entre le monde de la langue et celui de la réalité, c'est, pour l'auteur, une expérience sur laquelle « semble reposer la distinction entre sciences de la nature et sciences de l'esprit, distinction qui [...] n'a cessé de déterminer la vie spirituelle de l'Europe moderne » (p. 110). Or il semble incontestable que Buridan, s'il n'est pas à proprement parler l'auteur du *Statut*, est, comme on dit « derrière » le *Statut*. Pourquoi un nominaliste pur et dur condamne-t-il le nominalisme ?

Le portrait que R. Paqué dresse de Buridan est saisissant et convaincant. « Ce timonier si habile » (p. 121), diplomate confirmé, maître incontesté de l'*astutia*, qui est en accord profond avec Occam qu'il dépassera même sur la *via moderna*, se trouve confronté à un sursaut désespéré des traditionalistes. Mieux vaut biaiser que de se battre ouvertement pour une doctrine qui l'a déjà, dans les faits, emporté. Ainsi Buridan est, encore une fois, celui qui sait *s'en tirer*, dans l'exercice de ses fonctions rectorales, comme dans ses amours de la Tour de Nesle. Buridan a-t-il été aussi clairement *conscient* de l'enjeu de la querelle ? Surtout, a-t-il réellement saisi le *Statut* comme expression d'un combat d'arrière-garde ? Peut-être R. Paqué prête-t-il trop au subtil recteur, mais, après tout, on ne prête qu'aux riches... À propos de la question de l'objet du savoir, R. Paqué montre que le *Statut* lui-même est déjà « fortement « contaminé » par les doctrines nouvelles » (p. 160).

Je ne m'étendrai pas plus sur ses autres analyses se rapportant à tel point particulier de la philosophie médiévale. Il le faudrait pourtant : certaines sont exemplaires. Quand, par exemple, dans le chapitre vi, l'auteur montre, contre Moody, que ce n'est pas Nicolas d'Autrecourt mais bien l'occamisme qui est visé par la sixième section du *Statut*, il nous offre, en passant par Grégoire de Rimini, un exposé sur la structure gnoséologique de la philosophie médiévale finissante dont je ne connais pas d'équivalent.

J'en viens à la thèse *historique globale* de l'ouvrage de R. Paqué. Il y aurait eu au XIV^e siècle une mutation mentale qui, dans tous les domaines, philosophique, théologique, artistique, économique, politique... marquerait en fait l'avènement d'un monde nouveau, qui est celui dans lequel nous avons vécu jusqu'ici. Ce qui a fondamentalement changé dans ce monde c'est le concept même de *réalité*, ce que montre particulièrement clairement le triomphe du « nominalisme », sur le « réalisme » antérieur. De cette ère nominaliste, R. Paqué pense que nous vivons aujourd'hui la fin avec le démembrement de l'image commune du réel par la physique corpusculaire. Et les métaphores qu'il emploie en disent long sur ses penchants et ses aversions : « Même s'ils sont encore à l'air libre, Occam et Buridan se dressent pour ainsi dire à l'entrée du long tunnel au bout duquel leurs actuels successeurs, après y avoir amassé d'énormes trésors, viennent seulement d'atteindre de nouveau la lumière du

jour » (p. 364). À chacun ses « siècles obscurs ». Ainsi R. Paqué est-il bien une de ces chouettes hégéliennes, auxquelles il fait allusion dans la dernière page de son ouvrage, et qui viennent « lorsque la vérité du jour a déjà été vécue ». C'est donc en fait un *découpage rectificatif* que R. Paqué entend opérer dans l'histoire occidentale. Rectificatif parce qu'il va contre un découpage antérieurement admis, ou plutôt contre deux découpages antérieurs : dans la conscience historique commune, le monde nouveau c'est celui de la « Renaissance », pour les épistémologues et les historiens des sciences, particulièrement pour les Français après Bachelard, *le nouveau*, c'est la naissance des sciences de la nature avec Copernic, Galilée ou Descartes, peu importe ici pour nous. Il ne se réfère pas une seule fois à Bachelard, Koyré ou Foucault (l'édition allemande de son livre est de 1970, *Les Mots et les Choses* de 1966), mais ce sont bien là ses véritables adversaires. Car il s'agit pour lui de montrer que l'instauration de ce que l'on a coutume d'appeler la « révolution scientifique » n'est qu'une coupure en trompe-l'œil, puisque « la situation de Descartes [touchant les rapports du moi au monde] se trouve déjà fondamentalement atteinte avec Guillaume d'Occam et Jean Buridan » (p. 168). Au XIV^e siècle, la « révolution » est déjà faite, et R. Paqué sans s'embarrasser d'excessifs scrupules historiques affirme que « nous trouvons chez Occam deux domaines distincts de la réalité, le « monde extérieur » des *res extra* et le « monde intérieur » des actes représentants, tous deux absolument comparables aux domaines cartésiens de la *res extensa* et de la *res cogitans* » (p. 190).

La position de R. Paqué ressemble à celle de gens comme les historiens continuistes des sciences, et il est significatif qu'il se réfère plusieurs fois à Duhem. Celui-ci, en effet, s'était proposé de montrer que la nouveauté de la science galiléenne n'était que factice puisque les principaux concepts en avaient été élaborés au Moyen Âge. Les motivations profondes de Duhem étaient religieuses. Mais R. Paqué n'est pas vraiment continuiste : il y a pour lui des ruptures radicales ; mais il les situe à un autre moment et dans d'autres domaines que ne le fait Bachelard, j'y reviendrai. L'avantage principal qu'il y a, en suivant la tradition bachelardienne, à prendre la science, construction sans précédent de l'esprit humain, comme le signe de l'avènement d'un monde nouveau, c'est peut-être l'*objectivité* de ce critère. Non pas au sens où la science serait « objective », mais au sens où, si la physique galiléenne est bien dépendante des idées, croyances, préjugés, sympathies et antipathies de Galileo Galilei, ce n'est pourtant pas lui, ni personne d'autre (pas même Bachelard) qui a été la spéculation galiléenne spéculation scientifique. Qu'on pense, entre autres choses, aux relations complexes d'incitation-vérification qu'entre-tiennent entre elles sciences et techniques.

R. Paqué a un critère de la nouveauté à première vue plus pertinent. Car la science est, après tout, faite par des humains, et si la conception occamienne de la réalité elle-même, du rapport du sujet au réel, etc., d'une part, est nouvelle, et, d'autre part, s'est conservée jusqu'à nous, et donc *a fortiori* jusqu'à Galilée, alors la véritable rupture est là. Cela semble de bon sens : dans notre monde humain la véritable différence vient de ce que les hommes se mettent à penser différemment. R. Paqué ne fait ainsi qu'historiciser l'interrogation he-

deggérienne sur « le concept existentiel de la science » qui part d'un questionnement sur « la genèse ontologique du comportement théorique » (*Sein und Zeit* 69b). Certes les marxistes, s'il en restait encore, auraient pu lui reprocher de ne pas poser le problème de l'*origine* des idées nouvelles, et l'auraient certainement accusé d'« idéalisme ». Mais R. Paqué contourne ce problème : il constate le surgissement du nouveau dans tous les domaines à la fois. Ce n'est donc pas sur la question de savoir si « les idées mènent le monde » ou non que je voudrais discuter ses présupposés, mais sur les conséquences *historiques* de sa manière de faire. Or sur bien des points, et notamment en matière de périodisations, et de coupures, une telle interrogation, constitutionnellement incapable qu'elle est de produire des propositions vérifiables (ou falsifiables), nous permet surtout de dire n'importe quoi. Libidinalement, cela n'est pas un mince avantage, mais historiquement il vaut toujours mieux changer ses désirs...

Si l'on tente d'établir des coupures entre des époques considérées comme des figures de l'esprit (ou des modalités de monstration de l'étant comme tel, cf. p. 339), de telles coupures sont en fait insituables : elles sont au mieux apologetiques en ce qu'elles illustrent une périodisation de l'histoire qu'elles prétendent fonder. D'abord, il est rare, dans la logique d'une telle conception de l'histoire, qu'une thèse soit réellement sans précédent ; ainsi R. Paqué note-t-il que l'aspect principal de la conception buridanienne des rapports entre le mot et la chose se trouvait déjà largement chez Aristote (p. 112, n. 87). Qu'est-ce qui permettra de trancher entre la périodisation de R. Paqué et celle, par exemple, de M.-D. Chenu qui pense que la rupture initiatrice de la modernité se situe au XIII^e siècle et se manifeste, dans la sphère intellectuelle, par les théologies dominicaine et franciscaine ? Chenu ne manque pas d'arguments. La réponse est donc : R. Paqué a raison parce qu'il est plus significatif de parvenir à une conception nominaliste de la réalité, que de saisir, comme l'a fait Thomas d'Aquin, l'ici-bas comme régi par un ordre propre et largement libéré des interventions capricieuses de la divinité. Mais ce n'est plus significatif que *dans le cadre* d'une lecture déjà constituée d'une histoire scandée par des appréhensions différentes de l'être de l'étant. Dès lors, c'est toujours la même pièce qui se joue, et l'on ne s'étonnera pas que l'auteur en vienne finalement, pour rendre sa lecture intelligible, à « reculer jusqu'à la compréhension logique de la langue élaborée par les Grecs » (p. 331). Nous sommes entre nous.

Autre difficulté : la conception des sciences que suppose une telle lecture. J'ai dit que R. Paqué ignore la tradition bachelardienne, volontairement ou non, je n'en sais rien. Il faut aller plus loin : il est à l'*opposé* des thèses bachelardiennes, en ce qu'il est continuiste en ce qui concerne l'histoire des sciences et discontinuiste en ce qui concerne l'histoire de l'esprit. À côté de « la rupture spirituelle du Moyen Âge finissant » (p. 339), R. Paqué parle de « la science de la nature en train de se former lentement » (p. 114), du « premier commencement de la science exacte de la nature en formation » (p. 329). À mon avis (je l'avancerai ici dogmatiquement, faute de place pour le démontrer) ce genre de position encourage la pire des pratiques « philosophiques » touchant les sciences : celle des idées générales sur « la » science. Mais qui a suffisamment médité la thèse de Bachelard selon laquelle la science n'a pas d'enfance ?

J'ajouterai que la physique galiléenne est là, têtue, obsessionnelle, à l'arrière-plan du texte de R. Paqué. Alors même que l'auteur entend en minimiser l'importance, en nier la nouveauté..., c'est bien *par rapport à elle* qu'est appréciée la coupure nominaliste du XIV^e siècle. Dire que l'on doit donner à Occam ce que jusqu'alors on accordait à Galilée, est bien une sorte d'hommage au Pisan, comme le sacrilège n'est qu'une figure de la croyance.

Enfin, je ne voudrais pas juger l'arbre à *tous* ses fruits, car l'ouvrage de R. Paqué en porte quelques-uns qui sont franchement empoisonnés. Certaines affirmations de R. Paqué semblent proférées d'un autre monde, qu'on est en droit d'espérer définitivement mort : « Il se pourrait que l'unité et la diversité de l'histoire européenne, même considérée en ses traits les plus manifestes, puisse devenir, pour peu qu'on la réinterprète à partir de l'histoire du rapport à l'effectivité, autrement dit de l'histoire de la métaphysique, aussi transparente que l'on peut le souhaiter dans la situation actuelle, y compris politique. De même, les différences séparant l'Europe occidentale de l'Europe orientale peuvent être ramenées à un dénominateur commun, si l'on prend conscience que l'individualisation et la subjectivisation de l'étant, apparues en « Occident » dans le nominalisme conceptualiste ou dans la perspective picturale, ne s'opèrent nullement en « Orient », et que pour cette raison, la langue russe, par exemple, ne possède point d'article et la peinture d'icônes manifeste une « substance », indépendante du contemplateur subjectif, une « autonomie » encore perceptibles » (p. 75, n. 34).

Ce livre exceptionnel, fascinant, doit être lu. En heideggerisme, R. Paqué n'est pas de ceux qui crient « seigneur, seigneur », mais de ceux qui écoutent la parole et la mettent en pratique. En montrant peut-être, et sans doute malgré lui, que là aussi il est plus facile d'être croyant que pratiquant.

Pierre PELLEGRIN.

Jürgen HABERMAS, *Après Marx*. Préf. et trad. de l'allemand de Jean-René LADMIRAL et Marc BUHOT DE LAUNAY. Paris, Fayard, 1985. 14 × 22, 348 p. (« Espace politique »).

Ce titre peut faire penser au slogan « Marx est mort » et soulever le même problème : Marx est mort en 1883 et c'est littéralement à cette date que commence l'après Marx. À moins que Marx n'ait été éternisé pendant un siècle ? Il est vrai que ce traitement, peu matérialiste et peu historique, lui a été largement appliqué par des gens qui croyaient lui rendre hommage. Mais de cette naïveté on ne peut soupçonner Jürgen Habermas. D'ailleurs, le titre *Après Marx* n'est pas de lui. Comme l'expliquent dès le début de leur préface les excellents traducteurs, le livre allemand qu'ils ont partiellement traduit s'appelait : *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Ce livre, paru en Allemagne en 1976, est un recueil d'articles légèrement plus anciens. Dès lors, même si les mots « après Marx » peuvent faire penser à une mode récente, il

faut sans doute les entendre en un sens plus objectif : la continuation de la pensée de Marx par ceux qui ont travaillé et plus ou moins librement réfléchi sur cette pensée. On sait que ce fut notamment le cas de l'école de Francfort, dont Habermas reste aujourd'hui le principal représentant.

En fait, trente pages de notes révèlent une documentation moderne impressionnante : références à des travaux allemands, parfois américains ou anglais, plus rarement français. Mais aussi de nombreuses références à Piaget, dont la perspective génétique semble utilisée pour réagir contre le fixisme structural.

Il s'agit donc bien d'une réflexion historiciste sur Marx tel qu'il est devenu, tel qu'il devient en notre temps. Réaction utile contre le dogmatisme antirévissionniste. Mais, sans revenir à ce dogmatisme, on peut craindre que l'actualisation de la pensée de Marx ne fasse écran à ce qu'elle a eu, en son temps, de nouveau. Par exemple, quand (p. 100) Habermas cite la célèbre phrase : « le moulin à bras donne une société de domination féodale, le moulin à vapeur une société de capitalisme industriel », il donne pour référence : « Staline, *Matérialisme historique et matérialisme dialectique* » (1938).

Habermas a, certes, raison de ne pas ignorer ce texte qui fut, pendant plus d'une décennie, l'Évangile philosophique des communistes. Vouloir gommer cet épisode serait une façon, précisément fort stalinienne, de censurer l'histoire. Seulement, il est fâcheux aussi d'oublier que ces mots — même si Staline les a cités sans guillemets — ont été écrits par Marx en 1847 dans *Misère de la philosophie*. Et dans un contexte assez différent : Marx voulait montrer à Proudhon que les hommes font leur propre histoire puisqu'ils inventent les forces productives !

De la même façon, Habermas dit que « la version orthodoxe distingue cinq modes de production » et ajoute que « la discussion portant sur le problème de savoir où situer l'Orient archaïque et l'Amérique précolombienne a conduit à intercaler un mode de production *asiatique* » (p. 100). Et à propos de ce mode de production, il cite deux études parues en 1967 et 1971. Or, loin d'avoir été intercalé tardivement, le mode de production asiatique est mentionné par Marx dès 1859, dans la préface à la *Contribution à la critique de l'économie politique*. Il est vrai qu'il a été par la suite marginalisé, sinon occulté. On aimerait comprendre pourquoi, quelle « orthodoxie » en est responsable — et pourquoi cette notion refait surface aujourd'hui, au point d'être prise pour une nouveauté !

C'est un problème passionnant d'histoire des idées, non sans implications pratiques. Mais, on l'aura compris, là n'est pas le travail de Habermas. Malgré ses sympathies historicistes, il procède plutôt en sociologue. Son « après Marx » est en fait notre présent dans lequel une orthodoxie d'inspiration durablement stalinienne se rencontre avec des travaux universitaires variés, prenant souvent pour référence cette orthodoxie « marxiste » plutôt que les écrits de Marx lui-même.

Mieux vaut donc recevoir Habermas tel qu'il est, examiner ses thèses comme thèses de Habermas, sans trop se demander si elles sont conformes à la pensée originale de Marx — d'un Marx présent en son temps qui, bien sûr, n'était pas encore notre « après Marx ».

Ces thèses, ou ces thèmes, il faut bien les suivre à travers des articles différents, et ce n'est pas sans quelque arbitraire qu'on peut isoler ce qui semble essentiel, en le dégageant chaque fois de son contexte particulier. Essayons pourtant, car procéder autrement serait trop long.

Un thème des plus constants est celui du rapport entre forces productives et rapports de production. Même si nous avons renoncé à confronter la pensée de Habermas à celle de Marx, rappelons que, pour ce dernier, le rapport entre ces deux termes est dialectiquement contradictoire, c'est-à-dire qu'ils sont à la fois identiques et différents : c'est l'identité qui domine dans les périodes prospères mais la différence qui s'impose dans les périodes de crise, celles où l'évolution des forces productives les rend incompatibles avec les rapports de production en place. C'est ce qui rend nécessaire une révolution, afin d'établir une nouvelle concordance — ce que le jeune Gramsci appellera un « ordre nouveau ». À défaut, les forces productives nouvelles sont entravées, ne peuvent se développer. Il s'ensuit que les rapports de production sont eux-mêmes des forces productives. C'est une conclusion que Marx a tirée au moins une fois, dans un texte cité par Habermas (p. 88) ; mais une conclusion que Habermas systématise jusqu'à en déduire que les luttes de classes sont elles-mêmes des forces productives. C'est logique, mais d'une logique dangereusement unilatérale. Habermas est assez hégélien pour savoir que, dans la contradiction dialectique, unité et différence ne s'excluent pas, bien au contraire. Sera-ce le cas de tous ses lecteurs ?

Mais pour Habermas lui-même, où conduit cette tendance à identifier forces productives et rapports de production ? Quand elle est poussée jusqu'au bout — ce qui, heureusement, n'est pas toujours le cas — elle rend en quelque sorte l'infrastructure monolithique. Dès lors, l'axe du mouvement dialectique ne passe plus à l'intérieur de l'infrastructure, mais entre infrastructure et superstructure. Quoi de plus normal ? C'est bien ainsi que la plupart des marxistes, « orthodoxes » ou non, voient les choses. Et c'est là, croyons-nous, s'écarter de la pensée originale de Marx. Mais, précisément, cet écart peut ouvrir des voies nouvelles. Voies depuis longtemps parcourues par l'école de Francfort et poursuivies par Habermas.

Elles conduisent à reconnaître l'autonomie des superstructures. À n'y pas voir un simple reflet des infrastructures, ce qui n'est pas tellement nouveau. Mais à n'y pas voir non plus un simple pôle d'une causalité réciproque. À explorer, analyser leurs structures propres et insister sur leur rôle initiateur. Ce dépassement de Marx s'enracine chez Habermas dans une réflexion qui va loin et atteint peut-être ce qui reste, chez Marx, trop darwinien : s'il est vrai que les problèmes d'évolution sont posés par des contradictions entre forces productives et rapports de production, il ne suffit pas que ces problèmes se posent pour être du même coup résolus. Ils pourront l'être seulement si existaient déjà, au niveau des superstructures, des possibilités de solution jusqu'alors inutilisées faute d'occasion. Car « l'apparition et la perception de problèmes affectant le système *n'expliquent* absolument pas comment ce système acquiert de surcroît la possibilité de les résoudre » (p. 214).

Impossible, sous peine d'être trop long, d'examiner d'autres problèmes

importants soulevés par Habermas (celui de la légitimation, celui du rôle de Piaget comme transition vers le matérialisme historique...). On voudrait se contenter d'avoir à peu près saisi quels sont les axes de sa pensée. Habermas, initié à l'anthropologie du xx^e siècle, dépasse un Marx qui fut en son temps — c'était sans doute inévitable — trop européocentriste. Habermas ne ramène pas l'économie au capitalisme, sachant que les économies précapitalistes sont encore, sur une grande partie de la planète, bien vivantes. Habermas, qui n'appartient plus à l'époque où les meilleurs philosophes se méfiaient de la philosophie, termine son livre par ces lignes qu'il serait dommage de ne pas citer : « Je ne vois pas comment, sans philosophie, nous serions en mesure de former et de garantir une identité sur un terrain aussi fragile que celui de la raison » (p. 310).

S'agit-il donc vraiment d'un « après Marx » ? Peut-être plutôt d'un « avant Marx », s'il est vrai qu'il faut revenir en-deçà d'un aiguillage manqué par Marx, et non seulement par ses disciples maladroits. Ou mieux encore d'un « autour de Marx », s'il est vrai que Marx a besoin d'un contexte. Ce contexte, Habermas contribue à l'explorer. Son exemple est à suivre. Sans oublier pourtant que replacer Marx dans son contexte risque de banaliser ce qu'il y eut de plus spécifique dans sa pensée : le rôle explicatif de l'économie. En dernière analyse seulement, c'est vrai. Mais peut-on ajourner indéfiniment la dernière analyse, surtout quand l'actualité la rend urgente ?

François RICCI.

Régis LADOUS, *Darwin, Marx, Engels, Lyssenko et les autres*. Paris/Lyon, Vrin/Institut interdisciplinaire d'études épistémologiques, 1984. 16,5 × 24,5, 152 p., index (« Science, Histoire, Philosophie »).

La Préface du Pr Michel Delsol (p. 5-8) donne une bonne idée des intentions de l'auteur : il s'agit, à travers « l'affaire Lyssenko », de mettre en relief les dangers qui guettent avec une particulière gravité le mouvement scientifique lorsque tentent de le gouverner « les adeptes de ces grandes idéologies totalitaires qui ne peuvent plus voir les faits contraires à leur croyance » (p. 5). L'affaire commença non certes en 1948, année du triomphe officiel de T. D. Lyssenko (1898-1976) en U.R.S.S., mais beaucoup plus tôt, dès l'époque où fut assis en ce pays le stalinisme, soit aux environs de la promulgation de la Constitution de 1936. Delsol a raison d'avancer que « c'est l'histoire de plus d'un siècle qu'il faut reconstituer » (p. 7) si l'on veut saisir les origines de l'affaire. Ces origines, selon le préfacier et selon l'auteur, mettent en cause les premiers contacts de Marx et d'Engels avec la pensée de Darwin. De fait, l'ouvrage de M. Ladous se distingue de la plupart des publications qui ont été consacrées ces dernières années au lyssenkisme par la volonté d'en rattacher les illusions et les méfaits, par-delà les pratiques staliniennes, à une « idéologie totalitaire » déterminée, qui serait évidemment fort différente de telle autre

« idéologie totalitaire » avec laquelle (soit dit sans chercher à égratigner personne) un Galilée eut jadis quelques démêlés. Il est vrai que l'on trouve dans les écrits des fondateurs une telle assurance messianique et une telle dureté polémique qu'il est très facile de gommer les différences entre l'influence immédiate, assurément modeste, de deux intellectuels militants parmi bien d'autres et la formidable machinerie d'État qui se flatte d'avoir pris la suite sans rupture, sans simplification ou déformation et sans blocage. Cette continuité et cette fidélité prétendues mériteraient à elles seules une mise en question et, peut-être, par voie de conséquence, une dissociation devrait-elle s'opérer entre les relations du marxisme de Marx (et d'Engels) avec le darwinisme d'une part, et celles du stalinisme avec le lyssenkisme d'autre part.

La revue, bien documentée dans l'ensemble, que l'auteur consacre aux étapes successives des relations du « marxisme » avec le darwinisme, puis avec la génétique, invite d'elle-même à prendre conscience d'une situation plus complexe que ne l'implique l'orientation de l'ouvrage et même indépendamment d'indispensables distinctions d'époques. Non seulement « marxisme » et darwinisme ne se confrontent pas dans une solitude à deux, et un troisième personnage, difficile à caractériser d'ailleurs, le néo-lamarckisme, cité p. 43 et suiv., a certainement joué un rôle important dans la genèse du lyssenkisme ; mais surtout, l'hostilité à la génétique ne recouvre exactement ni stalinisme ni marxisme. On ne peut étudier sérieusement l'affaire Lyssenko si l'on omet ce que l'on pourrait appeler son parallèle édulcoré, le blocage administratif de la génétique en France sous l'influence d'Étienne Rabaud, néo-lamarckien impénitent et qui n'avait rien d'un « marxiste ». Inversement, des biologistes d'esprit très libre se sont déclarés marxistes tout en refusant très tôt les conceptions et les pratiques de Lyssenko : l'exemple le plus connu est celui du Pr J. B. S. Haldane (cité notamment p. 53-54, mais sans aucun effort pour analyser et discuter sa pensée de généticien antitotalitaire et marxiste à la fois, fâcheusement exécutée en une ligne ou deux, p. 54, malgré d'excellentes citations antidogmatiques et antistaliniennes du même Haldane, à la suite, même page).

Il n'y a sans doute pas lieu de revenir sur les problèmes soulevés par la correspondance adressée par Darwin soit à Marx (la lettre de 1873), soit à Aveling, le gendre de Marx (la lettre de 1880). L'ensemble de la question a été mis au point par M. Pierre Thuillier sur un ton qui me paraît plus juste que celui qui accompagne des appréciations telles que celle-ci : « le très douteux Edward Aveling » (p. 19) avait en effet mauvaise réputation, mais on en a rajouté sans preuves et surtout cet athée militant, convaincu que darwinisme et marxisme formaient une profonde unité, n'est pas représentatif le moins du monde, ce que reconnaît très bien R. Ladous, de la position de Marx et d'Engels, admirateurs de Darwin *sous condition* (le recueil d'articles de Thuillier, *Darwin & Co*, auquel l'auteur se réfère en note de la p. 19, distingue à bon droit, selon moi, cette question de celle de la compatibilité du darwinisme et du marxisme, que l'auteur résout par la négative, cf. p. 19 et suiv., 22 et suiv. : variation aléatoire et sélection naturelle en contradiction avec l'unité dialectique de l'hérédité et du milieu, anthropogenèse naturaliste en contradiction

avec une anthropogénèse de la dialectique du travail). À ce propos, on dit souvent que le modèle malthusien a déterminé chez Darwin une « projection du social dans le biologique » (p. 22) et il n'est pas douteux que les fondateurs du marxisme ont su discerner des schèmes humainement transitoires dans l'organisation des constantes de la pensée biologique de Darwin (références, *ibid.*). Toutefois, cette transposition n'empêche pas la « loi de Malthus » de se présenter comme une loi générale de population, c'est-à-dire une loi biologique secondairement appliquée à une société humaine, de sorte que la transposition et l'extrapolation risquées se font plutôt, semble-t-il, chez Malthus que chez Darwin. Il se serait fait ainsi une sorte de rapatriement de concepts déjà déplacés et que la « loi de la jungle » victorienne engage à vérifier sur sa véritable « terre natale », la vie et la survie des vivants dans les conditions naturelles : il y aurait une affinité entre ces conditions biologiques et la société asociale du capitalisme anglais, ce qui a pu permettre à Marx et à Engels à la fois de rapprocher l'expérience d'une réalité sociale estimée temporaire et les facteurs explicatifs invariants de l'évolution biologique et de ne pas refuser pour autant, bien au contraire, leur admiration à l'effort de mise en œuvre de ces facteurs dans le domaine de la vie naturelle. Si cette interprétation de la relation de Malthus à Darwin est juste, il en résulte que ce qui est dévoyé « idéologiquement » chez le premier, c'est-à-dire selon une théorie qui, consciemment ou non, dissimule ses intentions politico-sociales, retrouve une destination scientifique chez le second. D'où l'absurdité du « darwinisme social », que Marx et Engels condamnent (bonnes informations sur ce thème, p. 35 et suiv.).

Aveling, si « douteux » soit-il, n'en a pas moins raison de pressentir une disposition d'esprit commune, en des domaines distincts, à Darwin et à Marx. Le recueil de Thuillier, ici encore, aide à rééquilibrer les analyses de Ladous, qui laissent trop dans l'ombre les aspects antireligieux de la pensée de Darwin, toujours discrets, mais de plus en plus affirmés *in petto*, comme le révèle le texte non expurgé de l'*Autobiographie*. Bourgeois qui tenait à sa respectabilité et homme de science hardi et prudent qui tenait à sa science et ne cherchait pas le moins du monde à en renforcer l'odeur de soufre en étalant ses convictions « idéologiques », Darwin était tout de même passé de la religion chrétienne au déisme pour finir dans la peau d'un adversaire de ces deux dioscures de l'idéalisme que sont le platonisme et la théologie de la création. On ne se douterait pas à la lecture de R. Ladous que le grand homme du transformisme a su se reconnaître littéralement matérialiste, au sens fort et antireligieux. Les *Carnets de notes*, l'*Autobiographie* en disent suffisamment sur ce chapitre. Et Aveling, propagandiste et vulgarisateur, à la grande différence de Darwin, avançait avec lucidité : « Charles Darwin a plus fait contre la religion que n'importe qui » ; il vaut aussi la peine de rappeler, du même Aveling, ces remarques pénétrantes (et spécialement éclairantes dans le cas de Darwin et de beaucoup de bourgeois éclairés de l'époque) : « personnellement, j'ai toujours pensé que " athée " n'est que la façon agressive de dire " agnostique " ; et que " agnostique " n'est que la façon respectable de dire " athée " » (cité in *Darwin and Co*, p. 84).

Ainsi, des « idéologies » diverses, parentes ou opposées, sont présentes et à

l'œuvre un peu partout. Cela dit, on ne quitte pas davantage Darwin quand se prépare l'affaire Lyssenko que l'on ne quitte les variétés protéiformes des « marxismes » quand elle se déroule. On trouve chez Ladous de bonnes indications au sujet du lamarckisme de Darwin, p. 29 et suiv. Celui-ci n'est vraiment hostile à Lamarck que du point de vue de la *scala naturae*, qu'il estime de pure spéculation (comme déjà Cuvier), tôt ou tard il accepte peu ou prou tout le reste, c'est-à-dire les variations issues directement de l'action du milieu, l'hérédité des caractères individuellement acquis, le rôle de l'usage des organes (qui les développe) ou de leur inaction (qui les atrophie). On comprend par là comment ce qui a été mis explicitement sous le patronage de Lamarck en France vers la fin du XIX^e siècle (néo-lamarckisme) ne diffère pas de nature en se montrant sous la bannière du darwinisme en Russie dès la même époque : dans les deux cas, c'est essentiellement ce que Lyssenko appelle lui-même, en reprenant à son compte une expression de Weismann, le « principe de Lamarck » (revue *Europe*, octobre 1948, p. 34), à savoir « l'hérédité des qualités acquises » (*ibid.*, p. 35) ; Lyssenko définit « les positions bien connues du lamarckisme » comme celles par lesquelles cette conception « admet le rôle actif du milieu ambiant dans la formation du corps vivant, et l'hérédité des qualités acquises » et il juge ces positions « tout à fait justes et pleinement scientifiques » (*ibid.*, p. 38). Il y a lieu, sans doute, de distinguer aussi précisément que possible ce lamarckisme d'esprit assez mécaniste de Lamarck lui-même (bien qu'il y eût chez lui de tels aspects) et aussi des néo-lamarckiens en général (cf. Ladous, p. 62). Mais le plus remarquable chez Lyssenko paraît être cette sorte d'activisme qui lui sert de critère entre les voies du travail scientifique et les voies contraires à son progrès : il est guidé par « la perspective de pouvoir diriger la nature des organismes végétaux et animaux » (revue citée, oct. 1948, p. 39), il veut une science qui maîtrise pleinement ses paramètres et qui en tire des applications efficaces et rapides. Hâtons-nous de dire qu'il est *en principe* sur le droit chemin de la connaissance scientifique : presque aussitôt, il va dévier.

Comment cela ? Non pas, à mon sens, en suivant son principe conquérant, offensif, dans toute sa généralité, c'est-à-dire en se disposant à mettre en action les moyens qui seraient offerts par une expérience scientifique dûment contrôlée, consciente de ses présupposés et de ses limites, orientée vers des applications techniques sans précipitation. Ce principe appartient à l'essence même de la science moderne, baconienne et ne souffre guère d'objection sous cette forme indéterminée. Lyssenko ne cesse de le brandir et, à ce niveau de haute généralité, je ne vois pas ce que l'on pourrait y trouver à redire. Le piège mortel, les illusions, les faux espoirs et les trucages ne commencent qu'avec l'interposition, entre le principe et les déterminations des recherches effectives, de certaines *restrictions* ou délimitations reposant sur de fausses évidences, ou plus exactement sur de prétendues inconcevabilités. Ainsi fortement attaché aux vieilles traditions évolutionnistes, pour lesquelles, à longueur de temps, les modifications organiques héréditaires ont quelque chose d'aisé et de naturel, de régulier, d'ordinaire, Lyssenko trouve inconcevable ce que certains généticiens ont appelé le conservatisme tenace des espèces, au cours même de l'Évo-

lution. Lorsqu'il proclame que « l'organisme et les conditions de vie qui lui sont nécessaires sont un tout indivisible » (revue citée, oct. 1948, p. 53), il considère cette proposition comme une vérité absolue qui ne peut réserver d'aucune façon ni à aucun degré la reconnaissance d'une relative indépendance de l'organisme et qui rend impossible, impensable la paradoxale résistance de la forme vivante aux changements, dans l'homogénéité matérielle de l'univers. Cette position se donne l'apparence de prendre appui sur le matérialisme marxiste, sans intermédiaire, alors qu'elle y introduit la négation, contraire à l'expérience la plus constante, de barrières déterminées, quoique non infranchissables. À partir de là se constitue la pseudo-évidence néo-lamarckienne de l'hérédité de l'acquis dû à l'action du milieu (aussi bien chez Rabaud que chez Lyssenko, tous deux persuadés, chacun à sa façon, de la plasticité du vivant dans son unité profonde avec son milieu et tous deux mécanistes contre le mécaniste Morgan...) grâce à des expériences réputées suffisamment contrôlées et, en fait, aveugles à des données telles que la récessivité. La rectification de Darwin par Lyssenko, le « darwinisme soviétique actif », retient l'absence de finalisme, contre Lamarck, mais retient aussi le gradualisme, faiblesse essentielle de Darwin, en relation avec les changements qualitatifs brusques qui devraient en résulter par accumulation, inversement repousse l'apport de Malthus comme transposant (selon l'interprétation courante, que je crois erronée) le social humain dans le biologique et nie la réalité de la concurrence intraspécifique (transposition anthropomorphique cette fois plus facile à déceler...). Tout cela n'est que de l'« idéologie » néo-lamarckienne, c'est-à-dire d'un lamarckisme resté assez fidèle aux commodités mythiques de l'évolutionnisme d'avant Cuvier, mais habillé à la fin du XIX^e siècle des exigences d'un mécanisme physico-chimique et finalement monté au pinacle par l'activisme opportuniste des politiciens staliniens. Bref, il n'y a pas trace de « marxisme » tant soit peu caractérisé dans l'affaire Lyssenko (ni non plus, ne l'oublions pas, dans son modeste parallèle français, extérieur au stalinisme, à savoir l'affaire Rabaud, mentionnée plus haut) ; en revanche, on peut fort bien interpréter les mutations dans l'esprit d'une dialectique marxiste : la distinction des principes fondamentaux, selon moi optionnels, et des directions de recherche déterminées et seules tenues de s'accorder à l'expérience, justifie et corrobore le fait, plus haut rappelé, que marxisme et hostilité à la génétique ne se recouvrent pas, qu'il y a des généticiens marxistes et qu'il y a eu des ennemis de la génétique sans relations avec le marxisme en quelque sens que l'on prenne ce terme si équivoque.

Il faut encore ajouter que les perspectives floues et ambiguës où entraîne l'esprit lamarckien trouvent chez Lyssenko une illustration significative dans la confusion grossière qu'il entretient au sujet du hasard. Se gardant d'attirer l'attention sur le caractère aléatoire des variations darwiniennes, Lyssenko rejette le hasard hors de la science, comme si l'origine inassignable de certains caractères différentiels impliquait l'impossibilité de formuler des lois de présence et d'absence de ces différences, ou même l'impossibilité, à travers ce « micromérisme », de concevoir une unité systématique de l'organisme vivant. D'où des accusations mensongères de futilité et d'impuissance à atteindre des

lois que profère Lyssenko à l'encontre de la génétique mendélienne et que, du reste, Jean Rostand avait entendues de la bouche d'Étienne Rabaud en des termes à peine moins insultants, quoique un peu plus académiques et sans doute un peu mieux documentés.

L'analogie est patente entre la tragédie stalinienne du lyssenkisme et les blocages universitaires dus aux pressions administratives des néo-lamarckiens. Analogie de proportion entre le mode majeur d'une malheureuse aventure illustrée par le destin de Vavilov en U.R.S.S. et son mode mineur que symbolisent les difficultés de Lucien Cuénot, interdit de Sorbonne et même expulsé de son laboratoire de Nancy par Rabaud et sa clientèle. Le fonds commun de la tragédie et du blocage ne nous renvoie à aucune « idéologie » totalitaire ni même, non plus, à une vieille tradition lamarckienne pleine d'illusions qui *aurait dû* être débattue... Ce fonds commun nous renvoie, en majeur, à la *pratique institutionnelle* du régime stalinien, dont l'idéologie officielle n'est qu'une parure inconsistante, et en mineur, à la dictature administrative de certains « patrons » fiers de leurs préjugés. Dans les deux cas, ce qui compte, c'est le pouvoir du bâton et de la carotte, nullement une idéologie, marxisme, catholicisme ou autre : c'est l'absence de la liberté d'expression et de discussion, c'est le besoin fanatique d'avoir raison par la trique.

Une dernière remarque : l'échec le plus profond de Lyssenko est finalement la réalisation de son programme de principe par ceux qu'il a voulu abattre, les généticiens. Diriger l'hérédité, n'est-ce pas ce que la biochimie moléculaire commence à réussir dans la complexité délicate et finement maîtrisée de ses manipulations ?

Malgré son orientation contestable, cet ouvrage bien informé et précis dans ses références documentaires rendra des services. Annexes, bibliographie, index, le rendent facile à consulter. *Lamarck, Lyssenko, Stalinisme* serait à mes yeux un titre plus clair. Que d'ailleurs, sous tel ou tel titre, ce livre soit marqué d'« idéologie » ne devrait pas surprendre¹.

Jean BERNHARDT.

1. On reste tout de même ébahi par la présentation qui est faite de S. J. Gould, l'alerte et juvénile paléontologue de Harvard, bien connu des lecteurs français par diverses traductions. Cet homme de science est évidemment plus proche du marxisme que du christianisme. Est-ce une raison pour en faire (p. 90 et suiv., avec en plus une erreur de chronologie p. 93 sur un texte de Staline ; mais Staline, ce ne sont pas des textes) un stalinien ? Je croyais jusqu'ici que Gould défendait, notamment contre Lyssenko, la liberté de penser...