

Georg Lukács

*La spécificité de  
la sphère esthétique.*

*Deuxième Chapitre :*  
La désanthropomorphisation  
du reflet dans la science.

Traduction de Jean-Pierre Morbois





Ce texte est le deuxième chapitre de l'ouvrage de Georg Lukács : *Die Eigenart des Ästhetischen*.

Il occupe les pages 139 à 206 du tome I, 11<sup>ème</sup> volume des *Georg Lukács Werke*, Luchterhand, Neuwied & Berlin, 1963, ainsi que les pages 128 à 190 du tome I de l'édition Aufbau-Verlag, Berlin und Weimar, DDR, 1981.

Les citations sont, autant que possible, données et référencées selon les éditions françaises existantes. À défaut d'édition française, les traductions des textes allemands sont du traducteur. De même, lorsque le texte original des citations est en anglais, c'est à celui-ci que l'on s'est référé pour en donner une traduction en français.

## *Deuxième chapitre*

### La désanthropomorphisation du reflet dans la science.

#### I. Importance et limites des tendances désanthropomorphisantes dans l'antiquité.

Nous avons vu comment découle des exigences vitales de la vie quotidienne, et avant tout du travail, le besoin d'une connaissance de la réalité qui aille qualitativement au-delà du niveau du quotidien, non seulement dans les faits, dans certains cas dans une certaine mesure par hasard, mais aussi dans les principes, la méthodologie. D'un autre côté, nous avons également pu voir que cette même vie quotidienne provoque sans cesse des tendances qui freinent et empêchent une généralisation synthétisant en une science les expériences du travail. Les progrès du genre humain aux degrés primitifs (et comme nous le verrons, pas seulement à ceux-ci, même si plus tard, c'est avec une force de résistance bien moindre) entraînent des formes de reflet et de pensée qui, au lieu de surmonter radicalement des formes naïves spontanées de personnification et d'anthropomorphisation, les reproduisent à un niveau supérieur et posent précisément ainsi des limites au développement de la pensée scientifique. Engels donne une brève caractérisation de cette situation : « Déjà, le reflet exact de la *nature* extrêmement difficile, produit d'une longue histoire de l'expérience. Les forces de la nature, quelque chose d'étranger, de mystérieux, de supérieur pour l'homme primitif. À un certain stade, par lequel passent *tous* les peuples civilisés, il se les assimile en les personnifiant. C'est cet instinct de personnification qui a été créé par les dieux, et le *consensus gentium* quant à la preuve de l'existence de Dieu en prouve précisément que l'universalité de cet instinct de

personnification en tant que stade de transition nécessaire, donc aussi l'universalité de la religion. Seule, la connaissance réelle des forces de la nature chasse les dieux ou le dieu d'une position après l'autre... Ce processus maintenant si avancé, qu'il peut être théoriquement considéré comme terminé. »<sup>1</sup>

Cette lutte entre les formes supérieures personnifiantes de la pensée et les formes scientifiques, au début de l'évolution de l'humanité, ne s'est vraiment développée qu'en Grèce ; c'est seulement là qu'elle s'élève au niveau des principes et produit ainsi une méthodologie de la pensée scientifique qui constitue la condition préalable pour que ce mode de reflet de la réalité devienne par l'exercice, la coutume, la tradition etc. une attitude de l'homme générale, constante dans son fonctionnement, pour que non seulement ses résultats directs influent sur la vie quotidienne en l'enrichissant, mais aussi que sa méthode influence la pratique quotidienne et même la transforme partiellement.

Ce qui est décisif, c'est justement ce caractère conscient, général, principiel de l'opposition. Comme nous avons pu le voir en effet, le développement des expériences de travail fait certes naître maintes sciences particulières, même très évoluées (mathématique, géométrie, astronomie, etc.) ; mais si la méthode scientifique n'est pas philosophiquement généralisée et placée en opposition aux conceptions du monde anthropomorphisantes, ses résultats isolés peuvent s'adapter aux conceptions du monde magiques, religieuses les plus diverses, leur être incorporées, et l'effet du progrès scientifique de quelques disciplines sur la vie quotidienne va être quasiment nul. Cette possibilité va être encore aggravée du fait que la science, dans de tels cas, est d'habitude le monopole, le « secret » d'une caste étroitement fermée, (la

---

<sup>1</sup> Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Travaux préliminaires, trad. Émile Bottigelli, Paris, Éditions Sociales, 1963, p. 380.

plupart du temps de prêtres), qui empêchent artificiellement, institutionnellement, la généralisation de la méthode scientifique en une conception du monde.

La place spécifique de la Grèce dans cette évolution, le fait qu'elle incarne « l'enfance normale » de l'humanité (Marx) a des bases sociales bien définies. Avant tout la forme particulière de décomposition de la société gentilice. Marx donne à ce sujet une analyse approfondie et détaillée, dont ne pouvons ici souligner que les points les plus essentiels. Le plus important nous paraît être non seulement que l'individu devient propriétaire privé (et pas seulement le possesseur) de sa parcelle, mais aussi qu'en même temps, cette propriété privée est liée à l'appartenance à la commune : « L'appropriation du sol implique donc ici encore que l'individu singulier soit membre de la commune, mais, en sa qualité de membre de la commune, il est propriétaire privé. »<sup>2</sup> Pour les rapports de production, cela a pour conséquence naturelle qu'il n'existe pas d'esclavage d'État (comme en Orient) ; mais que les esclaves appartiennent toujours aux propriétaires privés. Il est clair qu'un tel être social se répercute obligatoirement, y compris au niveau de la conscience, dans le sens d'un développement accru et différencié de la relation sujet-objet, en comparaison à des formations sociales dans lesquelles d'un côté, les formes de collectivité du communisme primitif restent préservées, et qui se trouvent en l'occurrence soumises à un règne centralisé, tyrannique (Orient), au lieu de la liberté et de l'autonomie des communes isolées qui se sont épanouies en Grèce. Cette tendance évolutive va encore être renforcée et accélérée du fait qu'elle est très étroitement liée à la naissance et à la croissance rapide des villes, de la civilisation urbaine. Cette

---

<sup>2</sup> Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858, dits "Grundrisse"*, IV 52, Éd. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, les éditions sociales, 2011, p. 437.

forme développée en Grèce « ne suppose pas la campagne comme base, mais la ville comme séjour (centre) déjà créé des gens de la campagne (propriétaires fonciers). C'est le champ cultivé qui apparaît comme territoire de la ville, et non le village comme simple appendice de la campagne. »<sup>3</sup> Nous n'avons pas à examiner ici les problèmes insolubles d'une telle formation sociale. Remarquons seulement en complément que Marx considère le maintien d'une relative égalité des fortunes comme base de la floraison de telles communautés. « La pérennité de cette communauté suppose le maintien de l'égalité entre ses libres *paysans vivant en autosubsistance* et le travail propre, condition de la pérennité de leur propriété. »<sup>4</sup>

Ces traits fondamentaux de l'évolution économique ont une conséquence extrêmement importante pour notre problème : la démocratie politique (évidemment celle des propriétaires d'esclaves) qui apparaît dans ces conditions s'étend aussi au domaine de la religion, ce qui a rendu possible une émancipation précoce et large du développement de la science à l'égard des besoins sociaux et idéologiques de la religion. Jacob Burckhardt place cette situation nouvelle avec toutes ses conséquences de la plus haute importance au cœur de ses considérations : « Avant tout, aucun sacerdoce n'avait fait de la religion et de la philosophie une seule et même chose, et en particulier, la religion, comme nous l'avons déjà dit, n'était pas conditionnée par aucune caste qui, en tant que gardienne imposée du savoir et de la foi, aurait pu être en même temps la maîtresse de la pensée. »<sup>5</sup> Ce n'est pourtant que l'aspect

---

<sup>3</sup> Ibidem p. 436.

<sup>4</sup> Ibidem p. 437.

<sup>5</sup> Jacob Burckhardt, (1818-1897), historien, historien de l'art, philosophe de l'histoire et de la culture et historiographe suisse. *Histoire de la Civilisation grecque*, trad. Frédéric Mugler, 4 tomes + 1 tome de notes regroupées, Éditions de L'Aire, 2002, t. III p. 377.



négativement libérateur pour le développement d'une méthode et d'une conception du monde scientifiques. Ces mêmes tendances évolutives de la société grecque, que nous venons de décrire brièvement, entraînent de l'autre côté un mépris social du travail, dont on peut toujours et encore observer les conséquences au cours de l'histoire de la science et de la philosophie grecques. Marx raille Nassau Senior<sup>6</sup> parce que celui-ci considère Moïse comme un « travailleur productif ». Il souligne à cette occasion l'opposition radicale de la relation au travail dans l'antiquité et le capitalisme. « S'agissait-il du Moïse d'Égypte ou de Mendelssohn ?<sup>7</sup> Moïse aurait vivement remercié Monsieur Senior d'être considéré comme un "*travailleur productif*" selon Smith.<sup>8</sup> Tous ces gens sont à tel point obsédés par leurs idées fixes bourgeoises qu'ils croiraient offenser Aristote ou Jules César en les appelant "*travailleurs improductifs*". Ces derniers auraient déjà considéré le titre de "*travailleur*" comme une offense. »<sup>9</sup> Ce n'est que de la sorte que sont données les bases sociales pour une séparation claire du reflet scientifique de la réalité par rapport à celui du quotidien comme à celui de la religion. L'autonomie de la science ainsi obtenue permet de constituer peu à peu une méthodologie et une conception du monde scientifique unitaire, de reconnaître les catégories dans leur spécificité et pureté scientifiques, de généraliser et de systématiser les résultats particuliers de la pratique et de la recherche.

Naturellement, la liberté de mouvement autonome de la science conquise ainsi ne signifie pas une évolution dénuée de conflit. Bien au contraire. Ce n'est précisément qu'ainsi qu'il

---

<sup>6</sup> Nassau William Senior (1790-1864), économiste britannique

<sup>7</sup> Moses Mendelssohn (1729-1786), philosophe allemand de l'*Aufklärung*.

<sup>8</sup> Adam Smith (1723-1790), économiste écossais.

<sup>9</sup> Karl Marx, *Théories sur la plus-value*, Paris, Éditions Sociales, 1974, t. 1, p. 328.

est seulement possible d'énoncer clairement et de formuler scientifiquement les oppositions de contenu et de méthodologie à l'égard de la religion (et de la pensée du quotidien aussi). C'est justement pour cela qu'il serait faux d'absolutiser de manière irrecevable cette liberté. De nos constatations ci-dessus selon lesquelles il était impossible à la religion et aux prêtres grecs de mettre la science sous leur joug, il ne résulte en aucune façon un rapport pacifique entre les deux. L'élaboration des catégories et méthodes spécifiques de la science a obligatoirement signifié un combat toujours plus résolu contre tout type de personnification ainsi que contre ces mythes dans lesquels s'objectivait la religiosité grecque. (De la situation historique que nous avons mentionnée résulte aussi, nécessairement, qu'il soit échu à l'art, et particulièrement à la poésie, un rôle sans précédent dans la constitution et l'interprétation de ces mythes ; d'où l'on peut donc également expliquer l'ambiance clairement hostile entre la philosophie et la poésie comme une des caractéristiques de l'évolution grecque.) Ainsi, en ce qui concerne la religion, on ne doit pas concevoir l'absence d'une caste de prêtres simplement comme une impuissance sociale de la religion. Cela est contredit par toute la structure de la cité, par la position dominante de la vie publique qui se manifeste déjà dans la propriété foncière, puisqu'on ne peut être propriétaire privé de sa parcelle que comme citoyen de la *polis* [πόλις]. Le culte religieux, les temples etc. ont été dès le début protégés juridiquement par une législation (et auparavant par des coutumes). Et lorsqu'au cours du temps, les attaques contre le reflet personnifiant, anthropomorphisant de la réalité se sont renforcées, ces lois ont également été étendues aux attaques théoriques contre la religion. C'est ainsi qu'est née à Athènes la loi contre l'« asebeia » : « On devait

traîner devant les tribunaux les gens qui ne croyaient pas à la religion ou donnaient un enseignement en astronomie. »<sup>10</sup> C'est ainsi par exemple qu'Anaxagore, Protagoras,<sup>11</sup> etc. ont été accusés. Il est tout à fait significatif que dans la loi même, ainsi que dans l'accusation de Protagoras, l'astronomie joue un rôle décisif. Avant tout, elle est et reste pour une longue période le champ de bataille où s'affrontent surtout des reflets anthropomorphisants et désanthropomorphisants de la réalité. Mais cela montre aussi, en même temps, que la recherche scientifique dans les détails, fondée sur une observation et une mathématique exacte ne suffit pas à régler l'opposition de principe. L'astronomie de l'orient, à maints égards de haut niveau, a pu être intégrée à des systèmes conceptuels personnifiants. Seule la généralisation en matière de méthodologie et de conception du monde chez les grecs montre que sur cette question, les chemins pouvaient et devaient se séparer. Les procès en « asebeia » sont les préludes de ces procédures que l'inquisition a menées contre Giordano Bruno et Galilée.<sup>12</sup>

L'évolution grecque crée de cette manière les fondements de la pensée scientifique. Assurément, il faut tout de suite ajouter que ces mêmes lois du mode de production grec qui ont

<sup>10</sup> Asebeia [ἀσέβεια], impiété, transgression grave d'un précepte, d'une tradition, ou d'une règle considérés comme sacrés.

Cité par Wilhelm Nestle (1865-1959), *Vom Mythos zum Logos* [Du mythe au logos] Stuttgart, Alfred Kröner, 1940, p. 479 et ss.

<sup>11</sup> **Anaxagore** [Ἀναξαγόρας] (vers 500 av. J.-C. – vers 428 av. J.-C.), dit « de Clazomènes » en Ionie, philosophe présocratique.

**Protagoras** [Πρωταγόρας] (490 av. J.-C. - vers 420 av. J.-C.), penseur présocratique et professeur.

<sup>12</sup> **Giordano Bruno**, (1548-1600) à Rome, ancien frère dominicain et philosophe. Il développe la théorie de l'héliocentrisme. Accusé par l'inquisition d'athéisme, d'hérésie, de blasphème et de sorcellerie, il fut condamné et brûlé vif.

**Galilée** [Galileo Galilei], (1564-1642), mathématicien, géomètre, physicien et astronome italien

entraîné cette possibilité ont en même temps dressé des obstacles insurmontables à son plein développement, à ses conséquences ultimes : le mépris du travail productif né par suite de l'économie esclavagiste, ce que Jacob Burckhardt appelle le « mépris affiché pour l'inculture ». <sup>13</sup> Mais nous ne pouvons pas nous occuper ici en détail de cette question, même si nous nous limitons à la question qui est ici essentielle avant tout, celle de la fécondation réciproque de la production et de la théorie. Il pourrait suffire que nous exposions brièvement cette situation, à partir de la biographie de Marcellus par Plutarque. <sup>14</sup> Plutarque raconte combien les tentatives d'appliquer les lois de la géométrie à la construction de machines de guerre ont suscité la résistance la plus virulente de Platon, qui voyait une perte de toute dignité pour la géométrie dans le fait que, appliquée à des problèmes mécaniques pratiques, elle soit avilie dans le monde des objets corporels et sensibles. Sous de telles influences, la mécanique s'est séparée de la géométrie, et elle fut appliquée comme métier manuel, surtout dans l'armée. Et Plutarque souligne que même chez Archimède, il y avait un mépris de la mécanique comme métier manuel, et que ce n'est que par patriotisme qu'il a pris part à la défense de Syracuse avec ses inventions. Le mépris du travail productif n'est naturellement que l'envers idéologique de la situation dans laquelle, dans une économie esclavagiste, l'utilisation de machines (une rationalisation scientifique du travail) est économiquement

---

<sup>13</sup> Isabelle Kalinowski, dans son introduction à la *Sociologie de la Religion* de Max Weber, propose de traduire ainsi ce « curieux concept » d'*Antibanausentum* (littéralement « anti-platitude »).

<sup>14</sup> **Plutarque**, [Πλούταρχος] (46-125), philosophe, biographe, moraliste grec de l'empire romain. *Les vies des hommes illustres*, Paris, Bureau des Éditeurs de la bibliothèque des amis des lettres, 1830, p. 174-175.  
Marcus Claudius **Marcellus** (268 av. J.-C. – 208 av. J.-C.) général romain, héros de la deuxième guerre punique et homme politique (plusieurs fois consul).

impossible. Ceci a pour conséquence que dans l'évolution grecque, les résultats de la recherche théorique n'ont pas pu avoir d'influence décisive sur la technique de production, ni les problèmes de la production d'effet fécond, incitatif, sur la science. Il est significatif que la plupart des inventions géniales de Héron,<sup>15</sup> dans l'antiquité, soient restées de simples curiosités amusantes, et qu'il ait été réservé à la science du Moyen-âge d'en tirer les conséquences vraiment pratiques et de ce fait théoriques.<sup>16</sup> On peut trouver les traces de cette limite partout dans la science et la philosophie grecques ; elle empêche le développement conséquent, descendant jusque dans les détails du principe scientifique, de la méthode scientifique dans la formation du reflet de la réalité, elle empêche la conceptualisation unitaire en science et en philosophie, justement dans son opposition à la pensée du quotidien et à la religion, et en même temps la formation d'un rapport multiple entre la science et la pratique quotidienne.

Dans le cadre de ces limites pourtant, la philosophie grecque n'a pas seulement soulevé les problèmes décisifs de la spécificité du reflet scientifique de la réalité, mais elle les a à maints égards mis en pleine lumière. Elle a – et le perfectionnement de la dialectique à un haut niveau est en rapport très étroit avec cela – élaboré aussi bien les formes de la séparation et de l'opposition entre pensée scientifique et quotidienne (et religieuse aussi) que la fonction du reflet scientifique au service de la vie, que sa répercussion féconde dans la vie. La limite mentionnée ci-dessus a pour conséquence que les relations réciproques entre la science et la vie dans le domaine de la connaissance sociale, par

---

<sup>15</sup> **Héron** d'Alexandrie, ingénieur, et mathématicien grec du 1<sup>er</sup> siècle apr. J.-C.

<sup>16</sup> P.S. Koudriavtsev [Павел Степанович Кудрявцев], (1904-1975) *История физики*, 2 vol. Moscou, Ministère de l'éducation, 1960

exemple dans l'éthique, se montrent beaucoup plus concrètement que dans la méthodologie des sciences de la nature où, en particulier dans les étapes tardives d'évolution de la philosophie de la nature, des catégories principalement anthropomorphisantes vont à nouveau être placées au cœur. La ligne principale est malgré tout la fondation d'une véritable objectivité de la connaissance, sa séparation de ce subjectivisme qui reste insurmontable au sein de la vie quotidienne : au cœur, il y a en l'occurrence la critique des illusions des sens, des sophismes, qu'apporte l'immédiateté de la vie quotidienne. De ce point de vue, la philosophie des présocratiques représente un tournant dans l'histoire de la pensée humaine. Selon que le feu ou l'eau est défini comme la substance la plus commune, à partir de laquelle tous les phénomènes de la réalité doivent être déduits et être expliqués, selon qu'est découverte une contradiction dialectique de l'immobilité ou du mouvement, pesant sur l'objectivité : dans tous ces cas, l'effort philosophique vise à laisser loin derrière lui la subjectivité humaine, avec toutes ses limites, ses restrictions, ses préjugés, et à refléter avec la plus grande fidélité la réalité objective telle qu'elle est en soi – troublée le moins possible par les ajouts de la conscience humaine. Ce mouvement atteint son apogée dans l'atomisme de Démocrite et d'Épicure,<sup>17</sup> où déjà tout notre monde tel qu'il apparaît à l'homme est conçu comme le produit, régi par des lois, de relations et de mouvements de particules élémentaires de la matière. Même si partout, là-aussi, – et en particulier dans ce domaine intellectuellement pointu – la faiblesse que nous

---

<sup>17</sup> **Démocrite** d'Abdère [Δημόκριτος] (460 av. J.-C. – 370 av. J.-C.), philosophe grec considéré comme matérialiste en raison de sa conception d'un univers constitué d'atomes et de vide.

**Épicure** [Ἐπίκουρος], (342 av. J.-C. - 270 av. J.-C.), philosophe grec. En physique, il soutient comme Démocrite que tout ce qui existe est composé d'atomes indivisibles.

avons décrite, l'impossibilité de faire du principe philosophiquement appréhendé de manière juste une véritable méthode de recherche de la science jusque dans les examens détaillés, surgissent toujours et encore, il est cependant indubitable que la philosophie grecque a trouvé là le modèle méthodologique ultime – même s'il est à corriger à maints égards dans les détails – du reflet de la nature.

Si l'on analyse les bases méthodologiques de ce qui a été atteint depuis Thalès<sup>18</sup> jusqu'à Démocrite et Épicure, il y a alors deux constatations fondamentales à faire. Premièrement, qu'une compréhension vraiment scientifique de la réalité objective n'est possible que par une rupture radicale avec la conception personnifiante, anthropomorphisante. Le mode scientifique de reflet de la réalité est une désanthropomorphisation, tant de l'objet que du sujet de la connaissance. De l'objet, en épurant autant que possible son en-soi de tous les ajouts de l'anthropomorphisme ; du sujet, en axant son attitude sur un contrôle incessant de ses propres visions, représentations, conceptualisations, par lesquelles des déformations anthropomorphisantes de la réalité pourraient s'infiltrer dans l'appréhension de la réalité. L'achèvement concret sera le résultat d'un développement ultérieur, mais les bases méthodologiques sont déjà posées là : le fait que le sujet de la connaissance invente ses propres instruments, procédures, à l'aide desquels d'un côté il rend la réception de la réalité indépendante des limites de la sensibilité humaine, mais d'un autre côté, pour ainsi dire, automatise l'autocontrôle.

Sur cette question de la désanthropomorphisation, il faut encore remarquer – et c'est le deuxième point – que son accomplissement va de pair avec l'émergence consciente du

---

<sup>18</sup> Thalès de Milet [Θαλῆς ὁ Μιλήσιος] (vers 625 av. J.-C. – vers 547 av. J.-C.) philosophe et savant grec.

matérialisme philosophique. Nous avons vu que le matérialisme originel, spontané, de la vie quotidienne ne peut pas offrir dans la pensée une protection contre la percée, contre le règne de la personnification religieuse idéaliste. En conséquence, le matérialisme philosophique qui apparaît à un niveau de civilisation relativement élevé n'en est en aucune façon un prolongement et un perfectionnement direct. Naturellement, il peut aussi s'appuyer sur des expériences vécues analogues, mais même cela se produit d'une manière totalement dialectique critique, puisque d'un côté, les impressions immédiates vont être prises comme base et défendues contre des mésinterprétations idéalistes, mais que d'un autre côté va s'accomplir leur examen critique sans cesse plus sévère. La conviction spontanée de l'existence d'un monde extérieur indépendant de la conscience humaine connaît donc un changement qualitatif, une élévation qualitative par son émergence consciente dans la philosophie, par sa généralisation dans la conception du monde. Ce n'est qu'alors que s'engage le combat conscient du matérialisme et de l'idéalisme dans la philosophie, et qu'il devient sa question cruciale. Et le niveau de cette généralisation matérialiste, qui détermine à la fois l'ampleur et la profondeur simultanée de la percée de la science avec le reflet et la conceptualisation désanthropomorphisante, délimite en même temps le terrain du combat entre matérialisme et idéalisme. Il ne peut naturellement pas nous incomber de retracer ici cet antagonisme, ne serait-ce qu'allusivement. Il faut seulement remarquer qu'au cours de l'histoire, le matérialisme désanthropomorphisant conquiert des domaines toujours plus vastes du savoir humain que l'idéalisme est contraint – *nolens volens*<sup>19</sup> – d'abandonner en tant que tels, de sorte qu'en ce qui concerne le champ de bataille, les possibilités de l'idéalisme

---

<sup>19</sup> *Nolens volens* : qu'il le veuille ou non.



sont de plus en plus restreintes, ce qui ne veut évidemment pas dire une capitulation, mais parfois une exacerbation des conflits, certes dans des conditions modifiées. Mais il est caractéristique des faiblesses du matérialisme grec, du mode de désanthropomorphisation grec, résultant de l'économie esclavagiste, que ces formes modifiées ne ressurgissent pour la plupart qu'après la Renaissance. Et même dans celle-ci aussi, il y a encore de violentes querelles autour de la nature anthropomorphisante de la connaissance dans son ensemble (Fludd contre Kepler et Gassendi) <sup>20</sup>

Il est conforme à la situation de la civilisation grecque que l'orientation désanthropomorphisante des présocratiques culmine nécessairement en une critique des mythes qui définissent le contenu et la forme de l'image religieuse du monde de l'époque. Et comme la poésie, dans son perfectionnement, développement, réinterprétation etc. joue un rôle plus déterminant qu'ultérieurement dans l'histoire, la poésie va également être touchée par cette critique de la religion. La prétendue hostilité à l'art de la philosophie grecque, des présocratiques à Platon, trouve ici ses racines intellectuelles. Cette attaque contre l'art disparaît dans la reprise des tendances désanthropomorphisantes depuis la Renaissance, ou tout au moins, elle joue un rôle extrêmement épisodique. D'un côté, ceci est lié au développement des sciences exactes et à l'accession à une plus grande concrétude des catégories désanthropomorphisantes, ce qui rend possible de voir dans l'art une autre forme, spécifique, de reflet de la

---

<sup>20</sup> Robert **Fludd**, (1574-1637), rosicrucien, médecin de profession, physicien paracelsien, astrologue et mystique anglais.

Johannes **Kepler** (1571-1630), astronome célèbre pour avoir étudié l'hypothèse héliocentrique de Copernic, et découvert que les planètes tournent autour du Soleil en suivant des trajectoires elliptiques.

Pierre **Gassendi** (1592-1655), mathématicien, philosophe, théologien et astronome français.

réalité (pensons à la position de Galilée, de Bacon,<sup>21</sup> etc. vis-à-vis de l'art.) D'un autre côté, du fait que la formation et l'interprétation des mythes au Moyen-âge était réalisé par l'Église, l'art avait également à soutenir contre elle un combat pour sa liberté.

Ce combat contre toute anthropomorphisation apparaît très clairement, dans ses principes, dans les formules bien connues de Xénophane : « Les mortels s'imaginent que les dieux sont engendrés comme eux et qu'ils ont des vêtements, une voix et un corps semblables aux leurs. » « Oui, si les bœufs [et les chevaux] et les lions avaient des mains et pouvaient, avec leurs mains, peindre et produire des œuvres comme les hommes, les chevaux peindraient des figures de dieux pareilles à des chevaux et les bœufs pareilles à des bœufs, bref des images analogues à celles de toutes les espèces animales. » « Les Éthiopiens disent de leurs dieux qu'ils sont camus et noirs, les Thraces qu'ils ont les yeux bleus et les cheveux rouges. »<sup>22</sup> Il s'est produit ainsi un retournement extrêmement important dans la pensée humaine : ce qui jusque-là, de la magie primitive à la religion développée, se présentait comme la base d'explication des phénomènes de la nature et de la société, comme le principe central de la réalité vraiment objective, apparaît désormais comme un phénomène subjectif de la société humaine, insuffisant même à l'explication. Qu'un tel retournement de la problématique conduise à nier radicalement l'existence de monde des dieux, à une véritable expulsion des dieux (désanthropomorphisation) de l'univers, ou que l'on reconnaisse malgré tout la nécessité sociale de la religion, malgré la constatation de sa genèse dans

---

<sup>21</sup> Francis **Bacon**, (1561-1626), scientifique et philosophe anglais.

<sup>22</sup> **Xénophane** [Ξενοφάνης] de Colophon (vers -570 - vers -475) philosophe présocratique grec, fondateur de l'école éléatique, in *Penseurs grecs avant Socrate. De Thalès de Milet à Prodicos*, Collectif (trad. Jean Voilquin), éd. Garnier frères, coll. « GF-Flammarion », 1964, fragments 14-15-16.

les besoins humains, dans les activités de l'imagination humaine, voilà qui n'est pas décisif du point de vue de notre problématique, aussi importante qu'elle puisse être du point de vue de l'évolution générale de la civilisation. D'autant plus qu'une défense de la religion comme celle-là, sur la base du « consensus gentium »<sup>23</sup> est très peu utile à l'apologie de la religion particulière qui doit être protégée. C'est justement ainsi que Protagoras en arrive à un relativisme historique complet – si l'on peut utiliser cette expression pour la Grèce – selon lequel chaque peuple a et honore les dieux qui lui correspondent.<sup>24</sup> Mais cette tendance peut aller encore plus loin ; elle prend par exemple chez Critias une forme nihiliste totalement cynique ; la religion est idéologiquement justifiée en tant que moyen de police spirituelle de maintien de l'ordre.

Mais, puisque par les lois ils étaient empêchés  
 Par la force, au grand jour, d'accomplir leurs forfaits  
 Mais qu'ils les commettaient à l'abri de la nuit,  
 Alors, je le crois, <pour la première fois>,  
 Un homme à la pensée astucieuse et sage  
 Inventa la crainte <des dieux> pour les mortels  
 Afin que les méchants ne cessassent de craindre  
 « C'était, leur disait-il, comme un démon vivant  
 D'une vie éternelle. Son intellect entend  
 Et voit tout en tout lieu. Il dirige les choses  
 De par sa volonté. Sa nature est divine,  
 Par elle il entendra toute parole d'homme,  
 Et par elle il verra tout ce qui se commet.  
 Et si dans le secret encore tu médites  
 Quelque mauvaise action, cela n'échappe point  
 Aux dieux, car c'est en eux qu'est logée la pensée. »<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Consensus populaire.

<sup>24</sup> Nestle, op. cit., p. 280.

<sup>25</sup> Critias [Κριτίας] homme politique, philosophe, orateur et poète athénien, né sans doute entre 460 et 450, mort en 403 av. J.-C., cousin de Platon. Cité par Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*. IX 54.

Parallèlement à cette critique de l'anthropomorphisation religieuse se développe aussi dans la philosophie grecque celle de la pensée du quotidien. C'est un thème qui parcourt toute son évolution, elle est déjà présente chez les Éléates et Héraclite<sup>26</sup> dans la dialectique de l'être et du devenir, elle prend une forme toujours plus développée dans la philosophie ultérieure, où – ce qui semble inévitable à cette étape – la critique des limites subjectives et anthropomorphiques de la pensée du quotidien se transforme en un idéalisme à demi ou entièrement religieux : l'évolution sociale dans laquelle se manifeste toujours plus clairement l'impasse nécessaire de l'économie esclavagiste fait apparaître surtout, quant à notre problème, que le savoir objectif sur la nature qui dans cette période atteint son apogée dans les sciences particulières, est moins à même d'influencer l'attitude gnoséologique générale d'anthropomorphisation que les connaissances largement lacunaires de la période des débuts, décidément philosophique. Hegel a très clairement vu la situation ainsi créée. Il voit la différence entre scepticisme antique et moderne (ainsi qu'entre celui de la première période et la période tardive de l'antiquité elle-même) dans le fait que le premier est une critique de la pensée du quotidien, tandis que le deuxième est surtout dirigé contre l'objectivité de la pensée philosophique. Il est clair que pour nous, c'est précisément la première période, pour compléter ce que nous avons dit jusqu'à présent, qui est importante, tandis que la deuxième, comme élément de l'échec mentionné ci-dessus, se situe provisoirement en dehors du cadre de notre étude. Sur la première, Hegel dit ce qui suit : « Mais le contenu de ces tropes<sup>27</sup> prouve encore

---

<sup>26</sup> **Héraclite** d'Éphèse [Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος] (vers 544-541 av. J.-C. - vers 480 av. J.-C.), philosophe grec,

<sup>27</sup> En philosophie, un *trope* est un argument que les sceptiques grecs utilisaient pour démontrer l'impossibilité d'atteindre une vérité certaine et pour conclure en conséquence à la suspension du jugement.

mieux que... c'est uniquement le dogmatisme du sens commun qu'ils visent. Pas un seul trope ne concerne la raison et sa connaissance, mais tous s'appliquent exclusivement au fini et la connaissance de celui-ci, à l'entendement ; leur contenu est pour une part empirique, dans cette mesure il ne concerne nullement la spéculation en elle-même ; pour une part, il vise la relation en général ou le fait que tout réel est conditionné par un autre et dans cette mesure, il exprime un principe de la raison. Ce scepticisme est par conséquent... dirigé contre le sens commun ou la conscience commune qui s'en tient au donné, aux faits, au fini (que ce fini s'appelle phénomène ou concept), et adhère à ce dernier comme à quelque chose de certain, de sûr et d'éternel ; ces tropes sceptiques montrent au sens commun l'instabilité de telles certitudes d'une manière qui reste proche de la conscience commune. »<sup>28</sup> Il suffit de parcourir ce que dit Sextus Empiricus sur ses premiers tropes pour voir qu'il analyse les possibilités d'erreur des sens humains – résultant de la subjectivité –, et qu'il attire l'attention sur les contradictions qui en surgissent nécessairement. La conception qu'a Hegel de ce genre de scepticisme se focalise sur le fait qu'il peut « être considéré comme le premier degré vers la philosophie »<sup>29</sup> car les antinomies qui apparaissent de la sorte éclairent la fausseté de la simple pensée du quotidien. Hegel parle en l'occurrence d'infini et souligne expressément qu'il est indifférent qu'il s'agisse d'un phénomène ou d'un concept. Il voit donc ce qu'il y a de décisif dans la dialectique qui, sur le chemin des antinomies apparues de la sorte, dissout le dogmatisme (l'immédiateté anthropomorphisante, liée au sujet) et par suite de cette libération, mène à la connaissance du monde en soi. Il montre ainsi – à un niveau essentiellement

---

<sup>28</sup> Hegel, *La relation du scepticisme avec la philosophie*, trad. B. Fauquet, Paris, Vrin, 1972, p. 51-52

<sup>29</sup> Ibidem, p. 52

supérieur, mais concernant pourtant le même problème – les antinomies de la géométrie en rapport avec la pensée du quotidien : « Ainsi par exemple admettons sans poser de questions le point et l'espace. Le point est un espace et quelque chose de simple dans l'espace, il n'a aucune dimension ; s'il n'a aucune dimension, il n'est pas dans l'espace. Dans la mesure où le un est spatial, nous le nommons un point ; mais si cela doit avoir un sens, il doit être spatial et en tant que spatial avoir dimension, – mais alors il n'est plus un point. Il est la négation de l'espace en tant qu'il est la limite de l'espace, en tant qu'une telle limite il touche l'espace ; cette négation participe donc de l'espace, elle est elle-même spatiale, – elle est en elle-même quelque chose de nul, mais aussi, en même temps, d'intrinsèquement dialectique. »<sup>30</sup> Remarquons au passage que ce problème surgit déjà chez Protagoras et a aussi été traité par Platon dans sa *septième lettre* ainsi que par Aristote dans la *Métaphysique*. L'opposition entre la géométrie dans la pensée du quotidien et sa vérité objective qui ne s'affirme que lorsqu'elle est affranchie des éléments de notre sensibilité, de notre mode de procéder, appartient donc au bien commun de la pensée grecque.

La grandeur précurseuse et les problèmes insolubles des tendances désanthropomorphisantes dans la philosophie grecque se voient souvent dans leur imbrication indissociable avec le destin de la théorie du reflet. C'est une évidence pour la pensée grecque que la connaissance repose sur le juste reflet de la réalité objective. C'est justement pour cela qu'on se pose à peine la question chez les présocratiques, pas même lorsque se réalise, par suite du problème de l'objectivité de l'essence, le passage au reflet dialectique. Mais le passage de

---

<sup>30</sup> Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1975, tome 4, p. 802.

l'interprétation philosophique de la réalité objective à une prépondérance de problématiques gnoséologiques n'écarte absolument pas lui non plus la théorie du reflet de sa position centrale, elle renforce bien au contraire cette position qui est la sienne. Aussi différentes que puissent être les compréhensions du reflet de la réalité chez Platon et Aristote, son importance centrale reste incontestée – au contraire de la philosophie moderne. Mais comme l'évolution antérieure a déjà, dans la ligne de l'explication de l'être en soi, soulevé la question de la connaissance de l'essence, et pas seulement du monde extérieur immédiatement perceptible, l'orientation vers la gnoséologie se doit de chercher justement là une réponse, et même, chez Platon surtout sur la question de la conceptualisation, un reflet de la réalité qui soit pour elle aussi exact que possible pour clarifier l'intuition et la représentation. Mais avec ce tournant vers la gnoséologie, on prend le chemin vers l'idéalisme. Les problèmes qui en résultent, l'opposition d'Aristote à Platon et plus encore au néo-platonisme ultérieur, surtout à Plotin, ne font pas partie du cadre de nos considérations. La seule question importante ici, c'est que la duplication idéaliste du reflet (qui, au lieu d'être simplement celle de la réalité, est celle du monde des idées et de celui du monde empirique) met sérieusement en danger, nécessairement, les résultats de la désanthropomorphisation de la connaissance acquis jusqu'alors. Cependant, toute une série de résultats fondamentaux de ce processus restent inchangés, ainsi la position de Platon à l'égard des mathématiques et de la géométrie. Pourtant, la séparation du monde des idées et de la réalité, la réalité proprement dite – métaphysique – qui est conférée au premier par Platon, ramène la pensée humaine, comme Aristote l'a dès le début clairement vu et sévèrement critiqué, au niveau d'un anthropomorphisme que l'on avait précédemment abandonné.

Aristote critique par exemple la bizarrerie et les contradictions de la doctrine platonicienne des idées quand elle avance « qu'il y a des êtres en dehors de ceux que nous voyons dans le monde, et que ces êtres sont identiques à ceux que nos sens nous attestent, avec cette seule différence que les uns sont éternels et les autres périssables. » Mais, ajoute-t-il, au-delà de cette antinomie, une telle façon de voir ramène nécessairement à l'anthropomorphisme et ainsi à la religion. Il poursuit en conséquence son raisonnement : « [les partisans des idées] disent simplement qu'il existe un homme en soi, un cheval en soi, une santé en soi ; ils ne vont pas au-delà de ces vains mots. C'est à peu près commettre la faute de ceux qui, tout en croyant à l'existence des Dieux, leur donnent une figure humaine ; et de même que ces Dieux prétendus ne sont que des hommes à qui l'on accorde l'éternité, de même les Idées [qu'imaginent les Platoniciens,] ne sont que des objets sensibles qu'ils font également éternels. »<sup>31</sup>

On le voit : l'anthropomorphisation du monde des idées découle directement de ce que la philosophie idéaliste confère à l'essence une existence propre à côté, ou mieux dit au-dessus du monde des phénomènes. Cette existence propre doit nécessairement être dotée de traits particuliers, et comme ceux-ci ne sont pas des copies du monde matériel, de sa cohésion indissoluble et en même temps de ses contradictions dialectiques – que peuvent-ils être d'autre que des qualités analogues à celles de l'être humain ? Ceci n'est naturellement que la base la plus générale de l'état de fait complexe qui se présente ici. La tendance idéaliste a en effet ici des conséquences beaucoup plus concrètes qui résultent pourtant, sans exception, de la même source. Nous avons déjà mentionné plus haut – d'une façon qui était alors encore très

---

<sup>31</sup> Aristote, *Métaphysique*, Trad. Jules Barthelemy-Saint-Hilaire revue par Paul Mathias, Paris, Pocket Agora, 2006, Livre B, chap. II, p. 102.



abstraite – que la psychologie du processus de travail, isolée en tant que telle, fournit le modèle des images du monde idéalistes de la même façon que le travail – conçu dans sa vraie totalité concrète – constitue le point de départ du reflet exact de la réalité, et ainsi de l'éloignement des modes de considération anthropomorphisants. Cette opposition se voit le plus clairement dans la relation de la subjectivité (activité) et de la matière. Il suffit probablement de l'éclairer à la lumière des conceptions d'Aristote et de Plotin. Aristote introduit surtout une différence radicale entre ce que produit la nature et ce qui est produit par le travail de l'homme : « Les produits de l'art sont les choses dont la forme est dans l'esprit de l'homme.... Et c'est en allant toujours ainsi de pensée en pensée que [l'on] arrive à l'acte dernier que [l'on] doit réaliser [soi]-même. Le mouvement qui vient de ces pensées successives et qui vise à guérir le malade, s'appelle une opération, un produit de l'art. Ainsi, à un certain égard, on peut dire que la santé vient de la santé, comme la maison vient de la maison, celle qui est matérielle venant de celle qui ne l'est pas. C'est que la médecine et l'architecture sont l'idée et la forme, <sup>32</sup> ici de la santé, et là de la maison. » <sup>33</sup>

La séparation claire de la genèse naturelle et de la genèse artificielle non seulement rend possible une connaissance de l'essence du travail, mais elle empêche aussi sa généralisation abusive, l'application acritique de ses catégories à la réalité extérieure à l'homme. C'est précisément cela qui se produit chez Plotin. Cela fait partie de l'essence du travail qu'en lui, les propriétés de la matière apparaissent au travailleur comme des possibilités en rapport au but concret qu'il s'est fixé. Plotin généralise alors cette possibilité chaque fois concrète et déterminée en une possibilité abstraite et absolue et la met en

<sup>32</sup> Il n'y a qu'un seul mot dans le texte, *εἶδος* (le genre, l'espèce).

<sup>33</sup> Aristote, *Métaphysique*, Ibidem, Livre Z, chap. VII, pp. 246-247

contraste avec l'aspect intellectuel du travail qui, – généralisé abstraitement lui-aussi – apparaît, dans ce contexte, comme une réalité en opposition à une potentialité : « Il est impossible », dit-il, « que ce qui est en puissance passe à l'acte si ce qui est en puissance tient le premier rang parmi les êtres. (Polémique contre le matérialisme, G. L.) En effet, ce qui est en puissance ne saurait jamais s'améliorer soi-même; il faut absolument que ce qui est en acte existe antérieurement... car la matière n'engendre point la forme, la qualité ne saurait naître de ce qui n'a point de qualité, ni l'acte de ce qui est en puissance. »<sup>34</sup> De la sorte, tout ce qui est produit par la réalité objective, et surtout par la nature, est réduit au schéma de la production par le travail. Ce qui a pour conséquence nécessaire que le producteur peut également être pensé doté de traits anthropomorphiques. Aristote déjà avait clairement vu chez Platon l'inévitabilité de cette distorsion par l'autonomisation des idées à l'égard des objets. Il polémique contre la conception selon laquelle « les idées sont causes de l'existence et de la production des choses ; mais pourtant, les idées elles-mêmes ont beau exister, les êtres qui en participent ne se produisent pas sans l'action d'une cause qui puisse les mettre en mouvement... Il importe d'ailleurs peu que les uns soient éternels, et que les autres ne le soient pas. »<sup>35</sup> Pour l'idéalisme objectif des anciens qui, dans le monde des idées, transformait l'essence séparée du monde des phénomènes et rendue autonome en une base réelle de la réalité, il n'y avait plus d'autre voie ouverte que de concevoir les causalités de la genèse, de l'existence, et du devenir du monde, ainsi codifiées en tant que « procès de travail » par l'anthropomorphisme et la mythologie et d'émousser ainsi ce que la philosophie

---

<sup>34</sup> Plotin, *Ennéades* VI, Livre I, chap. 26. Trad. M.-N. Bouillet, tome III. Paris, Hachette, 1861, p. 196.

<sup>35</sup> Aristote, *Métaphysique*, Ibidem, Livre A, chap. VII, pp. 76.

passée avait réalisé pour désanthropomorphiser la connaissance et la fonder en tant que science.

Ce rôle de modèle du procès de travail comme base de la toute récente anthropomorphisation est cependant encore plus intimement conditionnée au plan historique que cela n'en a l'air dans cet exposé bref et abstrait. Il ne s'agit en effet pas simplement de l'introjection du travail abstrait en général dans les rapports réels de causalité de la réalité objective, mais au-delà, concrètement, de la conception spécifique qu'en a l'antiquité. Celle-ci a tendance – et plus les contradictions de l'économie esclavagiste deviennent aiguës, et plus c'est le cas – à mépriser le travail, et surtout le travail physique. Ceci a alors philosophiquement pour conséquence que la relation anthropomorphisante mythologique décrite plus haut du monde des idées et de la réalité matérielle est obligatoirement une relation hiérarchique, dans laquelle le principe créateur doit par nature, nécessairement, se situer à un niveau ontologiquement plus élevé que ce qu'il produit. Plotin dit : « Ce qui est éternellement parfait engendre éternellement, et ce qu'il engendre est éternel, mais inférieur au principe générateur. »<sup>36</sup> Cette hiérarchie selon laquelle ce qui est créé, ce qui est produit, est nécessairement plus bas que le créateur, est ici une conséquence de la dépréciation grecque du travail. Elle ne résulte absolument pas par nécessité de l'essence de l'idéalisme philosophique, bien qu'elle inclue un retour à la vision religieuse du monde. Mais sous l'influence de l'économie capitaliste et de sa conception du travail, l'idéaliste objectif qu'est également Hegel définit ce rapport d'une manière totalement opposée. Il dit du procès de travail et de son produit : « Pour cette raison, le *moyen* est supérieur aux fins *finies* de la finalité *extérieure* ; la *charrue* est supérieure aux services qu'elle rend et aux satisfactions

---

<sup>36</sup> Plotin, *Ennéades* Ibidem, V, Livre I, chap. 6, t. III p. 14.

qu'elle procure et en vue desquelles elle existe. L'*outil* subsiste et dure, alors que les jouissances qu'il est destiné à procurer passent et sont vite oubliées. Grâce à ses outils, l'homme possède un pouvoir sur la nature extérieure, dont il dépend cependant quant aux buts qu'il poursuit. »<sup>37</sup> Le fait que là aussi, chez Hegel, le mythe anthropomorphisant du demiurge se met en place ne fait pas partie de notre sujet.

La hiérarchie qui apparaît de la sorte dans l'antiquité prend une importance décisive pour la pensée ultérieure. Elle retourne en général dans son contenu aux représentations religieuses primitives ; mais en réalisant ce retournement sur une base philosophique plus évoluée, en s'incorporant partiellement les résultats du progrès méthodologique et scientifique, elle construit les fondements intellectuels d'un maintien de la religion à un degré développé de la civilisation, de la science. Il est superflu d'expliquer en détail combien cette tendance est importante : conserver, utiliser, voire même développer dans les détails les résultats scientifiques particuliers, et même la méthode de la recherche scientifique nécessaire en pratique (y compris la désanthropomorphisation) en émoussant radicalement la conception du monde, c'est-à-dire en faisant se changer la recherche scientifique engagée dans la désanthropomorphisation, à l'occasion du traitement des « questions ultimes », en un nouvel anthropomorphisme. La doctrine platonicienne des idées en est un exemple classique ; des tentatives de solution analogues pour sauver en pratique la méthode scientifique, mais sans lui permettre une quelconque influence sur les questions de vision du monde (religieuses), surgissent naturellement aussi en Orient. Mais comme la caste des prêtres y domine généralement la vie spirituelle plus fortement que jamais en Grèce, cette

---

<sup>37</sup> Hegel, *Science de la Logique*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1971, t. 4, *Logique du concept*, IIe section, chap. III, B, p. 452.

intégration des sciences particulières dans une mystique anthropomorphisante peut se produire beaucoup plus tôt, plus radicalement et avec moins de conflits que dans l'antiquité classique, dans laquelle ce retour en arrière a été précédé par toute une période de désanthropomorphisation de principe, dans laquelle la tendance à la scientificité n'a pas abandonné son terrain sans combattre. D'un autre côté, le retour de la vision du monde à l'anthropomorphisme qui se met en place avec Platon détermine pour près d'un millénaire le destin de la pensée scientifique en Europe, et fait temporairement presque complètement tomber dans l'oubli les véritables acquis de l'antiquité.

Comme ce retour en arrière a lieu à un haut niveau de désanthropomorphisation de la pensée, et peut même afficher des conquêtes philosophiques importantes (développement de la dialectique par Platon), on ne peut pas se contenter d'en rester à la simple constatation du fait que le monde des idées porte obligatoirement des traits anthropomorphes, ni à la découverte de ses causes sociales ; il faut plutôt éclairer d'un peu plus près l'opposition qui apparaît là. L'ambiguïté profonde du monde platonicien des idées repose sur le fait qu'elle doit en même temps et indissociablement être l'abstraction la plus haute, la super-sensibilité pure, et la concrétude la plus vivante. L'essence séparée des choses, rendue autonome, et une force créatrice, efficiente, qui produit le monde des phénomènes, s'incarnent dans le monde des idées sous les formes mythiques sensibles. Chez Platon lui-même, cette ambiguïté est souvent encore en un état latent, mais elle affiche très ouvertement toutes ses contradictions dans le néo-platonisme. C'est pourquoi nous confrontons nos considérations à Plotin. Celui-ci parle ainsi du monde des idées : « Il faut procéder de la même manière à l'égard du sujet dont nous traitons ici, c'est-à-dire de la substance

intelligible, de ses genres et de ses principes. Seulement il faut, dans cette comparaison, faire abstraction de ce qui est propre aux corps et qu'on nomme génération, des perceptions des sens, enfin de l'étendue. »<sup>38</sup> Si nous résumons donc, en bref : la réalité elle-même, qui certes doit être une copie et un produit du monde des idées, moins le devenir et la quantité. Les deux abstractions – en tant qu'abstractions, en tant que pures opérations mentales – seraient en soi réalisables, bien que justement la recherche des relations quantitatives se soit avérée indispensable à une connaissance rationnelle du monde des objets. Mais comment doit donc être la relation à ce monde réclamée par Plotin si – ce que l'on suppose assurément – elle n'est pas conçue comme pure abstraction, obtenue du donné sensible ? Un monde existant – et qui doit être assurément, comme nous le savons, la réalité suprême au contraire de la simple potentialité de la matière – qui en même temps va être prise dans son immédiateté sensible insensible suprasensible et conçue comme pure essence, comme substance unique et force motrice de la réalité proprement dite – comment peut être formulée la méthode de sa réception ?

Il fallait de plus que soit imaginée la conception de l'« intuition intellectuelle ». (Ce qui est important, c'est le concept et pas quand et comment il a été formulé.) Cette conception reprend de la science – certes déformée – des éléments de désanthropomorphisation. Il est clair en effet qu'il est impossible de comprendre une réalité comme celle-là – qui correspond à celle qui est immédiatement perceptible, mais sans aucun devenir ni quantité – par les moyens normaux de la pensée. Il est en effet impossible que le dépassement de la pensée du quotidien soit ici simplement la continuation de la désanthropologisation scientifique. Non seulement parce que, pour cela, l'abstraction quantifiante, la

---

<sup>38</sup> Plotin, *Ennéades*, Ibidem, VI, Livre II, chap. 4, t. III, p. 211.

compréhension des lois du devenir, justement, sont déterminantes, mais aussi parce que doit prévaloir la tendance à comprendre le pur en-soi des phénomènes par une élimination autant qu'il est possible des propriétés de la réceptivité humaine, tandis que la « réalité intelligible » platonicienne est indissociablement liée à l'essence de l'homme en tant qu'homme. Cela fait donc naître l'exigence de s'élever simultanément au-dessus du niveau anthropologique de l'homme et pourtant de le préserver – en l'épurant – et même de le ramener à lui-même, justement grâce à cette purification. C'est là, comme nous l'avons déjà constaté, que réside la profonde affinité avec l'attitude religieuse : une conservation de l'immédiateté dans la liaison entre sujet et objet de la vie quotidienne, alors même que l'on affirme s'élever au-dessus de cette sphère, l'abandonner et la renier solennellement. Cet acte de simultanéité préserve donc d'un côté la relation directe du quotidien entre théorie et pratique, avec toutes les limites que cela comporte, pour percer à jour l'objectivité vraie, et d'un autre côté, il postule un abandon de l'attitude humaine normale à l'égard de la réalité : comme l'objet (la réalité intelligible, le monde des idées) est plus qu'humain, le sujet lui-aussi doit d'élever au-dessus de son propre niveau pour devenir capable de le prendre en compte en soi.

Il s'agit apparemment là d'un acte où l'homme devient à proprement parler un homme : la doctrine des idées comme la religion sont d'accord pour dire que seule l'âme humaine peut se trouver elle-même ; au contraire de l'attitude scientifique dans laquelle – en vain – l'existence humaine est abandonnée, maltraitée, vidée et déformée. (Certes, cette opposition radicale est le produit d'une évolution bien plus tardive. Chez Platon, les mathématiques et la géométrie sont encore des conditions préalables indispensables de l'« initiation », de

l'accès au chemin vers le monde des idées ; chez les néo-platoniciens, l'opposition est un peu plus claire, mais elle est toujours et encore présente à maints égards de manière latente, elle n'apparaît ouvertement qu'au temps modernes, quand la « désacralisation » du monde est conçue comme une mise en danger de l'existence humaine de l'homme, de son intégrité humaine ; ainsi par exemple chez Pascal). En réalité, la situation est diamétralement opposée. Dans la science, la désanthropomorphisation est l'instrument de la maîtrise du monde par les hommes : elle est une prise de conscience, un accès à la méthode de ce comportement qui, comme nous l'avons montré, s'engage avec le travail, qui sort l'homme de sa condition animale, l'aide à se faire homme. Le travail de même que la forme la plus élevée de conscience qui en résulte, le comportement scientifique, n'est donc pas seulement un instrument de la maîtrise du monde des objets, mais aussi, indissociablement de cela, un détour qui, par suite d'une découverte plus riche de la réalité, enrichit l'homme lui-même, le rend plus complet, plus humain qu'il ne pourrait l'être sans cela. Cette sublimation au-dessus du quotidien qu'exigent l'intuition intellectuelle et la religion partent en revanche de ce que le cœur de l'homme est pour lui-même tout aussi transcendant que le monde des idées ou la « réalité » religieuse du point de vue du monde objectif, immanent. Toutes les méthodes proposées ici, de la doctrine de l'Éros jusqu'à l'ascèse, l'extase, etc. servent à éveiller en l'homme l'aspiration à cette essence transcendante, et à l'opposer dans une exclusion radicale, un rejet hostile à l'homme réel.

Ainsi naît ici une pseudo-désanthropomorphisation. Et même une double, aussi bien objective que subjective. Objective, en instaurant un monde « surhumain », « au-delà de l'homme », qui ne doit pas seulement exister indépendamment de la conscience humaine, comme le réel, mais qui représente au



sens propre un au-delà, quelque chose de qualitativement différent et supérieur par rapport à tout ce qui est par ailleurs perceptible et pensable ; la totalité de ses éléments porte pourtant les traits d'une anthropomorphisation en soi projetée dans l'au-delà de l'homme. Subjective, puisque le sujet doit rompre radicalement avec son existence d'homme telle qu'elle est, ainsi qu'avec sa personnalité moralement formée, pour pouvoir établir un contact fructueux avec ce monde. Bien que dans la doctrine de l'Éros de Platon lui-même, la montée de l'éthique humaine vers l'intuition intellectuelle présente encore plus de passages que de fractures et de bonds, il est justifié de pointer aussi nettement l'opposition subjective à l'éthique intime de l'homme comme moment subjectif de cette montée. Car là-aussi, les successeurs n'ont pas hésité, à partir de l'opposition présente de manière latente, à développer une opposition qui apparaît ouvertement.

Il est caractéristique de toute véritable éthique qu'elle en appelle – même si l'écart est très grand entre le commandement éthique et le niveau moyen de la pratique dans le monde du quotidien – à cette nature en l'homme que chacun, en tant qu'homme, que personnalité, contient en lui-même ; même si son déploiement provoque de très graves luttes intimes, des crises très profondes, la sphère immanente de la personnalité humaine en général n'en explose pas pour autant ; la nature qu'exige l'éthique, même si elle est difficile à atteindre, est pourtant la nature de chaque individu en tant qu'homme. L'élément subjectif de la montée vers le monde idéal comporte pourtant là, précisément, une rupture : la nature humaine matérialisée par l'éthique est elle-aussi purement terrestre, matérielle, propre à la créature, en comparaison de ce sujet qui est digne et capable de devenir partie prenante de l'intuition intellectuelle du monde des idées. Il s'agit donc là, précisément dans cette sphère dont l'essence

est le lien à ce qui est humain, d'une désanthropomorphisation. Mais cela porte là aussi la marque de la pseudo-désanthropomorphisation. Car au lieu de surmonter vraiment, concrètement, ces éléments chez l'homme qui le lient à la superficialité du quotidien et l'empêchent de faire émerger par lui-même, de ses propres forces, ce qui est essentiel, il apparaît une transcendance abstraite d'exigences qui vont au-delà des limites de l'humain en général. Et il est dans la nature des choses que ces courants en éthique qui partent d'une élaboration et d'une détermination du noyau humain de l'homme – profondément lié à l'évolution sociale, enraciné en elle –, puissent aussi, dans la conception et la représentation, se focaliser sur une conceptualisation scientifique vraiment objective. En revanche, le dépassement transcendant abstrait de l'humain, sa généralisation théorique et pratique, conduit obligatoirement à un rapprochement ou même à une réalisation de coutumes, de rites etc. religieux magiques. Cela s'est déjà produit dans l'antiquité avec le néo-platonisme, le néo-pythagorisme, longtemps avant que la doctrine de la religion chrétienne se soit incorporé ces philosophies. Il se produit donc là, subjectivement aussi, une pseudo-désanthropomorphisation.

Remarquons seulement au passage, car ce n'est que plus tard que peut avoir lieu le traitement exhaustif, que la transformation de la conception d'un monde des idées transcendant l'homme en anthropomorphisme comporte nécessairement une large réception, certes souvent inconsciente, de principes esthétiques. Cela se comprend : le caractère sensible suprasensible d'un monde des idées confère nécessairement à celui-ci certains traits importants de l'art, ou mieux dit d'une pseudo-matérialisation – également projetée dans la transcendance – des principes de la création artistique ; le demiurge accompli ou en tout cas surhumain doit tout

naturellement être aussi un super-artiste. Le rejet résolu de l'art chez Platon, l'attitude très réservée chez Plotin n'est qu'une conséquence de cette position. (La teneur de cette hostilité à l'art est donc le strict opposé de ce qui a été constaté chez les présocratiques.) Nous citerons donc un plus long passage tiré des réflexions de Plotin sur la « beauté intelligible », afin que les contours généraux de cette problématique soient clairs pour le lecteur. Nous pourrions alors en tirer les conséquences pour l'esthétique elle-même à un niveau plus développé de notre analyse. Plotin dit : « Chacun a tout en lui, et voit tout en chaque autre : tout est partout, tout est tout, chacun est tout ; la splendeur est sans borne... Chacun a un caractère saillant, bien que tout apparaisse en lui. Le mouvement y est mouvement pur ; car il a un moteur qui ne le trouble pas en son progrès, puisque ce moteur n'est pas distinct de lui ; le repos n'y est pas dérangé par le mouvement, parce qu'il ne se mélange à rien d'instable ; le beau y est purement beau, parce qu'il n'est pas contenu en ce qui n'est pas beau. Ce n'est pas sur un sol étranger que chacun avance : l'endroit où il est, c'est cela même qu'il est ; l'endroit d'où il vient ne le quitte pas quand il progresse vers les hauteurs ; et il n'est pas vrai que autre il est lui-même, autre la région qu'il habite... seulement, ici, de chaque partie différente vient une lumière différente, et chacune est seulement une partie : là-bas, c'est du tout que vient éternellement chaque chose, et en même temps chaque chose est aussi le tout ; on l'imagine bien comme une partie, mais un regard perçant y voit le tout... Il n'y a là-bas, dans la contemplation, ni fatigue ni satiété, qui forceraient au repos ; car il n'y avait point de vide à combler, de manière qu'on fût satisfait d'être arrivé à bonne fin, en le remplissant ; l'on n'y voit pas un être distinct d'un autre, et le premier, mal satisfait

de ce qui appartient au second ; de plus il n'y a là-bas que des êtres sans usure. »<sup>39</sup> Il est clair que toutes les catégories et relations catégorielles sont hypostasiées là à partir de l'esthétique – certes d'une manière exagérée par l'extase.

Il nous fallait nous préoccuper, de façon quelque peu plus détaillée, de ce mouvement régressif des orientations désanthropomorphisantes dans la philosophie grecque, parce que son importance de principe pour les destinées du reflet scientifique de la réalité est extrêmement grande. Tout particulièrement parce que le retour en arrière n'est pas venu de l'extérieur, non pas directement de cet ensemble de représentations religieuses magiques que la philosophie grecque avait à l'origine entrepris de surmonter, et où elle a fait des pas en avant d'une importance historique mondiale, mais de la philosophie elle-même. Cela signifie, comme nous avons déjà pu l'entrevoir à partir de ce qui a été dit jusqu'à présent, que la lutte entre tendances anthropomorphisantes et désanthropomorphisantes, sur toutes les questions de la constitution et de l'interprétation de la théorie du reflet, se déroule obligatoirement à un niveau sensiblement plus élevé qu'auparavant. Il ne s'agit donc plus simplement de tentatives pour surmonter une manière de voir d'un anthropomorphisme primitif, mais l'important depuis ce tournant est aussi de mener à son terme la controverse de ces tendances au sein de la philosophie et de la science développées. Et cela d'autant plus que la lutte, y compris dans la pensée hellénistique, ne s'est pas arrêtée. Nous avons en effet brièvement mentionné la résistance d'Aristote à l'esprit anthropomorphisant, objectivement hostile à la science, de la doctrine des idées, et il suffit de citer le nom d'Épicure pour éclairer cette situation sous un autre aspect. Chez Épicure, l'esprit radicalement

---

<sup>39</sup> Plotin, *Ennéades* V, livre 8, chap. 4, trad. Émile Bréhier

opposé à la croyance religieuse est évident ; Lucrèce <sup>40</sup> souligne l'importance mondiale de ce noyau de sa philosophie, et Hegel encore, dont le rejet d'Épicure va souvent jusqu'à une incompréhension totale, souligne en ce qui concerne sa physique, « qu'elle a consisté à s'opposer à la superstition des Grecs et des Romains et à élever les hommes au-dessus d'elle. » <sup>41</sup>

## II. L'essor contradictoire de la désanthropomorphisation dans les temps modernes.

En dépit de cette résistance, il faut constater qu'au sortir de l'antiquité, les tendances anthropomorphisantes ont pris le dessus et qu'elles ont pour l'essentiel dominé la pensée médiévale. Le nouvel assaut à grande échelle contre le principe anthropomorphisant ne s'engage qu'avec la Renaissance et donne à tous les problèmes ce caractère de fond qu'ils ont gardé jusqu'à nos jours – certes avec de nombreuses variations non négligeables. Que ce développement récent prenne pour l'essentiel d'autres traits a des causes historiques. En ce qui concerne notre problème, celles-ci montrent deux tendances principales.

Premièrement, l'ampleur, la profondeur, l'intensité etc. de la percée de l'orientation anthropomorphisante dépend du degré auquel le travail et la science d'une période sont en mesure de maîtriser la réalité objective. Nous avons indiqué les limites de l'économie esclavagiste dans l'antiquité qui eurent pour conséquence que la base scientifique du reflet de la réalité désanthropologisant était obligatoirement étroite, dès le début, sans aucune possibilité sociale d'une extension résolue. Ce qui devait à nouveau conduire à ce que les généralisations

---

<sup>40</sup> Lucrèce [Titus Lucretius Carus], poète philosophe latin du 1<sup>er</sup> siècle av. JC, auteur d'un seul ouvrage en six parties, le *De natura rerum*.

<sup>41</sup> Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1975, tome 4, p. 715

géniales du début ne soient pas en mesure de pénétrer jusque dans les détails de la réalité objective, de se féconder au contact de faits particuliers, de rapports, de lois particulières etc. et ainsi de s'élever à une généralité concrète, à une méthodologie globale. Cela se modifie au Moyen-âge après l'effondrement de l'économie esclavagiste. Engels montre comment ces « siècles obscurs » ont conduit à une foule de découvertes scientifiques et techniques, dont l'existence seule a permis à la Renaissance le nouveau virage vers l'esprit scientifique.<sup>42</sup> Elles n'ont assurément exercé de l'influence qu'isolément et en même temps de manière encore restreinte sur la pensée de leur temps dominée par la théologie. Il aura fallu une certaine accumulation, la transformation de la lente croissance de la quantité en la qualité nouvelle d'une nouvelle attitude scientifique pour entraîner ce basculement.

Deuxièmement, cette tendance découlant de l'échange matériel de la société avec la nature se croise avec une autre tout aussi importante : ce qui compte, ce n'est pas seulement la masse de connaissances, et déterminé par cela la profondeur des problématiques qu'une société offre à la science et la philosophie, mais aussi la mesure dans laquelle elle est à même de supporter idéologiquement ces généralisations, ces vérités qui vont être scientifiquement obtenues dans chaque discipline considérée. Il ne nous incombe pas ici d'examiner concrètement cet ensemble complexe de problèmes dans l'antiquité, au Moyen-âge, et dans les temps modernes. Il y a à nouveau un problème, là où les questions et les réponses du matérialisme dialectique passent dans le matérialisme historique. Ce dernier doit étudier et découvrir ces lois sociales concrètes qui déterminent pourquoi une formation sociale, à un degré donné de son évolution ne supporte plus ce type de reflet de la réalité

---

<sup>42</sup> Friedrich Engels, *Dialectique de la Nature*, Éditions Sociales, 1961, p. 29.

objective qui y est devenue possible en raison du niveau de ses forces productives, pourquoi à certains degrés de certaines formations ne s'éveille encore aucun besoin de généralisation d'expériences acquises isolément, nécessaires et utiles isolément, et enfin pourquoi dans certaines conditions sociales, ce besoin prend une puissance irrésistible etc. etc. Pour nous qui sommes préoccupés ici par le problème du matérialisme dialectique, par la manière dont se forment les éléments désanthropomorphisants du reflet scientifique de la réalité, la prise de connaissance générale de ces rapports est certes de la plus haute importance, en attirant notre attention sur les motifs sociaux du développement inégal dans ce domaine aussi, en mettant en évidence certaines corrélations concrètes qui sont ici aussi caractéristiques pour les progrès et les régressions ; mais toutes ces questions sont cependant pour nous prises en considération, en premier lieu, du point de vue matérialiste dialectique des problèmes du reflet.

Si donc nous passons maintenant à l'analyse de l'évolution dans les temps modernes, il nous faut surtout souligner les éléments principaux de différence avec l'antiquité, les traits spécifiques de cette période – même si ce n'est que de manière très générale – par lesquels ils entraînent un tournant nouveau et en un certain sens ultime dans le processus de désanthropomorphisation du reflet scientifique. Le facteur premier et dominant est en l'occurrence l'apparition du mode de production capitaliste. Ce n'est pas de manière quelque peu fortuite que cette formation économique est la dernière société de classe, mais au contraire en raison de la nature de ses lois, et donc par nécessité systématique historique. D'un côté, le capitalisme produit les conditions matérielles d'une société sans exploitation, d'un autre côté, il crée lui-même son propre fossoyeur, le prolétariat, une classe pour laquelle « la condition d'affranchissement... est l'abolition de toute

classe. »<sup>43</sup> De cela résulte, bien avant que ce caractère contradictoire du capitalisme apparaisse au grand jour, sa spécificité comme formation économique, sa différence de principe par rapport à tout ce qui l'a précédé. Marx définit cette différence de la manière suivante : « Toutes les formes de société antérieures sont mortes du développement de la richesse – ou, ce qui revient au même, des forces productives sociales. C'est pourquoi chez les Anciens, qui en avaient conscience, la richesse est directement dénoncée comme ce qui dissout la communauté. La constitution féodale, quant à elle, est morte de l'industrie urbaine, du commerce, de l'agriculture moderne (voire d'inventions isolées, comme la poudre et la presse d'imprimerie). Avec le développement de la richesse – et donc en même temps de forces nouvelles et d'un trafic élargi entre les individus – il y eut dissolution des conditions économiques sur lesquelles reposait la communauté, et dissolution des rapports politiques des différentes composantes de la communauté qui correspondaient à celle-ci : la religion, où cette communauté était vue de manière idéalisée (les deux choses reposent à leur tour sur un rapport donné à la nature, dans laquelle se résout toute force productive) ; le caractère, les conceptions, etc. des individus... À vrai dire, le développement ne s'est pas produit seulement sur l'ancienne base, mais il y a eu *développement de cette base elle-même*. Le développement maximum de cette *base* elle-même (la floraison en laquelle elle se transforme ; mais c'est toujours *cette* base, *cette* même plante en tant que floraison ; c'est pourquoi elle fane *après* la floraison, et à la suite de la floraison) est le point où elle a elle-même été élaborée jusqu'à prendre la forme dans laquelle elle est compatible avec le *développement maximum des forces productives*, et donc aussi avec le développement le

---

<sup>43</sup> Karl Marx, *Misère de la philosophie*, Paris, Éditions Sociales, 1961, p. 178.



plus riche des individus. Dès que ce point est atteint, la suite du développement apparaît comme un déclin, et le nouveau développement commence sur une nouvelle base. »<sup>44</sup> Le capitalisme en revanche ne connaît pas de limites de ce genre. Naturellement, il possède certaines limites, il les produit même et les reproduit sans cesse, mais comme le dit Marx, comme des limites qui sont sans cesse dépassées, et pas comme « limite sacrée » : « La limite du *capital*, c'est que tout ce développement s'opère d'une façon contradictoire et que l'élaboration des forces productives, de la richesse générale, etc., du savoir, etc., se manifeste de telle sorte que l'individu qui travaille *s'aliène* lui-même ; que son rapport aux conditions élaborées à partir de lui-même n'est pas rapport aux conditions de sa *propre richesse*, mais aux conditions d'une *richesse d'autrui* et à sa propre pauvreté. Mais cette forme contradictoire elle-même est une forme qui disparaît et produit les conditions réelles de sa propre abolition. »<sup>45</sup> La façon dont cette spécificité du développement capitaliste est corrélée à la nécessité et la spécificité de la révolution prolétarienne ne fait pas partie de notre sujet.

Pour nous, il y a en l'occurrence deux éléments importants. Premièrement le fait que le développement des forces productives n'a pas de « limite sacrée » au sens des formations antérieures, mais que, considéré en soi, il possède une tendance immanente à l'absence de limite. Deuxièmement le fait que l'expansion illimitée des forces productives se produit en interaction constante avec un progrès également illimité de la méthode scientifique, dans un échange et une influence fécondante réciproque. Avec la chute des limites de la production des formations antérieures

---

<sup>44</sup> Karl Marx, *Manuscripts de 1857-1858*, V 28, op. cit., p. 500-501.

<sup>45</sup> Ibidem, p. 502.

tombent aussi toutes les limites de l'extension et de l'approfondissement de la méthode scientifique. Le développement de la science prend alors seulement, théoriquement et pratiquement, le caractère d'un progrès infini. En étroit rapport avec cela, il y a le fait que les résultats de la science, surtout par la restructuration du procès de travail, pénètrent toujours plus profondément la vie quotidienne et, certes sans pouvoir bouleverser sa structure de fond, modifient essentiellement ses phénomènes et ses manifestations. De cela fait partie par exemple la déchirure toujours plus large des liens existant depuis des millénaires entre artisanat et art, la conquête par la science de sphères de la vie et du travail qui étaient jusqu'alors totalement éloignées de telles influences.

Cette situation radicalement nouvelle influe également sur le caractère du deuxième motif examiné par nous d'obstacle social au développement de l'esprit scientifique. Malgré les tendances à la désanthropomorphisation, le rejet de la généralisation des résultats scientifiques pour des raisons d'incompatibilité avec la structure sociale de classe. Le phénomène en lui-même est naturellement général : dans cette incompatibilité s'exprime la situation de plus en plus problématique la classe dominante ; la science née à l'aide des forces productives qu'elle a libérées, si l'on tire toutes les conséquences ultimes de ses résultats au plan de la méthodologie et de la conception du monde, entre en contradiction avec les présupposés idéologiques de sa domination de classe. La situation nouvelle dans le capitalisme consiste en une dichotomie des intérêts de la classe dominante : elle ne veut d'un côté tolérer aucune brèche dans sa conception du monde qui sous-tend sa domination, et d'un autre côté, elle est contrainte sous peine de ruine de développer toujours davantage les forces

productives, et de ce fait de favoriser aussi la science en conséquence. Cette double fonction sociohistorique de la classe dominante en ce qui concerne notre problème de désanthropomorphisation dans le reflet scientifique donne aux régressions idéologiques un caractère nouveau.

La classe dominante, tout particulièrement au début, essaye naturellement de réagir selon les anciennes manières aux innovations de la méthode scientifique et à ses nouveaux résultats. C'est dans les grandes luttes autour de la révolution copernicienne en astronomie que cela se voit le plus nettement. Sans pouvoir d'une manière ou d'une autre entrer dans les détails, il faut pourtant constater que les puissances idéologiques de la réaction d'alors ont été contraintes d'accepter peu à peu les nouveaux résultats, de tolérer tout au moins la poursuite du travail sur la base de la nouvelle méthode, tout en en rejetant les conséquences en matière de conception du monde, et en recourant même à la persécution. (Pensons à la position du cardinal Bellarmin.)<sup>46</sup> Les conflits ultérieurs de la science et de l'idéologie réactionnaire montrent encore plus nettement un tableau identique.

Il n'en résulte aucunement que la méthode et le résultat de la science dans laquelle, comme nous le verrons bientôt, le principe de désanthropomorphisation s'impose de manière de plus en plus consciente et énergique, deviennent, pour la classe dominante, idéologiquement supportables. Au contraire. Sa lutte contre de tels résultats se renforce, mais elle est contrainte de mettre en œuvre de nouveaux moyens. Ceux-ci doivent alors être de nature à ne pas perturber le cours normal, pratiquement efficace, du développement de la science (y

---

<sup>46</sup> Roberto Francesco Romolo **Bellarmino** (1542-1621), prêtre jésuite et théologien italien, canonisé en 1930. Tout en combattant l'héliocentrisme contraire à la doctrine de l'église, il l'admettait comme « hypothèse » pouvant avoir un intérêt pratique. D'où un système de « double vérité ».

compris naturellement la désanthropomorphisation) et se contenter d'émousser les généralisations idéologiques de ces résultats, de n'en tirer que des conclusions qui correspondent aux tendances conservatrices de l'ordre social existant. Cela signifie en même temps une réduction du champ de bataille. Alors que l'idéalisme subjectif de l'antiquité tardive a opposé à l'image concrète – désanthropomorphisante – du monde de la philosophie scientifique une autre image, elle aussi concrète, mais anthropomorphisante (pensons à des oppositions comme celles de Démocrite et Platon, d'Épicure et Plotin), les tendances régressives modernes se réfugient pour la plupart dans un idéalisme subjectif d'orientation gnoséologique. Le sens de ces régressions consiste en ce que – comme il est devenu impossible d'opposer à l'image scientifique du monde, désanthropomorphisante, une image anthropomorphisante concrète sans mettre en danger le développement ultérieur de la science – la prétention de la connaissance humaine à connaître la réalité objective est repoussée de manière « critique ». La science peut donc agir à sa guise dans le monde des phénomènes, car on ne peut en tirer aucune conclusion pour le monde existant en soi, pour la réalité objective en général. L'idéalisme subjectif devenu philosophique se retire sur la position de l'interdit purement gnoséologique d'une image objective du monde.

Il ne nous appartient pas d'énoncer un tant soit peu la grande variabilité des attitudes possibles qui se présentent là. Le champ d'action qui apparaît de la sorte s'étend de la simple reconstruction « gnoséologique » des religions à l'athéisme religieux, de l'agnosticisme complet des positivistes à la libre formation de mythes etc. Nous pouvons d'autant plus renoncer à un traitement détaillé de toutes ces formes multiples que celles-ci présentent, du point de vue de notre problème, la même physionomie : celle de l'anthropo-

morphisation. Cette orientation se voit naturellement le plus nettement là où il s'agit du sauvetage philosophique des vieilles représentations religieuses ou de la création de nouveaux mythes. Certes, là aussi, la vieille croyance trompeuse à l'objectivité de ces créations de l'homme en vient de plus en plus à vaciller. Chez Schleiermacher ou Kierkegaard,<sup>47</sup> la prise de conscience de la subjectivité est déjà devenue le principe de la nouvelle religiosité, mais on peut également mettre en évidence cette orientation dans d'autres cas, moins explicites. Toute cette tendance à préserver la religion ou à en créer une nouvelle, justement en opposition affirmée à la science, a pourtant pris un nouvel élan. Chez Pascal déjà, l'« abandon du monde par Dieu » par suite de l'avancée de la poussée de la science désanthropomorphisante apparaît comme un épouvantail contre lequel toutes les forces « humaines » (c'est-à-dire anthropomorphisantes) de la religion, de la foi, doivent être fortement mobilisées. Cet appel se renforce au cours du temps. Moins la classe dominante peut supporter l'image vraie de la réalité en soi, et plus la science prend dans cette idéologie qui est la sienne le trait naturel de l'inhumanité, de l'antihumanisme. Quand donc l'accent d'une telle polémique idéologique contre la scientificité est consacré à diffamer comme inhumains la méthode de la science, l'approximation de la réalité objective existant en soi, son reflet désanthropomorphisant, alors il est clair qu'en l'occurrence, seule une méthode anthropomorphisante – ouverte ou cachée – peut prendre le dessus.

L'importance croissante du subjectivisme dans ce processus doit en même temps renforcer – peu importe que ce soit

---

<sup>47</sup> Friedrich **Schleiermacher** (1768-1834), théologien protestant et philosophe allemand. Søren **Kierkegaard** (1813-1855), écrivain, théologien protestant et philosophe danois, précurseur de l'existentialisme.

conscient ou non – les tendances anthropomorphisantes. Ceci se voit peut être encore plus nettement dans la philosophie pure des temps modernes que dans les religions ou dans les conceptions du monde visant à fonder la religiosité ; celles-ci doivent se présenter avec une prétention à l’objectivité – même si c’est souvent fortement atténué – tant ces dernières peuvent difficilement trouver un fondement philosophique véritable. Si l’on pense en revanche à la subjectivation du temps de Bergson à Heidegger,<sup>48</sup> ou à celle de l’espace de Scheler à Ortega y Gasset, alors il est clair que là, l’expérience vécue avec une conscience philosophique, le vécu comme « vraie » réalité de l’objectivité, l’ajout du sujet, sa manière d’appréhender directement la réalité, sont opposés comme « authentiques » à l’objectivité « morte » de la connaissance scientifique. Ainsi, pour Scheler, par suite des expériences vécues du trafic moderne, « le monde étendu des corps est moins réel et substantiel. »<sup>49</sup> Ortega y Gasset y voit un grand progrès philosophique. « En fait, à partir du lieu où je me trouve à un moment donné, tous les autres lieux de la terre s’organisent en une perspective vivante, dynamique dans ses tensions émouvantes : la perspective proche-loin. »<sup>50</sup> La subjectivité anthropomorphisante est ici ouvertement mise en jeu en ce qui concerne l’espace, tout comme elle l’était auparavant chez Bergson à propos du temps, comme principe supérieur à la science désanthropomorphisante.

---

<sup>48</sup> Henri **Bergson** (1859-1941), philosophe français.

Martin **Heidegger** (1889-1976), philosophe allemand.

<sup>49</sup> Max **Scheler** (1874-1928), philosophe et sociologue allemand. *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*. Munich, 1924, p. 145.

<sup>50</sup> José **Ortega y Gasset** (1883-1955), philosophe, sociologue, essayiste, homme de presse et homme politique espagnol. *Der Mensch und das Maß dieser Erde*, [L’homme et la mesure de cette terre], Frankfurter Allgemeine Zeitung, octobre 1954.

On le voit : la régression idéologique n'est ici pas moins nette que dans l'antiquité. La différence essentielle réside cependant dans le fait que l'ébranlement de l'esprit scientifique réalisé en général de la même manière influe tout autrement, bien plus faiblement, sur la méthodologie et la pratique de la science. En gros, il faut dire que le progrès de la connaissance de la réalité, son impact sur la vie quotidienne poursuit sans cesse son chemin. Certes, en gros seulement, car il est indubitable qu'entre vision du monde, gnoséologie, etc. et méthodologie pratique des sciences, on ne peut pas ériger une muraille de Chine. L'anthropomorphisation moderne est en outre si fortement défraîchie par l'abstraction, si fortement sublimée, qu'elle peut facilement s'insinuer dans la méthodologie des sciences sans donner en apparence l'impression d'un tournant de méthode. (Pensons au principe d'incertitude de Heisenberg.)<sup>51</sup> D'un autre côté, c'est précisément dans un tel changement de fonction de la vision anthropomorphisante du monde que se manifeste clairement le changement des temps : la désanthropomorphisation a remporté dans le reflet scientifique de la réalité une victoire définitive, et ses effets s'étendent sans cesse – en dépit de ces régressions idéologiques – dans la pratique des sciences et du quotidien.

Nous pourrions ultérieurement, à propos des faits nécessaires inévitables du procès de travail, démontrer en détail que la désanthropomorphisation des activités les plus importantes de l'homme à l'ère du capitalisme est un processus nécessaire, qui augmente sans cesse avec le développement des forces

---

<sup>51</sup> Werner Karl **Heisenberg** (1901-1976), physicien allemand, un des fondateurs de la mécanique quantique, prix Nobel de physique. Le principe d'incertitude ou principe d'indétermination désigne toute inégalité mathématique affirmant qu'il existe une limite fondamentale à la précision avec laquelle il est possible de connaître simultanément deux propriétés physiques d'une même particule

productives, concerne de plus en plus de rapports de la pratique humaine, et s'accroît constamment, extensivement comme intensivement. Cet état de fait détermine la spécificité de la résistance idéologique, sa nature, son ampleur et ses limites ; il a pour conséquence qu'en dépit de tous les efforts, il n'est pas possible que se reproduise une régression du genre de celle qui s'est produite à la fin de l'antiquité. Comme le domaine toujours croissant de la pratique humaine travaille obligatoirement avec des catégories désanthropomorphisantes, que même les idéologues de l'anthropomorphisme dans les questions de vision du monde non seulement ne peuvent pas arrêter cette poussée de la désanthropomorphisation pratique, mais ne le veulent pas non plus, puisque celle-ci précisément est devenue la base de la puissance de cette classe sociale dont l'idéologie est représentée par les champions de l'anthropomorphisation, de ce fait leur combat idéologique – au contraire de ce qui s'est passé dans l'antiquité tardive et au moyen âge – se limite, comme nous l'avons vu, à interpréter différemment les conséquences de la désanthropomorphisation progressive de la science en matière de conception du monde, sans pouvoir modifier le moins du monde quoi que ce soit dans la nature de ce processus. Le « libre arbitre » de la particule atomique a beau introduire de la confusion dans de nombreux problèmes de physique, faire à maints égards obstacle à son progrès vers une unité rationnelle de l'explication des phénomènes – il faut cependant que l'appareillage conceptuel avec lequel on travaille en l'occurrence (malgré la mythologie anthropomorphisante qui s'y insère) reste tout autant désanthropomorphisant dans sa méthodologie pratique que celle des adversaires que l'on combat. La régression anthropomorphisante contre le nouvel esprit scientifique est donc moins, comme nous l'avons vu, une reconquête du terrain perdu comme cela s'était produit de Platon jusqu'aux scolastiques qu'un chant de consolation



« lyrique », un chant de consolation religieux subjectif. La situation particulière de la pensée des temps modernes, où le principe de scientificité prend une universalité jamais connue jusqu' alors, et où l'opposition entre cette scientificité et la philosophie de la conception du monde n'a jamais été aussi radicale, s'explique justement par ce que nous avons dit jusqu'ici : à savoir que cette image du monde que le reflet désanthropomorphisant de la réalité impose aux hommes, indispensable d'un point de vue économique pratique, paraît cependant de moins en moins supportable idéologiquement pour la bourgeoisie et son intelligentsia.

Ce phénomène, en tant que fait général, est indubitablement lié à l'aggravation de la crise de l'existence bourgeoise, et à son manque croissant de perspective. Naturellement, la crainte devant l'effondrement de la religion, devant l'« abandon par dieu » de la réalité objective appréhendée de manière purement scientifique, s'installe – de manière isolée – déjà tôt. Pascal est le premier grand exemple du fait qu'un mathématicien et physicien puisse être un pionnier de la nouveauté, non seulement dans les résultats particuliers, mais aussi dans la méthodologie, sans pour autant devoir être le moins du monde immunisé contre un choc spirituel d'une maîtrise du monde auto-élaborée. La cause ultime d'un tel comportement est sociale. L'évacuation hors de l'image du monde de représentations religieuses anthropomorphisantes peut – comme l'histoire de la pensée l'enseigne – avoir sur les individus un impact tout aussi bien enthousiasmant que déprimant, voire même source de désespoir. Cet effet est profondément ancré dans la vie des hommes concernés, dans leur existence en tant qu'hommes totaux <sup>52</sup>, qu'hommes

---

<sup>52</sup> Chez Lukács l'« homme total » (« *der ganze Mensch* ») est l'homme de la vie quotidienne par opposition à l'« homme dans sa plénitude » (« *der Mensch ganz* ») qui s'exprime dans l'œuvre d'art.

vivant dans le quotidien ; pour la plupart des individus, il n'est donc pas démontrable par des raisons scientifiques ni méthodologiques-logiques, il n'est pas éclairant de faits ou de rapports isolés, mais c'est un sentiment vital de l'homme total, fondé sur ses événements vécus, émotions, expériences ; cette existence est cependant – d'une manière qui, dans la plupart des cas, n'est pas transparente pour les individus – objectivement déterminée par l'être social de l'homme considéré, par la structure générale, le degré d'évolution etc. de la société dans laquelle il vit, de la position qu'il occupe dans cette société. Thomas Mann décrit très bien dans *La montagne magique* cette base, qui reste le plus souvent totalement inconsciente, du sentiment vital dans le quotidien capitaliste, base qui est déterminante pour le problème traité ici. Il dit de Hans Castorp, qui soit dit en passant est ingénieur : « L'homme ne vit pas seulement sa vie personnelle comme individu, mais consciemment ou inconsciemment, il participe aussi à celle de son époque et de ses contemporains ; et même s'il devait considérer les bases générales et impersonnelles de son existence comme des données immédiates, les tenir pour naturelles et être aussi éloigné de l'idée d'exercer contre elles une critique que le brave Hans Castorp l'était réellement, il est néanmoins possible qu'il sente son bien-être moral vaguement affecté par leurs défauts. L'individu peut envisager toute sorte de buts personnels, de fins, d'espérances, de perspectives où il puise une impulsion à de grands efforts et à son activité, mais lorsque l'impersonnel autour de lui, l'époque elle-même, en dépit de son agitation, manque de buts et d'espérances, lorsqu'elle se révèle en secret désespérée, désorientée et sans issue, lorsqu'à la question posée consciemment ou inconsciemment, mais finalement posée en quelque manière, sur le sens suprême, plus que personnel et inconditionné de tout effort et de toute activité, elle oppose le silence du vide, cet état de choses paralysera

justement les efforts d'un caractère droit, et cette influence, par-delà l'âme et la morale, s'étendra jusqu'à la partie physique et organique de l'individu. Pour être disposé à fournir un effort considérable, qui dépasse la mesure de ce qui est communément pratiqué, sans que l'époque puisse donner une réponse satisfaisante à la question "à quoi bon ?", il faut une solitude et une pureté morales qui sont rares et d'une nature héroïque, ou une vitalité particulièrement robuste. »<sup>53</sup>

Cet être social produit donc dans les conditions du capitalisme, et tout particulièrement dans celles de son déclin, une opacité croissante de la vie (de la vie sociale) dans son ensemble, en opposition radicale à sa limpidité croissante dans les résultats particuliers et dans la méthodologie de la science. C'est ainsi qu'un savant comme Planck, qui préserve passionnément la pureté de la méthodologie de ses recherches de toutes les tentatives modernes de mythologisation, peut même proclamer un accord entre religion et science (tout en voyant bien l'orientation désanthropomorphisante de cette dernière et la nature anthropomorphisante de l'autre). Il est significatif en l'occurrence qu'il trace une ligne de démarcation entre connaître (la science) et agir (la religion), et qu'à l'occasion, il parte, sur cette dernière question, du caractère incomplet de la connaissance : « parce que nous ne pouvons pas attendre pour prendre nos décisions que la connaissance soit parfaite ou que nous soyons devenus omniscients. Nous sommes au cœur de la vie et nous devons souvent devant ses sollicitations et besoins de toutes sortes prendre des décisions immédiates ou prendre position, pour la juste élaboration desquelles ne nous est utile, non pas une longue réflexion, mais seulement l'indication claire et précise qui nous vient de notre liaison

---

<sup>53</sup> Thomas Mann, *La montagne magique*, trad. Maurice Betz, Paris, Arthème Fayard, Le Livre de poche, t. I p. 52.

directe à Dieu. »<sup>54</sup> Il est clair que Planck entend ici par action les conditions de vie du quotidien. Que le caractère social, socio-économiquement conditionné, de ce milieu et des formes d'action qui y sont possibles ne lui soit pas conscient ne change rien à sa prise de position. Cela ne fait que confirmer à nouveau ce que nous avons déjà constaté, à savoir combien la structure de la religion et de la pratique quotidienne sont étroitement liées. C'est pourquoi sa position confirme la thèse fondamentale de Marx sur les conditions de l'existence et de l'extinction de la religion : « Le reflet religieux du monde réel ne peut disparaître de manière générale qu'une fois que les rapports de la vie pratique des travaux et des jours représentent pour les hommes, de manière quotidienne et transparente, des relations rationnelles entre eux et avec la nature. La configuration du procès social d'existence, c'est-à-dire du procès de production matérielle, ne se débarrasse de son nébuleux voile mystique qu'une fois qu'elle est là comme produit d'hommes qui se sont librement mis en société, sous leur propre contrôle conscient et selon leur plan délibéré. Mais cela requiert pour la société une autre base matérielle, c'est-à-dire toute une série de conditions matérielles d'existence qui sont elles-mêmes à leur tour le produit d'un long et douloureux développement historique. »<sup>55</sup>

Nous avons ici choisi Planck comme exemple parce qu'il traite la méthode désanthropomorphisante dans les sciences de manière impartiale, spontanément matérialiste et qu'il considère comme une évidence l'indépendance croissante du reflet de la réalité à l'égard des organes humains des sens : « L'exclusion de l'impression sensorielle spécifique des

---

<sup>54</sup> Max Planck, *Weg zur physikalischen Erkenntnis*, [La voie vers la connaissance en physique], Leipzig, 1944, p. 305.

<sup>55</sup> Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, Paris, Quadrige PUF, 2009, p. 91.

concepts de base fut naturellement suivie du remplacement des organes des sens par des instruments de mesure appropriés. L'œil s'écarta devant la plaque photographique, l'oreille devant la membrane vibrante, la peau comme organe de sensation thermique devant le thermomètre. L'introduction d'instruments enregistreurs nous a rendus encore plus indépendants des sources d'erreurs subjectives. »<sup>56</sup> Dans ces considérations-là manque totalement chez lui cette peur que la désanthropomorphisation de la connaissance scientifique comme reflet d'un monde « abandonné de Dieu » puisse se traduire subjectivement en un principe d'inhumanité. Il voit au contraire que le processus qui apparaît là d'approximation asymptotique du monde existant en soi, indépendamment de notre conscience, est le seul moyen réel de conférer aux hommes la connaissance ainsi que la maîtrise de la réalité existant objectivement. C'est pourquoi son acceptation malgré-tout de la coexistence d'une désanthropomorphisation dans le reflet scientifique de la réalité menée aussi loin que possible, et de la religion (conçue comme principe de l'action et plus comme connaissance du monde, comme élément de la vie quotidienne et pas comme ligne directrice pour la science) est aussi caractéristique.

Des conceptions comme celles de Planck ne peuvent édifier qu'une digue fragile contre la pénétration des tendances mystiques anthropomorphisantes dans la vision du monde et de ce fait souvent, par cet intermédiaire, dans la science. Pour réaliser la percée jusqu'au nouveau principe de reflet de la réalité, jusqu'à la séparation précise et fondée de l'anthropomorphisation de la vie quotidienne et de la religion, comme l'a réalisé la renaissance et ses continuateurs immédiats en prolongement et en concrétisation des grandes avancées de l'évolution de la Grèce antique, la

---

<sup>56</sup> Max Planck, op. cit., Leipzig 1944, p. 261.

grandiloquence participe d'un sentiment de sécurité idéologique tout différent. Non seulement pour l'éclairer un peu, mais en même temps aussi pour rendre un peu plus explicite l'aspect subjectif de ce type de reflet, il est nécessaire de faire une brève digression dans l'anthropologie et l'éthique de cette période. Comme il est impossible ici, ne serait-ce qu'en raison de la place que cela prendrait, de traiter ces problèmes en détail, nous nous limiterons à un seul problème, certes crucial. À cette occasion et en même temps – cette fois du point de vue de la perspective positive – le caractère sociohistorique des attitudes spontanées ainsi que conscientes de la pensée du quotidien dans leur relation réciproque aux objectivations différenciées, créées mais devenues autonomes, va être clairement mis en lumière : même si et, justement lorsque les penseurs isolés, comme dans les cas que nous avons traités, ne sont absolument pas conscients de cette détermination sociohistorique, et même s'ils pensent – implicitement ou explicitement – être bien au-dessus de ces déterminations.

L'application de ce point de vue désanthropomorphisant scientifique, avec l'accent qui lui est ainsi procuré par le fondement philosophique de la maîtrise de l'homme sur sa propre vie en société, se manifeste le plus clairement chez Hobbes, et surtout chez Spinoza.<sup>57</sup> Les deux cherchent à rendre la méthode « géométrique » adoptée pour la connaissance de la nature utilisable pour l'élaboration de l'anthropologie, de la psychologie, et de l'éthique. Ce n'est pas ici le lieu de faire une critique des illusions méthodologiques ici présentes et efficaces ; nous reviendrons plus tard brièvement sur leurs motifs

---

<sup>57</sup> Thomas **Hobbes** (1588-1679) *Le citoyen*, Baruch **Spinoza** (1632-1677), Philosophe hollandais, *Éthique*, partie III ; trad. Ch. Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1992

déterminants. La seule chose importante à souligner ici, c'est qu'en l'occurrence, le refus de toute puissance transcendante (et donc religieuse) joue un rôle décisif pour la maîtrise féconde par l'homme de ses propres affections, pour sa liberté au sens de Hobbes et de Spinoza. La grande idée de Spinoza : « Une affection ne peut être réduite ni ôtée sinon par une affection contraire et plus forte que l'affection à réduire. »<sup>58</sup> a pour modèle l'observation du processus de travail, comme une analyse précise pourrait facilement le montrer. Mais tandis que dans la pensée quotidienne et religieuse, le modèle de la téléologie planificatrice est projeté dans la réalité objective, on applique ici, pour expliquer le mode de comportement intime de l'homme, de ses relations avec ses semblables, les lois causales du processus de travail lui-même appliquées téléologiquement (que Hegel formulera plus tard en disant qu'à l'aide de l'outil, la nature se « dépense » en elle-même).<sup>59</sup> La connaissance des lois indépendantes de la conscience humaine, de la réalité existant en soi, devient donc ici un vecteur pour atteindre la liberté de l'homme, sa liberté en tant que découverte des forces objectives véritables, qu'il ne peut rendre utilisables que par une connaissance adéquate, qu'en démasquant ces forces imaginaires, inconsciemment créées par l'homme lui-même, qu'il n'est en mesure de surmonter que par l'éclaircissement de leur nature.

Tout cela est naturellement le résultat d'une évolution millénaire. Nous avons en général considéré l'efficiencia grandissante du principe de désanthropomorphisation du point de vue de la modification de l'image objective du monde qu'a l'homme, de la rationalisation de sa pratique. À juste titre, car ce processus de bouleversement et ses conséquences

<sup>58</sup> Baruch **Spinoza**, *Éthique*, partie IV, proposition VII, op. cit., p. 226.

<sup>59</sup> Hegel : *Realphilosophie d'Iéna*, dans Jacques Taminiaux, *Naissance de la Philosophie Hégélienne de l'État*, Commentaire et traduction de la..., Payot 1984, page 213.

représentent dans les faits ce qu'il y a de primordial et de déterminant dans l'effet de la désanthropomorphisation scientifique. Mais il ne faut pas totalement négliger son reflet subjectif, son influence sur les visions personnelles du monde, sur l'éthique, sur la conduite de vie, etc. D'autant moins que, comme nous l'avons vu et comme nous le verrons encore à maintes reprises, la résistance idéologique contre ce principe d'une scientificité authentique se focalise toujours sur le point suivant : désanthropomorphisation serait synonyme d'inhumanité, de déshumanisation (expulsion des dieux hors du monde), de transformation de l'homme en un automate, de l'abolition de sa personnalité, du sens de son action etc. De telles argumentations surgissent à l'époque récente, même chez des gens qui reconnaissent cette méthodologie, non seulement au plan purement pratique, mais aussi pour leur domaine du savoir. C'est ainsi par exemple que Gehlen, dont nous avons déjà souligné et soulignerons encore quelques apports importants, dit de la condition de l'homme dans la période « archaïque » (prémagique, selon Gehlen) : « Comme l'homme est essentiellement un être de culture, que sa propre nature jusqu'au plus profond de lui-même est une "nature artificielle", qu'il unilatéralise même la nature objective elle-même, théoriquement et pratiquement, dans la mesure où il l'atteint en général, de sorte que toute "image de la nature" n'est qu'un fragment tendancieux, il y a de ce fait, a priori, quelque chose d'artificiel, voire de fictif. C'est pourquoi la réalité "en soi" est, en lui et en dehors de lui, totalement transcendante, et pour autant qu'on s'en approche pourtant d'une manière quelconque, comme dans les sciences naturelles, elle prouve son inhumanité, de sorte qu'on enlève à l'homme moderne la possibilité archaïque d'être en harmonie avec la nature. » <sup>60</sup> De même, l'écrivain beaucoup lu et

---

<sup>60</sup> Arnold **Gehlen** (1904-1976), anthropologue et sociologue allemand.



beaucoup cité aujourd'hui, Robert Musil : « Je crains que l'idée suivante (l'après-midi sur le canapé) n'appartienne pas à mes essais, mais à ma biographie ; Dieu, selon la représentation habituelle du rapport de l'électron qui tourne à la totalité du corps ; qu'est-ce que cela signifie pour lui que l'on construise en style gothique ou autrement ? Les différences spirituelles n'influencent pas les lois de la nature ; si donc l'homme ne doit pas être superflu comme un pendule, alors tout ce qui lui est supérieur est spirituel Et même vraisemblablement tout ce qui lui est immédiatement supérieur. »<sup>61</sup> On peut citer une foule de formules de ce genre.

Il faut en revanche souligner que depuis l'antiquité grecque, depuis la première apparition consciente du principe de désanthropomorphisation, une éthique s'est développée sans cesse, peu à peu, même si c'est avec des retours en arrière, souvent de manière inconséquente, en zigzag, une éthique qui lui correspond, issue de lui, même si elle n'est assurément pas désanthropomorphisante, un mode de comportement humain qui en opposition radicale aux prises de position mentionnées ci-dessus, voit justement dans cette position le point d'Archimède d'une conception du monde vraiment humaniste, qui convient à l'homme et à sa dignité. Une telle éthique commence donc chez l'homme et culmine en lui, mais c'est justement pour cela qu'elle présuppose un monde extérieur considéré d'un point de vue désanthropomorphisant. Nous avons mentionné plus haut ces tendances dans la philosophie grecque. Les conséquences qui nous intéressent ici en ce qui concerne l'idéal du comportement humain sont résumées par Marx de la façon suivante, disant « que le sage, Sophos, n'est

---

*Urmensch und Spätkultur* [Homme primitif et culture tardive] ; 1956, Bonn, p. 238.

<sup>61</sup> Robert **Musil** (1880-1942), ingénieur, écrivain, essayiste et dramaturge autrichien. *Aphorismen, Essays und Reden* [Aphorismes, essais et discours], 1955, Hambourg, p. 319.

que la forme idéalisée du stoïcien, et non que le stoïcien est la réalisation du sage ; il y verra que le Sophos n'est en aucune manière uniquement stoïcien, on le trouve tout aussi bien chez les épicuriens, les néo-académiciens et les sceptiques. Le Sophos est d'ailleurs la première forme du philosophos grec que nous rencontrons ; il se présente, sous un aspect mythique, avec les sept sages, sous un aspect pratique, avec Socrate et, sous forme d'idéal, chez les stoïciens, les épicuriens, les néo-académiciens et les sceptiques. Chacune de ces écoles a évidemment son σοφός particulier... Saint-Max (c'est à dire Stirner, <sup>62</sup> G. L.) peut même retrouver "*le sage*" au XVIII<sup>e</sup> siècle dans la philosophie des Lumières, jusque chez Jean-Paul avec les hommes sages comme Emmanuel. <sup>63</sup> » <sup>64</sup> Malgré toutes les différences qui peuvent exister parmi ces types pour des raisons historiques, sociales, et personnelles, il y a en eux un trait commun qui se manifeste au plan de l'histoire universelle ; à savoir que c'est justement l'attitude scientifique à l'égard de la réalité qui constitue la base du comportement éthique d'ordre supérieur de l'humanité. Aristote a beau critiquer ce qu'il y a d'exagéré dans l'identification socratique du savoir et de la morale, le rejet énoncé là ne concerne que ce qu'il tient pour exagéré, et non le principe lui-même.

Conçu de la sorte, ce qu'il y a de commun – malgré toutes les différences sur des points particuliers, aussi importants soient-ils – se concentre sur deux ensembles de problèmes. Premièrement sur l'immanence, dans la vision du monde, du comportement éthique, c'est-à-dire sur ce rapport de la liberté

---

<sup>62</sup> Johann Kaspar Schmidt dit Max **Stirner** (1806-1856), philosophe allemand appartenant aux Jeunes hégéliens, considéré comme un des précurseurs de l'existentialisme et de l'anarchisme individualiste.

<sup>63</sup> Johann Paul Friedrich Richter (1763-1825), alias **Jean-Paul**, écrivain allemand. Emmanuel est un personnage de son roman *Hesperus*.

<sup>64</sup> Marx-Engels, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1971, p. 161.

à la juste connaissance (scientifique, désanthropomorphisante) de la réalité objective, dont nous avons parlé à l'instant. Elle implique un rejet de tous les liens, rapports transcendants, y compris pour le comportement moral-humaniste de l'homme. Celui-ci même, vivant dans un monde qu'il essaye donc de connaître tel qu'il est vraiment, en soi, libéré de toute introjection humaine, de manière aussi adéquate que possible, a la tâche de construire lui-même sa vie – imbriquée dans l'évolution sociohistorique de l'humanité –, de trouver le sens de sa vie dans la vie, dans sa vie même. Il en résulte, deuxièmement, que l'homme en tant que « microcosme » est de la même façon à considérer comme immanent, avec ses lois propres, sans mythologisation d'aucune sorte de ses propres forces et faiblesses en des dérivés de transcendances. La théorie éthique des affections de Spinoza déjà citée elle-aussi montre nettement où mène un tel chemin. De telles doctrines varient naturellement très fortement selon les caractéristiques de la société dans laquelle l'homme doit agir comme « microcosme ». Nous avons certes pu observer comment de nos jours, précisément de la nature du capitalisme contemporain, du fait qu'on en fasse une hypostase, fleurissent les théorèmes de la transcendance cosmique, de l'inconnaissabilité « éternelle » de l'homme. Mais une déformation de ce genre ne s'impose absolument pas. Les stoïciens et les épicuriens eux-aussi vivaient dans une société qu'ils rejetaient ; mais ce rejet n'abolit absolument pas chez eux l'autonomie immanente de l'homme comme « microcosme », bien au contraire, il la renforce et l'approfondit : l'impossibilité de réaliser un humanisme authentique dans la société est justement un motif décisif pour élaborer le type du sage de manière encore plus résolue, encore plus humainement immanente. Cette transformation intellectuelle et sentimentale du monde considéré d'une manière désanthropomorphisante n'est donc pas une

déshumanisation nihiliste ou relativiste de la réalité humaine, elle ne produit aucune désorientation désespérée pour l'action humaine. Là où cela se produit, nous avons au contraire à faire à un mythe réactionnaire.

Pour ce que nous voulons faire il suffit de mettre brièvement en évidence cette problématique par l'analyse des affections que sont la peur et l'espoir. (Naturellement, il n'est ici question que des affections. Quand il est question de peur et d'espoir à un niveau spirituel supérieur, comme quand par exemple à l'occasion d'une décision importante, « on a peur » de ne pas avoir suffisamment de force, de résolution pour accomplir ce qui est juste, c'est là le reflet ressenti de considérations morales, et pas un affect.) Descartes a déjà vu leur complémentarité polaire, leur lien à une simple croyance.<sup>65</sup> Hobbes souligne à cette occasion que leur objet est un bien ou un mal purement « apparent », qu'il a donc un caractère purement subjectif, qu'il est plus une occasion qu'une cause, qu'il peut donc aussi être déclenché par « ce que l'esprit ne peut pas concevoir... à condition de pouvoir être nommé. ». Hobbes mentionne à ce propos « ces terreurs qu'on appelle paniques » où, « si la cause nous est inconnue », on cède à la peur et à la fuite.<sup>66</sup> L'analyse de ces affections est très analogue chez Spinoza. Lui-aussi souligne le caractère subjectif de ces affections. Leur caractère naît « de l'image d'une chose douteuse » ; leur caractère est donc « une joie inconstante » ou une « tristesse inconstante »<sup>67</sup> C'est pourquoi il souligne que ces affections « ne peuvent pas être bonnes en elles-mêmes » ; elles « indiquent un manque de connaissance et une impuissance de l'Âme », et c'est aussi pourquoi : « Plus donc nous nous efforçons de vivre sous la

---

<sup>65</sup> Descartes, *Les passions de l'âme*, III<sup>ème</sup> partie, art. 165.

<sup>66</sup> Hobbes, *De l'homme*, chap. 12, Paris, Vrin, 2015, p. 413

<sup>67</sup> Spinoza, *Éthique*, partie III, proposition XVIII, scolie II, op. cit., pp. 153-154.

conduite de la Raison, plus nous faisons effort pour nous rendre moins dépendants de l'Espoir, nous affranchir de la Crainte, commander à la fortune autant que possible, et diriger nos actions suivant le conseil certain de la Raison. »<sup>68</sup>

L'effet de cette attitude est extraordinairement important. Comme nous ne pouvons pas aborder ici les détails historiques, il suffit de mentionner Goethe. Dans une mascarade au Palais Impérial, il fait défiler, enchaînées, la Crainte et l'Espérance, et fait dire à la Prudence à leur sujet :

Zwei der größten Menschenfeinde,  
Furcht und Hoffnung, angekettet  
Halt ich ab von der Gemeinde...<sup>69</sup>

Et dans une inflexion très caractéristique, Goethe généralise encore davantage le problème ; après avoir pointé la dangerosité sociale de la crainte et de l'espérance, il considère ces deux affections dans ses *Sprüche in Reimen* [aphorismes en rimes.]

Was ist ein Philister?  
Ein hohler Darm,  
Mit Furcht und Hoffnung ausgefüllt.  
Daß Gott erbarm!<sup>70</sup>

<sup>68</sup> Spinoza, *Éthique*, part. IV, prop. XLVII, démonstr. et scolie, op. cit., p. 265.

<sup>69</sup> Goethe, *Faust*, II<sup>e</sup> partie, acte I, trad. Henri Blaze, Paris, Dutertre, 1847, p. 208. Je tiens enchaînées, éloignées de la multitude, deux des plus grandes ennemies de l'humanité, la Crainte et l'Espérance.

<sup>70</sup> *Qu'est-ce qu'un philistin ?*  
*C'est un boyau vide,*  
*rempli de peur et d'espoir.*  
*Que Dieu le prenne en pitié.*

Il est sans doute intéressant de remarquer au passage que la définition de Goethe est devenue très populaire chez les classiques du marxisme. Engels l'utilise pour caractériser le petit bourgeois, et le contenu de l'espoir matérialise l'essor de la grande bourgeoisie, et celui de la crainte d'être précipité dans le prolétariat. Sur l'emploi particulier par Goethe du concept de philistin, et ses déclinaisons ultérieures, voir mon livre *Goethe et son époque*, Paris, Nagel, 1972, p. 35. [G. L.]

La seule chose qui peut nous importer ici, c'est d'indiquer brièvement la corrélation entre la redécouverte, l'élaboration méthodologiquement claire du reflet désanthropomorphisant et l'humanisme, la défense de la liberté et l'intégrité de l'homme, et au passage de mettre en lumière combien toutes ces orientations sont anti-ascétiques. Que les formes sous lesquelles se manifeste une orientation visant à sauver la liberté et l'intégrité de l'homme soient historiquement conditionnées, c'est une évidence. Il est de même évident qu'une telle détermination sociohistorique des questions et des réponses en anthropologie, en éthique etc. ne reste pas bloquée à la surface, mais se rapporte intimement aux problèmes internes et structurels décisifs. La reconnaissance de la tendance humaniste de fond dans les affirmations citées à l'instant n'implique donc aucunement leur « validité éternelle ». La « méthode géométrique » de Hobbes ou de Spinoza est tout autant conditionnée par l'époque que l'atmosphère teintée d'épicurisme stoïcien de leur éthique. Les deux formes peuvent paraître comme concrètement dépassées par l'évolution historique de la société, et en elle de la science, sans perdre pour autant son importance fondamentale. Si par exemple, dans l'impérialisme d'après-guerre, l'affect de la crainte se détache de toute espérance, et – se référant à Kierkegaard – s'étend en tant qu'angoisse pour devenir la base universaliste de l'idéologie bourgeoise, devient la base des visions religieuses du monde (y compris de l'athéisme religieux) ; et si, comme déjà à l'époque de la grande Révolution française, et à un niveau qualitativement supérieur avec la marche en avant du socialisme, l'espoir d'un socle scientifique, qui comporte une unité avec un caractère gnoséologiquement fondé et concret, alors tout cela est une étape ultérieure de développement de l'humanité, alors il n'est plus question du simple affect d'espérance, mais du reflet

dans le ressenti d'une perspective scientifiquement – philosophiquement, économiquement etc. – fondée.

Si pour conclure nous formulons encore quelques remarques sur le fondement de ces rapports entre désanthropomorphisation consécutive dans le reflet scientifique de la réalité et le comportement de l'homme dans la vie quotidienne, alors cela implique en même temps un rejet radical de toutes les orientations qui d'un côté voient dans le comportement scientifique et à plus forte raison dans la conception scientifique du monde menée à ses conséquences ultimes quelque chose d'« inhumain », et qui d'un autre côté considèrent le monde conçu de manière scientifique comme hostile à la nature de l'homme. Pour avoir une vue globale claire de cette situation, il faut non seulement ne pas oublier que le reflet désanthropomorphisant de la réalité est un instrument du genre humain pour son propre développement, pour dominer son univers, il faut bien davantage toujours penser aussi que ce processus est en même temps celui du développement supérieur de l'homme lui-même, un élargissement et un approfondissement, une concentration de toutes ses capacités, dont les répercussions sur sa personnalité globale sont incommensurables. Nous avons plus haut brièvement parlé du fait que dans la relation aux systèmes d'objectivation supérieurs créés par lui-même – la science et l'art – l'homme total du quotidien se transforme en homme dans sa plénitude (tourné chaque fois vers le système d'objectivation concret). Cette question dans sa relation à l'art nous occupera plus tard et manière multiple et détaillée ; l'aspect concernant la science, conformément au plan de cet ouvrage, ne pourra être traité que de manière abrégée et très générale.

Une objectivation supérieure ne peut apparaître que si tous ses objets obtenus par le reflet et travaillés, ainsi que leurs

relations connaissent une homogénéisation correspondant à la fonction du mode de reflet concerné. Sans pouvoir ici aborder l'importance esthétique, qui sera à analyser en détail par la suite, de cet acte, il est évident, sans aller plus loin, qu'une homogénéisation correspondant à l'objectif scientifique à chaque fois fixé se produit partout où l'on vise une compréhension de la réalité de ce genre. La mathématique est la forme la plus pure d'une telle homogénéisation du contenu et de la forme de la réalité reflétée : elle exprime également de la façon la plus explicite la tendance désanthropomorphisante dans ce bouleversement du comportement subjectif. Mais ce serait une erreur de négliger le fait que toutes les sciences, y compris les sciences sociales, construisent toujours un milieu homogène afin de mieux appréhender et d'éclairer les caractéristiques, les relations, les lois de la partie examinée des réalités existant en soi du point de vue d'un objectif de connaissance déterminé. Ce qu'il y a d'essentiel en commun, c'est qu'il s'agit toujours de l'en soi de la réalité existant indépendamment de l'homme : même là où l'homme lui-même, du point de vue biologique ou sociohistorique, va être étudié, il en va – en dernière instance – d'objectivités ou de processus objectifs de ce genre. On voit aussi l'orientation désanthropomorphisante de fond dans le fait que – au contraire surtout du reflet artistique – la cohérence, la totalité infinie de l'objet, de la réalité existant en soi reste tendanciellement préservée, aussi fidèlement que possible, même lorsque consciemment, on n'en traite qu'une partie méthodologiquement isolée. Une partie comme celle-là, tant comme objet que comme aspect, n'accède jamais à une autonomie absolue, elle n'est jamais une totalité close et reposant sur elle-même comme dans le reflet artistique, elle ne devient jamais un « monde » propre comme dans celui-ci, mais conserve – objectivement et méthodologiquement – son caractère partiel. Il en résulte que toute image scientifique de



la réalité peut et même doit prendre en compte et exploiter les résultats de nombreuses autres tentatives, même directement et sans changement ; tandis que dans la mimesis esthétique, le milieu homogène des œuvres singulières représente justement quelque chose d'unique en son genre et d'ultime, de sorte que la reprise d'éléments étrangers, dans la forme ou le fond – même issus de ses propres œuvres – peut représenter un danger pour l'artiste. Le fondement du milieu homogène dans le reflet scientifique est en revanche – en dernière analyse, et seulement en dernière analyse, assurément – quelque chose d'unitaire pour toutes les branches du savoir. Par-là, les différences entre les sciences particulières ainsi qu'entre les savants singuliers ne doivent pas être niées, mais elles sont – comparées à la sphère esthétique – de caractère relatif. Car les différentes sciences et en elles les différentes recherches peuvent bien suivre leurs propres chemins, il n'y a pourtant qu'une seule science, une approche globale convergente de l'en-soi unitaire du monde objectif, et aucune image particulière ne pourrait prétendre à la vérité, et par là à la consistance, si cette tendance – peu importe que ce soit conscient ou inconscient – ne lui était pas inhérente. Cela ne supprime pas le caractère individuel de nombreux travaux, mais confère à l'individualité un tout autre cachet que dans le domaine de l'esthétique.

Il faut s'en tenir fermement à cette différence structurelle d'objectivité – au sein de l'unité objective du monde reflété – si nous voulons bien comprendre la spécificité de l'homme dans sa plénitude comme mode de comportement subjectif qui réalise dans l'homme la désanthropomorphisation. Les réflexions menées jusqu'ici montrent déjà combien il est erroné de découvrir des principes inhumains dans une image du monde née par désanthropomorphisation et dans le comportement correspondant. La désanthropomorphisation

elle-même, comme nous avons pu le voir lors du traitement du travail, est profondément ancrée dans la vie quotidienne de l'homme total et même, son instrumentation montre souvent des transitions fluides telles que la frontière est souvent difficile à distinguer. Chaque outil implique en effet des bases objectivement désanthropomorphisantes : afin de pouvoir réaliser avec lui des opérations utiles pour l'homme, il faut tout d'abord que l'on découvre sa nature, son efficacité potentielle etc. en faisant abstraction de la manière de voir habituelle, propre à l'homme du quotidien, de l'« homme total ». Pour autant que cela serve pourtant, simplement, à renforcer les capacités humaines innées ou socialement acquises, à pallier leurs erreurs, son utilisation renvoie à la vie quotidienne de l'homme total. Il y a pourtant là, en dépit de situations intermédiaires glissantes, un saut vers une véritable désanthropomorphisation de la science ; les lunettes ne désanthropomorphisent pas, mais le télescope ou le microscope oui, car les premières contribuent seulement à restaurer une relation normale qui était perturbée dans la vie quotidienne de l'homme total tandis que ces derniers ouvrent un monde qui sinon était inaccessible aux organes des sens humains. La frontière, certes toujours pratiquement estompée par des degrés intermédiaires, va donc être tracée justement selon que l'instrument renvoie à la vie quotidienne de l'homme total, ou rend perceptible un monde qualitativement différent, celui de l'existant en soi, de l'existant indépendant de l'homme. Ce saut qualitatif fait naître le mode de comportement de l'homme dans sa plénitude. Lors de l'utilisation d'un tel instrument, la transition paraît extrêmement simple ; elle est plus complexe lorsque l'instrumentation est principalement intellectuelle, comme par exemple l'emploi des mathématiques, où sont posées à la pensée humaine des tâches qui lui sont par ailleurs inconnues et qui doivent être résolues par une méthode qualitativement

différente de la pensée du quotidien. Son monde de rapports purement quantitatifs est en tout cas, certes, un reflet de la réalité objective, mais puisqu'est réalisée l'abstraction de la quantification, et qu'est né le milieu homogène de la quantité pure, seule prise en considération, on voit fleurir des formations et des connexions de concepts qui n'ont rien d'analogue dans la vie quotidienne de l'homme total, bien qu'elles puissent être appliquées de manière extrêmement féconde pour la connaissance de la réalité existant en soi.

La pensée désanthropomorphisante pose également, par rapport à la vie quotidienne, de toutes nouvelles exigences aux sciences qui s'occupent des hommes et des relations humaines. Là aussi, il s'agit d'extraire des phénomènes d'une qualité déterminée de l'ensemble complexe de la réalité directement donnée, immédiat et désordonné en apparence, de les homogénéiser en conséquence, afin d'éclaircir leurs rapports existant en soi, qui sinon resteraient obligatoirement imperceptibles, afin de pouvoir les étudier objectivement, tant dans leurs lois immanentes que dans leur relation réciproque à des groupes d'objets organisés autrement. L'économie peut dans une certaine mesure servir de cas d'école pour ce processus d'homogénéisation. Celui-ci ne peut naturellement que de manière extrêmement rare atteindre la perfection et l'exactitude des mathématiques pures ; il y a eu et il y a dans les sciences sociales maints exemples d'exposés et d'homogénéisations scientifiquement erronés, mais cela ne change rien d'essentiel à l'inévitabilité et à la fécondité d'une telle problématique. (N'oublions pas en examinant les possibilités de conflit qui apparaissent ici que même lors de l'application des mathématiques pures, par exemple à des phénomènes physiques, des problèmes analogues peuvent surgir, et ont effectivement surgi.)

La nature de l'« homme dans sa plénitude » dans le reflet désanthropomorphisant de la réalité résulte de la liaison dialectique entre la transition progressive et le saut qualitatif dans le rapport à ce milieu homogène d'un côté, et à l'homme total du quotidien de l'autre. Cela fait en effet partie de l'essence de ce saut qualitatif qu'ait lieu, certes, une certaine déssubjectivisation, mais aussi que par elle, nombre des particularités déterminantes, qualités de l'homme total qui le réalise soient supprimées dans la simple mesure où elles font obstacle à la reproduction par le sujet concerné du milieu homogène considéré. Toutes les autres forces de l'homme, y compris évidemment les forces morales, continuent d'être en œuvre, elles ont même, d'habitude, un grand rôle à jouer dans l'élaboration du reflet désanthropomorphisant. (Et donc non pas seulement perspicacité, don d'observation, capacité à combiner, etc. mais aussi constance, courage, capacité de résistance etc.) Le saut qualitatif se voit nettement, non pas tant dans la manière dont la grandeur et l'intensité de certains dons prennent une importance décisive pour le résultat, que dans la manière selon laquelle leur combinaison et leur proportion se comporte à l'égard du milieu homogène considéré et, dans son domaine, par rapport à la tâche concrète considérée. Cette dialectique se manifeste tout particulièrement nettement dans les sciences sociales. Le fait que la prise de parti passionnée à propos et dans les conflits d'une période puisse conduire à la découverte de nouveaux rapports et à leur représentation désanthropomorphisante juste, objective, peut être facilement étudié dans des exemples comme Machiavel, Gibbon, Thierry, <sup>71</sup> Marx, etc. En

---

<sup>71</sup> Nicolas **Machiavel** (1469-1529), philosophe italien de la Renaissance, théoricien de la politique, de l'histoire et de la guerre. Edward **Gibbon** (1737-1794), historien et homme politique britannique, surtout connu pour son ouvrage *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain*. Augustin **Thierry** (1795-1856), historien français.

revanche, on peut également observer sans difficulté que le contenu, l'orientation, le type de certaines attitudes et prises de position peuvent empêcher la compréhension des rapports existant en soi de la réalité socio-historique, et peuvent exercer sur le reflet désanthropomorphisant un effet perturbateur, voire même tout à fait destructeur. Thomas Mann a décrit, avec sa fine ironie, une telle attitude chez le personnage du docteur Cornélius, dans le récit *Désordre* et il fait même poindre chez le professeur lui-même les problèmes insolubles qui y sont contenus ; celui-ci réfléchit à cette question, et dit dans un soliloque : « Et puis, pense-t-il, prendre parti, c'est antihistorique, seule l'impartialité convient à l'histoire. C'est bien pour cela qu'à tout prendre, la justice est incompatible avec une ardeur juvénile, une résolution hardie, loyale et joyeuse ; elle est mélancolique. Mais étant mélancolique par essence, elle est en sympathie avec la nature, elle a des affinités secrètes avec le parti ou la tendance qui sont mélancoliques, qui n'ont pas d'avenir, bien plutôt qu'avec les lurons hardis, loyaux et joyeux. Au fond, ne serait-elle pas faite justement de cette mélancolie ? En fin de compte, il n'y aurait donc pas de justice, se demande le professeur ? »<sup>72</sup>

On voit aussi le caractère de saut qualitatif de cette transition de l'homme total à l'« homme dans sa plénitude » si nous suivons le chemin inverse de la désanthropomorphisation scientifique dans la vie chez d'importants érudits. Comme souvent, il arrive que ceux-ci ne tirent pas les conséquences qui résultent d'elles-mêmes, adéquatement, de leur propre doctrine et même de leurs découvertes pionnières, que leur prise de position dans le quotidien, y compris dans d'autres

---

<sup>72</sup> Thomas Mann, *Sang réservé* suivi de *Désordre*, [Unordnung und frühes Leid – Désordre et jeune souffrance] Paris, Le livre de poche, 2005, pp. 140-141.

domaines du savoir, non seulement dans ceux auxquels ils n'ont pas eux-mêmes pris part dans leurs recherches, mais même là où ils se sont engagés et peuvent faire valoir des résultats propre, contredise radicalement ceux-ci. Il ne peut naturellement nous incomber dans ces considérations d'analyser systématiquement ou historiquement de telles contradictions ; nous avons mentionné les principaux types de problèmes qui surgissent ici à seule fin d'indiquer dans ses traits les plus généraux la relation de l'homme dans sa plénitude dans le reflet désanthropomorphisant à l'homme total du quotidien. Mais même un tableau de ce genre, extrêmement sommaire, montre que ce serait un préjugé que de voir quelque chose d'antihumain dans l'acte de désanthropomorphisation à son apogée universelle que produit avant tout notre époque. Des tendances à l'anti-humanité s'épanouissent toujours sur le terrain de la vie sociohistorique, à partir de structures sociales, de situations de classe au sein d'une formation sociale ; elles peuvent aussi s'affirmer dans les sciences, mais – d'un point de vue général – ni plus ni moins que dans la vie ou dans l'art ; l'exposé concret de ces questions est un problème du matérialisme historique et se situe en dehors de la sphère des tâches que cet ouvrage s'est fixées.

Tout ceci devait être mentionné, au moins brièvement, afin que l'on puisse bien comprendre la deuxième grande bataille intellectuelle, en réalité décisive, autour de la désanthropomorphisation du reflet scientifique. Comme il y a pour nous, là aussi, au premier plan de nos centres d'intérêt, des problèmes méthodologico-philosophiques et pas purement historiques, nous nous limiterons à nouveau à examiner quelques prises de positions typiques fondamentales. C'est chez Galilée que ce programme est exprimé le plus clairement : « La philosophie est écrite dans ce livre

gigantesque qui est continuellement ouvert à nos yeux (je parle de l'Univers), mais on ne peut le comprendre si d'abord on n'apprend pas à comprendre la langue et à connaître les caractères dans lesquels il est écrit. Il est écrit en langage mathématique, et les caractères sont des triangles, des cercles, et d'autres figures géométriques, sans lesquelles il est impossible d'y comprendre un mot. Dépourvu de ces moyens, on erre vainement dans un labyrinthe obscur.»<sup>73</sup> De notre point de vue, le plus important là-dedans est ceci : la proclamation d'un nouveau langage avec un nouvel alphabet, ce qui est une image claire, sans ambiguïté, des nouvelles formes de reflet de la réalité, leur délimitation claire, consciente, promue en méthode, par rapport aux phénomènes directs de la réalité quotidienne, liée aux organes des sens de l'homme. Ce n'est pas par hasard que cette méthode s'est développée dans le combat autour de l'astronomie copernicienne, car celle-ci est en effet la première rupture fatidique et décisive avec la vision géocentrique, et en étroit rapport avec cela inévitablement anthropomorphisante, du cosmos. Il suffit de quelques remarques pour aborder le conflit de la nouvelle image du monde avec les visions religieuses jusque-là dominantes. Mais en raison justement de l'étroite imbrication que nous avons constatée plus haut de la vie quotidienne et de la réception religieuse de la réalité, il n'est peut-être pas dénué d'intérêt de mentionner brièvement que la nouvelle conception de Galilée se place en opposition radicale consciente aux formes de reflet de la pensée du quotidien, que la démarcation tranchée entre celles-ci se place au cœur de ses considérations méthodologiques : « Les notions de grand et de petit, de haut et de bas, d'utile et de fonctionnel, sont des impressions et des habitudes, projetées

---

<sup>73</sup> Galileo Galilei, *L'Essayeur*, trad. Christiane Chauviré, Paris, Les Belles-Lettres, 1980. *Il Saggiatore*, in *Opere*, Florence, Barbèra, 1929, t. VI, p. 232.

sur la nature, d'une vie quotidienne humaine et dénuée de réflexion. » C'est pourquoi il faut surmonter « l'imagination bornée, qui trouve déjà sa limite dans les grands nombres »<sup>74</sup> ; la grandeur du cosmos va également au-delà des capacités de compréhension de la pensée du quotidien.

Du point de vue de la méthodologie de la science, de celui de la philosophie, la rupture réalisée ici englobe un champ bien plus vaste que ne l'est l'espace dont nous disposons pour sa description. Mais quelle que soit la question autre que nous pourrions évoquer, que ce soit le refus de la conception téléologique (liée aux problèmes de l'« utilité »), ou la méthodologie des expériences etc., nous en revenons toujours au mode de reflet désanthropomorphisant, à l'abandon de l'immédiateté de la pensée du quotidien. Pour conclure, qu'on nous permette encore une indication sur l'esthétique. Nous avons pu voir lorsque nous avons traité de la philosophie grecque combien les tendances à la désanthropomorphisation ont souvent instauré un rapport de concurrence entre la philosophie (la science) et l'art, et conduit à une condamnation de l'art ; chez Platon, avec le degré supérieur de l'anthropomorphisation dans la philosophie, ce rapport se détériore encore. Galilée détermine là-aussi un tournant. Justement parce qu'il a vu plus clairement que tout le monde avant lui le caractère de reflet de la science, il peut dépasser de très loin ses prédécesseurs en juste compréhension par rapport à l'essence esthétique spécifique de l'art. Et cela n'est pas une spécificité purement individuelle de Galilée ; on peut également voir une tendance analogue chez Bacon. Nous ne pouvons pas dans ce contexte aborder les causes des rechutes ultérieures dans une attitude ancienne.

La description et la justification les plus détaillées et les plus universelles des nouvelles méthodes désanthropomorphisantes,

---

<sup>74</sup> Galileo Galilei, *Opere*, op. cit., t. VII, p. 394.



nous les trouvons chez Bacon. Si l'on veut bien comprendre cette figure et son importance dans le processus que nous avons analysé de retour à soi de la pensée comme reflet de la réalité objective approximativement le plus adéquat, il faut avant tout rompre avec l'erreur, déjà présente avant Hegel, mais philosophiquement « approfondie » par lui, selon laquelle Bacon serait un pur empiriste, le père spirituel de l'empirisme ultérieur. Naturellement, la pratique est au cœur de sa philosophie, le changement du monde par une connaissance juste. Pourtant, cet objectif, en soi, n'est en rien identique à l'empirisme ; et précisément pas chez Bacon, comme nous le verrons. L'un de ses récents biographes, le marxiste de langue anglaise Farrington formule ainsi la question : « son intérêt particulier était la place de la science dans la vie humaine. »<sup>75</sup> Mais cela signifie seulement que Bacon, comme les penseurs les plus importants de cette époque, ne voulait pas traiter la science et la philosophie séparément de la vie humaine, mais visait au contraire à examiner leur nature particulière en rapport, précisément, avec la vie. Combien peu il était empiriste, c'est ce que montre sa classification des expériences. Il délimite nettement leur domaine de la pratique – vraiment empiriste – de l'artisan de son époque, et ajoute : « Mais on ne pourra concevoir une espérance bien fondée du progrès ultérieur des sciences que lorsque l'on recevra et l'on rassemblera dans l'histoire naturelle une foule d'expérience qui ont une grande importance pour la découverte des causes et des lois générales, expériences que nous appelons lumineuses, pour les distinguer des fructueuses. »<sup>76</sup> Le but des expériences

---

<sup>75</sup> Benjamin **Farrington** (1891-1974) spécialiste irlandais de l'antiquité, et notamment de la science en Grèce. Il a enseigné en Irlande, en Afrique du Sud et en Grande Bretagne. *Francis Bacon, Philosopher of industrial science*, New-York, Collier books 1961, p. 16.

<sup>76</sup> Bacon, *Novum organum*, Trad. Lorquet, Paris, Hachette, 1857, § 99, p. 54.

véritables est donc de rompre avec le lien direct de la théorie avec la pratique du quotidien (ici de l'artisan), de surmonter ce caractère direct par la découverte et l'introduction de médiations les plus importantes possible. Assurément, Bacon ne veut pas ériger ainsi une muraille de Chine entre la science et la pratique du quotidien (travail, artisanat etc.). Il indique, en se référant à Celse, ou plutôt à une citation de Celse, que la pratique du quotidien produit très souvent des résultats importants, mais dus « plutôt à des circonstances fortuites »<sup>77</sup>, en tout cas sans être influencée, favorisée par la théorie, par la philosophie.

Mais l'ironie qui se fait jour ici contre la philosophie n'est encore une fois pas une glorification d'un empirisme athéorique, mais une polémique contre la philosophie de ses prédécesseurs et de ses contemporains chez lesquels il n'a pas trouvé l'effet conjoint d'un reflet désanthropomorphisant et d'une orientation vers une pratique universelle, systématisée, et non plus directe, qu'il recherchait. La polémique est donc tout autant dirigée contre le pur praticisme artisanal, que contre la théorie étrangère à la pratique. Les deux produisent une irrégularité, un manque de planification des recherches, et surtout des expérimentations, et en ce qui concerne les corrélations un simple raisonnement analogique. Dans les deux cas il faut surmonter à la fois le caractère hasardeux et superficiel de la pensée du quotidien. (Bacon parle de la pensée des foules), les deux sont confrontées selon lui – comme chez Galilée – à un ténébreux labyrinthe. « Car l'édifice de cet univers est par sa structure une sorte de labyrinthe pour l'entendement humain qui le contemple ; labyrinthe où se présentent de tous côtés tant de routes incertaines, tant de similitudes trompeuses de signes et de choses, tant de nœuds, de tours et de retours qui se croisent en

---

<sup>77</sup> Ibidem, §73 p. 32.

tous sens et qui s’embarrassent les uns dans les autres ! Or, c’est à la lumière incertaine des sens, lumière qui tantôt brille et tantôt se cache, qu’il faut faire route à travers les forêts de l’expérience et des faits particuliers. Il y a plus, ceux qui se donnent pour guides, comme nous l’avons dit, ne sont pas moins embarrassés que les autres, et ne font qu’augmenter le nombre des erreurs et de ceux qui les commettent »<sup>78</sup> Bacon est bien loin de souligner l’importance méthodologique des mathématiques et de la géométrie aussi résolument que Galilée, Descartes, ou Spinoza ; il en combat d’autant plus âprement le schématisme de la pensée, né des traditions scolastiques de l’aristotélisme ; il s’engage d’autant plus passionnément pour la création d’un appareil de recherche et de concepts désanthropomorphisant, déterminé par l’en-soi de l’objet (et pas par le sujet humain). Cette détermination est avant tout fondée sur le fait que Bacon, parmi ses grands contemporains qui se débattaient avec les mêmes problèmes, était celui auquel le rapport dialectique de la connaissance exacte, objective, à la pratique productive, à la réelle maîtrise de la nature apparaissait le plus clairement.

La démarcation entre pensée du quotidien et reflet objectif scientifique de la réalité existant en soi, Bacon l’accomplit de manière largement plus globale et systématique que n’importe qui d’autre, à cette grande époque de fondation de la pensée désanthropomorphisante. Il donne dans sa théorie de l’« idole » un tableau systématique de ces types d’attitudes de la vie et de la pensée du quotidien, qui empêchent et déforment un reflet adéquat du monde en soi. C’est une théorie particulière de la connaissance. Tandis qu’au cours de l’évolution bourgeoise, les penseurs expressément orientés sur la gnoséologie cherchaient à définir les limites de la

---

<sup>78</sup> *Préface à la grande restauration des sciences*, in *Œuvres philosophiques, morales et politiques de François Bacon*, Paris, Auguste Desrez, 1840, p. 6.

connaissabilité adéquate de l'existant en soi et subjectivisaient de la sorte la pensée ; tandis que les philosophies convaincues de la possibilité de la connaissance de la réalité objective ignoraient tranquillement de tels scrupules gnoséologiques ou les rejetaient expressément (Hegel au sujet de Kant), l'effort de Bacon vise à fonder, par une critique du reflet direct du quotidien, de ses faiblesses et de ses limites, une connaissance qui approche asymptotiquement la réalité en soi. Sa théorie de la connaissance s'écarte en conséquence aussi de celles des philosophes de métier, scolastiques, en ce qu'elle met un accent décisif sur les raisons anthropologiques et sociales des limites et distorsions critiquées par lui de la pensée du quotidien. Les « limites » de la connaissance ne sont donc pas ici des rapports structurels « supra-temporels » de la relation sujet-objet en général, mais des obstacles et des fausses routes produits par l'évolution anthropologique ou sociale que la pensée humaine peut tout à fait surmonter si elle s'élève résolument au-dessus de la pensée – anthropomorphisante – du quotidien, ce que Bacon considère comme possible et nécessaire. Son genre de critique de la connaissance, même s'il en tire des conclusions orientées très différemment, est donc beaucoup plus proche du scepticisme de l'antiquité grecque que de l'idéalisme subjectif en gnoséologie de la bourgeoisie moderne.

Un bref survol des « idoles » peut éclairer facilement cette caractéristique de la théorie de la connaissance de Bacon. Bacon distingue ici quatre grands types. En premier les « idoles des tribus », qui ont un caractère principalement anthropologique. Dans leur critique, Bacon rejette le « bon sens », <sup>79</sup> la pensée immédiate du quotidien, comme insuffisante et anthropomorphisante : « On affirme à tort que

---

<sup>79</sup> *Gesundes Menschenverstand*: littéralement, entendement humain sain, c'est-à-dire bon sens, sens commun.

le sens humain est la mesure des choses... L'entendement humain est à l'égard des choses comme un miroir infidèle qui, recevant leurs rayons, mêle sa nature propre à leur nature, et ainsi les dévie et les corrompt. »<sup>80</sup> Le deuxième type, (« idoles des cavernes », en allusion à l'allégorie de la caverne de Platon,<sup>81</sup> mais avec une tendance opposée) doit définir les erreurs dans la pensée de l'individu, et la critique anthropologique se transforme déjà, à cette occasion, en une critique sociale. « Car chaque homme, indépendamment des erreurs communes à tout le genre humain, a en lui une certaine caverne où la lumière de la nature est brisée et corrompue, soit à cause de dispositions naturelles particulières à chacun, soit en vertu de l'éducation et du commerce avec d'autres hommes, soit en conséquence des lectures et de l'autorité de ceux que chacun révère et admire ; soit en raison de la différence des impressions, selon qu'elles frappent un esprit prévenu et agité, ou un esprit égal et calme, et dans bien d'autres circonstances ; en sorte que l'esprit humain, suivant qu'il est disposé dans chacun des hommes, est chose tout à fait variable, pleine de troubles, et presque gouverné par le hasard. »<sup>82</sup> Le troisième type, (« idoles du forum ») prend déjà naissance dans « le commerce et la communauté des hommes ». Bacon souligne ici l'importance sociale du langage, mais rejette sa forme quotidienne immédiate ainsi que le mode de pensée qui s'y manifeste comme insuffisante pour une connaissance objective : « mais le sens des mots est

---

<sup>80</sup> Bacon, *Novum organum*, op. cit., § 41, p. 13.

<sup>81</sup> L'allégorie de la caverne est une allégorie exposée par Platon dans le Livre VII de *La République*. Elle met en scène des hommes enchaînés et immobilisés dans une demeure souterraine qui tournent le dos à l'entrée et ne voient que leurs ombres et celles projetées d'objets au loin derrière eux. Elle expose en termes imagés les conditions d'accession de l'homme à la connaissance de la réalité, ainsi que la non moins difficile transmission de cette connaissance.

<sup>82</sup> Bacon, *Novum organum*, op. cit., § 42, p. 13.

réglé par la conception du vulgaire. C'est pourquoi l'esprit, à qui une langue mal faite est déplorablement imposée, s'en trouve importuné d'une façon étrange. Les définitions et les explications dont les savants ont coutume de se prémunir et s'armer en beaucoup de sujets ne les affranchissent pas pour cela de cette tyrannie »<sup>83</sup> Bacon expose en détail le danger des mots du quotidien (de la foule) pour la terminologie des sciences, sans équivoque, conforme à la réalité objective. Les hommes pensent dominer leur mode d'expression, « mais les mots exercent souvent à leur tour une influence toute puissante sur l'intelligence » car « le sens des mots est déterminé selon la portée de l'intelligence vulgaire, et le langage coupe la nature par les lignes que cette intelligence aperçoit le plus facilement. Lorsqu'un esprit plus pénétrant ou une observation plus attentive veut transporter ces lignes pour les mettre mieux en harmonie avec la réalité, le langage y fait obstacle. »<sup>84</sup> Cela fait naître deux « idoles » dangereuses : le langage du quotidien fait en effet naître une nomenclature doublement fautive : « ou ce sont des noms de choses qui n'existent point (car de même qu'il y a des choses qui manquent de noms parce qu'on ne les a pas observées, il y a aussi des noms qui manquent de choses et ne nomment que des rêves de notre imagination), ou des noms de choses qui existent, mais confus et mal définis, et reposant sur une vue de la nature beaucoup trop prompte et incomplète. »<sup>85</sup> La critique des mots va déjà ici au-delà de celle de la pensée immédiate – principalement analogique – du quotidien. Bacon prévient dans un autre passage : « L'esprit humain est porté naturellement à supposer dans les choses plus d'ordre et de ressemblance qu'il n'y en trouve ; et tandis que la nature est pleine d'exceptions et de différences, l'esprit voit partout

---

<sup>83</sup> Ibidem, § 43, p. 13.

<sup>84</sup> Ibidem, § 59, p. 19.

<sup>85</sup> Ibidem, § 60, p. 19.

harmonie, accord, et similitude. »<sup>86</sup> À cela correspond dans la pensée du quotidien un inintérêt pour ce qui est habituel, cependant que l'on a coutume de ne pas se préoccuper des causes de ce qui se produit souvent.<sup>87</sup> De même se maintient obstinément dans la pensée du quotidien ce qui a été tenu pour vrai depuis longtemps, et même si le nombre de cas contraires est très élevé, ceux-ci ne seront pas pris en considération, etc. Enfin, la définition du quatrième type (« idoles du théâtre ») critique les philosophies antérieures auxquelles Bacon reproche justement, dans leur esprit, l'anthropomorphisation, et « qui ont fait du monde une fiction poétique et une scène de théâtre. » Il souligne en l'occurrence expressément que sa critique ne concerne pas seulement la philosophie au sens strict, mais aussi les principes de la pratique des sciences particulières.

La critique de Bacon est simultanément dirigée contre les erreurs anthropomorphisantes possibles tant des sens que de l'entendement : « Or, le sens commet deux espèces de fautes : ou il nous abandonne, ou il nous trompe; car, en premier; lieu, il est une infinité de choses qui échappent aux sens très bien disposés et débarrassés de tout obstacle, et cela, ou par la subtilité de tout le corps de l'objet, ou par la petitesse de ses parties, ou par la grandeur de la distance, ou encore par l'extrême lenteur ou même l'extrême vitesse des mouvements, ou par la trop grande familiarité de l'objet, ou par toute autre cause. Il y a plus : lors même que le sens a saisi son objet, rien de moins ferme que ses perceptions ; car le témoignage et l'information du sens ne donne qu'une relation à l'homme, et non une relation à l'univers; et c'est se tromper grossièrement que de dire que le sens est la mesure des choses. »<sup>88</sup> Les

<sup>86</sup> Ibidem, § 45, p. 14.

<sup>87</sup> Ibidem, § 119, p. 65.

<sup>88</sup> Distribution de l'ouvrage, in Œuvres philosophiques, morales et politiques de François Bacon, op. cit., 1840, p. 11.

instruments et surtout les expérimentations sont les moyens de parvenir à dépasser ces limites : « Car la subtilité des expériences est infiniment plus grande que celle du sens, fût-il même aidé des instruments les plus parfaits... Ainsi nous ne donnons pas beaucoup à la perception immédiate et propre des sens; mais nous amenons la chose à tel point que le sens ne juge que de l'expérience, et que c'est l'expérience qui juge de la chose même. »<sup>89</sup> Nous avons déjà abordé la critique de l'entendement (de la pensée du quotidien) chez Bacon. La vue de la pure simplicité dans le monde extérieur empêche et affaiblit l'entendement, celle de leur complexité l'assourdit et le décompose. Bacon reprend donc ici le combat contre toutes les unilatéralités et rigidités métaphysiques de la pensée du quotidien. Il réclame le changement d'approches comme celles-là, afin qu'elles rendent l'entendement à la fois perspicace ainsi que sensible. Mais l'aspect le plus aigu de sa polémique est ici dirigé contre le problème des médiations. Il critique la philosophie – en l'occurrence surtout Pythagore, Platon et son école – parce que s'y « sont introduites les formes abstraites, les causes finales et les causes premières ; et où le plus souvent sont omises les causes moyennes. »<sup>90</sup> Là-aussi, il y a un combat sur deux fronts contre l'abstraction et l'immédiateté, lesquelles justement se rencontrent en sautant les médiations et en les négligeant, où les deux se réfèrent aux réactions spontanées du sujet humain à la réalité et négligent de se consacrer au monde – contredisant l'apparence immédiate – des médiations cachées. Cela fait naître, à cette occasion, selon Bacon, une liaison inadmissible de l'individu aux « principes suprêmes et très généraux », non seulement dans les syllogismes hérités de la scolastique, mais aussi dans la pensée du quotidien, qui à l'aide d'analogies et

---

<sup>89</sup> Ibidem.

<sup>90</sup> Bacon, *Novum organum*, op. cit., § 65, p. 24.



de raisonnements analogiques issus des temps anciens, a conservé l'habitude de tirer de détails des conclusions générales. Bacon exige à l'inverse une progression par étapes de l'observation des détails jusqu'aux thèses les plus générales. Il considère les premiers comme mélangés aux expériences directes de la vie quotidienne (on pense alors à leur correction par des expérimentations), et il trouve que les derniers « sont... abstraits et n'ont rien de solide ». « Les lois intermédiaires, au contraire, sont les principes vrais, solides et en quelque sorte vivants, sur lesquels reposent toutes les affaires et les fortunes humaines ; au-dessus d'eux enfin sont les principes suprêmes, mais constitués de telle façon qu'ils ne soient pas abstraits, et que les principes intermédiaires les déterminent. »<sup>91</sup> En résumé, on peut dire : le sens central le plus général de la théorie de la connaissance de Bacon se situe, en dépit de toutes les autres divergences possibles, sur la même ligne que les visées méthodologiques de Galilée : remodeler le sujet humain, surmonter ses limites données immédiates de telle sorte qu'il soit en mesure de bien lire dans le livre de la réalité en soi.

Qu'il s'agisse là d'une tendance de l'époque se manifestant sous des formes très différentes, mais commune selon la nature des choses, c'est ce que l'on peut facilement voir à partir de l'œuvre de jeunesse de Spinoza *Traité de la réforme de l'entendement*. Cet ouvrage montre dans de nombreux passages des parallélismes frappants avec Bacon, bien que la position philosophique fondamentale de son auteur ainsi que par conséquent sa méthode soient essentiellement différentes. Mais là aussi, le sens de la « réforme » est un éloignement de la pensée du quotidien, de son immédiateté et de son anthropomorphisme, une transformation, une rééducation du sujet afin qu'il admette en lui-même les lois de la réalité en

---

<sup>91</sup> Ibidem, § 104, p. 56.

soi, sans déformations humaines subjectives, de les penser et de les mettre en rapport selon leur nature propre et non selon les affections humaines. Spinoza souligne également avec force que l'ordre (bien compris) des idées est identique à l'ordre des choses, et combien il faut se préserver de l'illusion de mêler à la réalité ce qui n'est que dans l'entendement humain.<sup>92</sup> Spinoza part de ce que l'homme s'approprie de diverses manières beaucoup de ce dont il a besoin dans la vie, comme par ce qu'il a entendu dire, par certaines expériences, etc. Tout comme chez Bacon, il s'agit donc d'une critique de la pensée du quotidien. De manière intéressante, Spinoza engage ici immédiatement le combat contre les abstractions de cette sphère. De telles abstractions découlent de conclusions uniquement fondées sur des sensations, elles ne concordent pas avec la vraie nature des choses, la nature objective, et dans leurs conséquences, « aussitôt l'imagination met partout la confusion »<sup>93</sup> ; par de telles manières de faire, on peut tout au plus appréhender les éléments fortuits, mais jamais l'essence.<sup>94</sup> Le grand danger d'une telle pensée abstraite restant au niveau du quotidien est donc qu'elle s'oriente sur des idées fictives ;<sup>95</sup> Et plus on est dans la généralité avec cette abstraction, et plus le résultat est confus.<sup>96</sup> C'est pourquoi Spinoza considère comme d'une importance décisive de bien séparer l'une de l'autre les capacités d'imagination et de connaissance. On atteindra justement la connaissance exacte si les effets objectifs de l'idée vraie « dans l'âme s'y produisent à l'image de ce qu'il y a de formel dans l'objet lui-même » Ce n'est qu'ainsi – après

---

<sup>92</sup> *Traité de la réforme de l'entendement*, in *Œuvres de Spinoza*, trad. Émile Saisset, tome III, Paris, Charpentier, 1861, p. 336.

<sup>93</sup> Ibidem, p. 304 (note)

<sup>94</sup> Ibidem, p. 306.

<sup>95</sup> Ibidem, p. 316.

<sup>96</sup> Ibidem, p. 317.

donc que la désanthropomorphisation soit accomplie – qu'est levé le danger « de confondre le vrai avec le faux ou avec les produits de l'imagination » ; Ce n'est qu'alors que l'on s'explique pourquoi on peut « comprendre par l'entendement certaines choses qui ne tombent pas sous l'imagination et d'en trouver d'autres dans l'imagination qui répugnent complètement à l'entendement... »<sup>97</sup>

Le parallélisme des tendances de fond pour notre problème sont ici très nettement visibles, justement parce que nombre de positions philosophiques importantes chez Bacon et Spinoza sont différentes, voire même totalement opposées. Il s'agit ici de l'essence même d'un grand courant de pensée de l'époque qui part de la production et bouleverse de la même façon la vie et la pensée des hommes. Nous avons en l'occurrence mis au premier plan la polémique contre la pensée du quotidien, surtout parce que ces grandes figures de la pensée ont souvent pris position à l'égard de la religion elle-même de manière très diplomatique (Gassendi plus encore que Bacon) ; les bûchers de Vanini<sup>98</sup> et Bruno, le procès de Galilée devant l'inquisition sont encore vivants dans le souvenir de chacun. Souvent se mélangent encore dans leurs considérations des reliquats des vieilles conceptions métaphysiques idéalistes, qui certes dans le *deus sive natura*<sup>99</sup> de Spinoza disparaissent quasiment dans une pure phraséologie. Pourtant, la nette délimitation du reflet scientifique de la réalité d'avec l'immédiateté et la confusion intellectuelle sensible de la vie quotidienne contient déjà

---

<sup>97</sup> Ibidem, p. 333-334.

<sup>98</sup> Lucilio dit Giulio Cesare **Vanini** (1585-1619), philosophe et naturaliste italien, proche du courant libertin. Accusé par l'inquisition de blasphème, impiété, athéisme, sorcellerie et corruption des mœurs, il fut condamné par le parlement de Toulouse à avoir la langue coupée, à être étranglé puis brûlé.

<sup>99</sup> *Deus sive Natura* : expression latine de Spinoza signifiant "*Dieu ou la Nature*", ou encore d'une façon moins littérale "Dieu, c'est-à-dire la Nature".

implicitement tous les principes d'une démarcation à l'égard de toute conception religieuse du monde, de rejet de sa validité. En principe, ce qui est surtout le plus important, c'est l'élaboration rigoureuse de l'opposition entre reflet anthropomorphisant et désanthropomorphisant. Si l'homme s'élève ainsi au-dessus de ses données psychiques immédiates, liées à la tradition dans leur immédiateté, sanctifiés par l'habitude, et cherche à subordonner la réalité immanente à sa propre puissance en se consacrant à l'en-soi de l'objectivité, en développant ses forces purement humaines excluant toute transcendance, il a alors aussi au plan idéologique franchi un pas décisif. L'œuvre de libération de la pensée humaine, commencée d'une manière révolutionnaire par les grecs, se renouvelle maintenant à un degré supérieur.

Ainsi se trouve exprimée *de facto* l'opposition à l'idéalisme et à la religion. Elle peut également se formuler ainsi : Le reflet désanthropomorphisant de la réalité ne connaît aucune transcendance au sens propre du terme. Naturellement, la connaissance obtenue de la sorte ne correspond à la réalité objective que jusqu'à un certain point. Mais cela fait partie de la nature d'une telle relation à l'existant en soi que la limite à un moment donné ne soit d'un côté considérée que comme provisoire, et que la possibilité de la franchir, dans des conditions favorables, avec les efforts nécessaires, reste – en principe – toujours ouverte. C'est d'ailleurs pourquoi ce qu'il y a au-delà de cette limite n'est pas du tout une transcendance. Cela peut être qualitativement différent de tout ce qui était connu jusqu'alors, (le « monde » de la physique quantique en opposition à la physique classique), cette différence reste celle de l'étude concrète d'un domaine nouveau, mais elle n'est pas de caractère gnoséologique : la frontière du savoir à un moment donné n'est absolument pas la limite du connaissable. Là où en revanche le sujet – par anthropomorphisation –

détermine la méthode de la connaissance, cette limite prend nécessairement une tonalité émotive spécifique ; celle-ci est en effet celle de sa capacité du moment en ce qui concerne son attitude à l'égard du monde, de sa maîtrise de la réalité objective. Si donc le comportement de l'homme se rapporte au sujet, comme dans le quotidien, dans la religion, dans l'idéalisme subjectif, il est alors inévitable que la limite par rapport à la transcendance, conçue dans son immédiateté et non selon sa position dans le processus historique de la connaissance, se trouve absolutisée. La tonalité émotive qui accompagne d'habitude de telles positions – humilité, angoisse, résignation –, est la conséquence naturelle du comportement immédiat par rapport à un fait de la vie qui, en soi, fait l'objet de larges médiations, et exige de larges médiations. Cette situation se reflète dans le rapport de l'attitude intellectuelle au mode de vie de l'homme total. Nous avons plus haut cité quelques échantillons tirés de l'anthropologie et de l'éthique de cette période. Ces quelques exemples montraient déjà que le processus de désanthropomorphisation de la pensée est l'exact contraire de la déshumanisation. Le développement et le renforcement des forces du genre humain, justement, leur élévation à un niveau supérieur sont le but. L'immanence de la pensée – une conséquence nécessaire de la désanthropomorphisation – est l'accroissement de la puissance humaine dans un monde qui devient toujours plus riche, qui est conquis de manière toujours intensive, ce n'est pas un vide, pas un abîme comme l'ont ressenti et exprimé Pascal et bien d'autres après lui.

Le caractère irrésistible, indestructible, irréversible de ce mouvement – à l'opposé du développement grec – est corrélé à son fondement dans un être social organisé de manière totalement différente de l'économie esclavagiste antique. Nous avons déjà en son temps mentionné que l'esclavage n'a

pas non plus permis une transformation rationnelle de la production là où le développement de la science l'aurait en soi rendu possible ; le mépris du travail, le « mépris affiché pour l'inculture », comme l'appelle Jakob Burckhardt, lié indissociablement à l'esclavage, a empêché une interaction féconde entre production matérielle et science, et c'est pourquoi les conquêtes les plus grandioses de la pensée qui se libérait ont dû à maints égards rester générales, abstraites, philosophiques, sans jamais pouvoir pénétrer pour les bouleverser dans la vie quotidienne et dans la pensée du quotidien de l'homme. Le Moyen-âge a montré comment des avancées importantes, tout d'abord isolées, de la science dans cette direction, ont été rendues possibles par suite de la disparition de l'esclavage. Sur cette base, par la valorisation et le développement de cet héritage, l'économie capitaliste a pu entamer sa marche triomphale.

Là non plus, il ne peut pas nous incomber de décrire ce processus, même dans ses grandes lignes. La seule chose importante à ce sujet est de montrer, dans ce processus, les tendances désanthropomorphisantes. C'est pourquoi nous ne parlerons ici que des points d'inflexion décisifs, et pas des périodes de transition préparatoires : de la machine, et plus précisément, comme Marx le souligne avec une grande résolution, de la machine-outil. Marx cite l'expression de John Wyatt <sup>100</sup> sur la machine à filer, dont la définition résonnait ainsi : « Une machine "à filer sans les doigts" ». <sup>101</sup> Marx décrit de ce point de vue l'opposition de principe entre la manufacture (même avec une division du travail développée) et l'industrie mécanisée : « Dans la manufacture, les ouvriers doivent, isolément ou en groupes, exécuter chaque procès partiel particulier avec leur outil artisanal. Mais

---

<sup>100</sup> John **Wyatt** (1700-1766), inventeur anglais de la machine à filer.

<sup>101</sup> Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, 4<sup>ème</sup> section, Chap. 13, op. cit., p. 417.

si le travailleur est approprié au processus, celui-ci est déjà d'avance adapté au travailleur. Ce principe subjectif de la division n'existe pas dans la production mécanisée. Le procès global est analysé ici objectivement, considéré en lui-même, dans ses phases constitutives, et le problème que posent l'exécution de chaque procès partiel et l'interliaison des différents procès partiels est résolu par l'application technique de la mécanique, de la chimie, etc. »<sup>102</sup> Il va de soi que l'emploi d'une force motrice qui n'était plus humaine a extraordinairement accéléré ce processus. L'essentiel cependant est que le procès de travail se sépare toujours davantage des dispositions subjectives etc. des travailleurs, et se trouve réglé selon les principes et nécessité d'un en-soi objectif. « Réduite à une simple abstraction d'activité, l'activité de l'ouvrier est déterminée et réglée de tous côtés par le mouvement de la machinerie et pas l'inverse. »<sup>103</sup> C'est seulement ainsi qu'est posée la base matérielle d'un développement illimité de la science : la fécondation, en principe illimitée, et la favorisation réciproques de la science et de la production, puisqu'il y a – pour la première fois dans l'histoire – le même principe, la désanthropomorphisation, à la base de chacune des deux.

Naturellement, ce nouveau principe s'impose d'une manière extrêmement contradictoire. La description de ces contradictions, internes comme externes, ne peut pas non plus, dans ce contexte, nous incomber. Nous avons déjà mentionné le fait que la relation réciproque entre avantage économique (sous le capitalisme : le profit) et le perfectionnement scientifique et technique produit sans cesse des contradictions, qui souvent freinent ou empêchent la prévalence de la tendance principale. Mentionnons encore ici une seule

---

<sup>102</sup> Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, 4<sup>ème</sup> section, Chap. 13, op. cit., p. 426.

<sup>103</sup> Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858*, VI, 44, op.cit., p. 653.

contradiction fondamentale. À l'encontre de la critique romantique, réactionnaire, de l'évolution qui se fait jour ici, nous avons à maintes reprises indiqué que le principe de désanthropomorphisation est pour l'essentiel un principe de progrès et d'humanisation. Mais comme la force motrice, la recherche du profit, est dans sa nature contradictoire, ce caractère qui est le sien doit sans cesse se manifester aussi dans les problèmes fondamentaux, c'est-à-dire que le principe d'humanisation apparaît aussi comme un principe d'une extrême inhumanité, et même d'anti-humanité. Marx, polémiquant avec les apologistes bourgeois qui tentaient de nier ces contradictions, a souligné très énergiquement cette ambivalence dans sa caractérisation de la machine : « *Les contradictions et les antagonismes inséparables de l'utilisation capitaliste de la machinerie n'existent pas parce ce n'est pas la machinerie qui les engendre, mais bien leur utilisation capitaliste !* Puisque donc la machinerie en soi raccourcit le temps de travail alors qu'elle prolonge la journée de travail dans son utilisation capitaliste, puisqu'en soi elle soulage le travail alors qu'elle accroît son intensité dans son utilisation capitaliste, puisqu'elle est en soi une victoire de l'homme sur les forces naturelles, puisqu'en soi elle augmente la richesse du producteur alors qu'elle l'appauvrit dans son utilisation capitaliste, etc., pour toutes ces raisons l'économiste bourgeois explique simplement que le fait de *considérer la machinerie en-soi* prouve de manière éclatante que toutes ces contradictions tangibles ne sont que pure apparence de la réalité vulgaire, mais qu'*en soi*, et donc aussi *dans la théorie*, elles n'existent pas du tout. »<sup>104</sup> Le simple fait de souligner la manifestation hostile à l'homme du progrès

---

<sup>104</sup> Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, 4<sup>ème</sup> section, Chap. 13, op. cit., p. 495. L'exposé le plus complet de cette anti-humanité de l'utilisation capitaliste du principe désanthropomorphisant dans le procès de travail se trouve dans *Les manuscrits de 1844*, Paris, Éditions Sociales, 1962,



économique sous le capitalisme en donne cependant une image unilatérale. Nous avons déjà cité la critique de Marx à ce sujet. Il s'agit là d'une contradiction interne fondamentale de la société capitaliste ; en elle s'exprime la particularité spécifique de cette formation sociale, à savoir qu'elle est à la fois – et cela même de manière indissociable – la forme la plus évoluée de toutes les sociétés de classe, dans laquelle la production et la science peuvent déployer au maximum les possibilités objectives données de développement, sous des « rapports de distribution antagoniques », <sup>105</sup> et en même temps pourtant la dernière société de classe, qui produit elle-même ses propres « fossoyeurs » <sup>106</sup>. La double fonction de désanthropomorphisation du travail et de la pensée sous leur forme capitaliste montre, à leur degré d'évolution, cette indissociabilité du progrès économique pratique et de la réaction idéologique, de la destruction des fondements objectifs d'un humanisme développé et du broyage de l'humanité dans la pratique économique. À une étape plus primitive, par exemple chez Sismondi, <sup>107</sup> cette contradiction pouvait apparaître sous une forme honnête et critique, plus le capitalisme est développé, et moins une bonne foi objective peut parvenir à s'exprimer dans la critique romantique. Le dilemme pour la conscience bourgeoise n'est pourtant soluble à aucune étape, comme Marx le dit clairement dans un passage que nous avons déjà cité. Tous les exemples que nous avons cités dans les considérations précédentes au sujet des renouveaux modernes de la religion reflètent cette

---

<sup>105</sup> Karl Marx, *Le Capital*, Livre III, tome I, Sect. 3, chap. XV, 1, Paris, Éditions Sociales, 1965, p. 257

<sup>106</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, Berlin, Dietz Verlag, 1964, p. 57. *Manifeste du Parti communiste*, Paris, Librio, 1998, p. 42

<sup>107</sup> Jean Charles Léonard Simonde de **Sismondi**, (1773-1842), historien, essayiste politique et économiste suisse.

contradiction ; mais maintenant, c'est sur la base de l'inévitabilité du développement capitaliste avec toutes ses conséquences, y compris pour la science, combinée à la tentative de rénover, sous une forme stylisée, le comportement spirituel primitif, l'utilisant comme contrepoids aux conséquences idéologiques de la désanthropomorphisation dans la pratique du travail et la science. L'idéologie du désespoir universel, la peur d'un monde « abandonné par Dieu », l'angoisse devant la technicisation de l'âme, de la vie et de la pensée, devant la technique « devenue autonome » qui s'est développée en une tyrannie sur l'humanité, devant la « massification », etc. sont devenues de simples variations apologétiques du thème caractérisé dans ses grandes lignes par Marx dans les conditions du capitalisme contemporain

Ces contradictions de la réalité sociale rendent plus difficile, pour la pensée bourgeoise, une application concrète et féconde de la théorie désanthropomorphisante du reflet dans les sciences sociales. Les avancées importantes des philosophes du 17<sup>ème</sup> et 18<sup>ème</sup> siècle, de l'économie politique classique, ont dû rester affectées par de nombreuses abstractions insurmontables, surtout dans le fait – ce qui résulte également du dilemme mentionné ci-dessus – que leurs généralisations ne pouvaient pas concevoir l'évolution historique progressiste dynamique, contradictoire et inégale. C'est pour cela que l'application méthodologique conséquente jusqu'au bout du principe de désanthropomorphisation aux sciences traitant de l'homme est devenue pour eux impossible. À plus forte raison au 19<sup>ème</sup> et 20<sup>ème</sup> siècle, au cours desquels un dualisme méthodologique s'est de plus en plus constitué ; ou bien laisser se figer le processus sociohistorique, à l'aide d'abstractions – fausses, superficielles –, en un formalisme mort (sociologie, économie subjectiviste etc.), ou bien

chercher à « sauver » la « vie » historique de telle sorte que les manifestations de la vie humaine deviennent irrationnelles, ce qui dans la mythisation bourgeoise tardive de l'histoire est devenu la proclamation d'un anthropomorphisme religieux. Cela n'exclut naturellement pas l'application de méthodes désanthropomorphisantes à des problèmes particuliers des sciences sociales ; par exemple les statistiques en économie et en sociologie etc. Mais cela ne change rien aux fondements méthodologiques et idéologiques, et la transformation en un irrationalisme anthropomorphisant n'en est que plus grossière et plus directe, aussi complexe et développé de manière immanente que puisse être un tel appareil mathématique. On ne pourra pas traiter ici la manière dont ce faux dualisme a été surmonté par le matérialisme dialectique et historique, et comment avec lui la théorie désanthropomorphisante du reflet est devenue la base et la méthode de la réalité sociohistorique dans son en-soi. Notre objectif n'était en effet pas de tracer ne serait-ce qu'une esquisse d'une théorie de la connaissance et de la méthodologie de la pensée scientifique. Il consistait seulement à esquisser dans ses étapes les plus importantes la séparation du reflet désanthropomorphisant de celui de la vie et de la pensée du quotidien. Et cela n'était pas non-plus une fin en soi, mais plutôt une condition préalable à notre problème proprement dit, pouvoir poser et résoudre de manière juste la séparation du reflet esthétique de ce terrain. L'importance de l'inégalité et des contradictions de ce processus de séparation d'un côté, et de son caractère définitif de l'autre jouera à maints égards un rôle significatif dans nos considérations ultérieures.

Pour pouvoir nous préparer à aborder ce problème de manière tout à fait juste, deux remarques sont encore nécessaires. À savoir premièrement jeter un œil sur la façon dont la victoire du reflet désanthropomorphisant se répercute sur la pensée de

la vie quotidienne. Nous avons en effet déjà dit d'entrée que la différenciation et l'autonomisation de sphères comme la science ou l'art, leur relation réciproque avec le quotidien ne cesse pas, ne s'appauvrit pas, mais au contraire s'intensifie. Et même, comme nous le savons, sous un double aspect : aussi bien en influençant les problématiques qui se posent à la science par suite des exigences qui découlent de la pratique quotidienne que par la répercussion des conquêtes des sciences sur la pratique quotidienne. Nous avons déjà mentionné l'inégalité complexe dans la première interaction lors du traitement de l'économie capitaliste et du progrès technique. Cette relation dans son principe prend un caractère nouveau sous le socialisme, pour une part parce que les stimulations d'« en bas » n'apparaissent plus de manière purement spontanée, ne sont plus soumises à des intérêts momentanés de profit, mais peuvent être favorisées de manière organisée ; pour une part par la démocratisation de l'éducation qui s'impose en principe et en tendance, et qui vise à rapprocher des couches toujours plus grandes de travailleurs du niveau des architectes et des ingénieurs. Le fait que cette évolution puisse parfois être retardée, entravée, et même déformée par des tendances contraires n'a rien à voir avec les lignes de fond de notre analyse. Une comparaison avec des phénomènes – apparemment – analogues dans le capitalisme doit donc être refusée, parce qu'il s'agit avec ceux-ci de contradictions antagonistes qui sont fondées sur l'essence même de cette formation sociale, tandis que sous le socialisme, nous n'avons à faire qu'à une déformation des vrais principes de sa croissance qui sont de ce fait corrigibles – même si ce n'est pas toujours rapidement et facilement, mais pourtant dans les principes.

La répercussion des conquêtes de la science sur les méthodes objectives et le comportement objectif est également un

processus éminemment complexe. Il est indubitable que de ce point de vue, le capitalisme représente quelque chose de qualitativement nouveau par rapport à toutes les autres formations sociales antérieures. Non seulement parce que le progrès scientifique et technique des derniers siècles (et parmi eux tout particulièrement du dernier siècle) est devenu incomparablement plus rapide, a provoqué de plus grands bouleversements qu'auparavant pendant des millénaires, mais aussi parce que le bouleversement de la production et de la science a également agi sur la vie quotidienne en la bouleversant. Il ne peut pas, là non plus, nous incomber de vouloir décrire ce processus, ne serait-ce qu'allusivement. Il faut seulement constater que la structure fondamentale de la pratique quotidienne et de la pensée du quotidien que nous avons décrite plus haut ne pouvait pas être bouleversée dans ses fondements, même par cette métamorphose tempétueuse. Il est exact que la science et la technique ont cessé d'être le « secret » d'une quelconque caste, que leurs résultats sont devenus en pratique le bien commun des couches sociales les plus larges où leur connaissance s'est propagée. Mais cette situation, dans ses manifestations les plus diverses (du « bricolage » jusqu'à la lecture de vulgarisations scientifiques, etc.) a-t-elle vraiment renversé l'attitude fondamentale de l'homme du quotidien – et chaque homme est sous certains aspects un homme du quotidien ? Cette attitude s'est-elle changée en une attitude scientifique ? Au sujet de la situation nouvelle qui apparaît là, Max Weber donne une description qui n'est pas inexacte : « Essayons d'abord de voir clairement ce que signifie en pratique cette rationalisation intellectualiste que tous devons à la science et à la technique scientifique. Signifierait-elle par hasard que tous ceux qui sont assis dans cette salle possèdent sur leurs conditions de vie une connaissance supérieure à celle qu'un Indien ou un Hottentot peut avoir des siennes ? Cela est peu probable. Celui d'entre

nous qui prend le tramway n'a aucune notion du mécanisme qui permet à la voiture de se mettre en marche – à moins d'être un physicien de métier. Nous n'avons d'ailleurs pas besoin de le savoir. Il nous suffit de pouvoir "compter" sur le tramway et d'orienter en conséquence notre comportement ; mais nous ne savons pas comment on construit une telle machine en état de rouler. Le sauvage au contraire connaît incomparablement mieux ses outils. » <sup>108</sup> L'exactitude générale de cette description – qui ne concerne naturellement que la moyenne, car individuellement, il y a beaucoup d'exceptions, et le grand nombre de ces exceptions signifie aussi quelque chose de nouveau – se confirme déjà par la ligne directrice de l'évolution technique moderne, à savoir que plus certaines machines deviennent complexes, et plus leur maniement est simple, et moins celui-ci requiert une véritable connaissance des dispositifs eux-mêmes. En ce qui concerne les appareils d'emploi quotidien, les anglais appliquent l'expression *fool proof* <sup>109</sup> comme critère d'un automatisme qui se régule de lui-même, qui contrôle automatiquement le maniement sans qu'il soit besoin d'aucune réflexion ou d'aucune compétence. Ainsi s'éteint, dans la pratique subjective de la vie quotidienne, cet énorme travail de médiation désanthropomorphisant qui a produit de tels dispositifs, et qui va être subordonné à la liaison immédiate entre la théorie et la pratique, entre l'objectif et sa réalisation, propre à la vie quotidienne. L'évolution technique de notre époque représente pourtant, naturellement, un changement fondamental de la vie quotidienne, mais celui-ci ne bouleverse pas encore radicalement sa structure essentielle. Cela ne fait pas partie de notre sujet que d'examiner dans quelle mesure une formation générale à de multiples

---

<sup>108</sup> Max Weber, *Le métier et la vocation de savant*, in *Le savant et le politique*, Paris, UGE 10/18, 1963, p. 69.

<sup>109</sup> *Fool proof*: protégé contre les erreurs humaines.

techniques, l'abolition de l'opposition entre travail physique et travail intellectuel tel que l'amènera le communisme, modifiera cette situation. Certainement, pour chaque individu, le caractère scientifique du comportement s'accroîtra considérablement, y compris à l'égard des objets et dispositifs de la vie quotidienne, mais on ne peut pas prévoir aujourd'hui si celui-ci va se répercuter universellement, de manière générale et parfaite, et transformer continûment la pratique de la vie quotidienne en une science consciemment appliquée.

Considéré sous un autre aspect, il naît pourtant dans le socialisme quelque chose de nouveau, dans son principe, par rapport au capitalisme. Nous avons déjà mentionné les limites de l'application des méthodes désanthropomorphisantes aux sciences sociales dans la société bourgeoise. Celles-ci se manifestent surtout dans le fait que dans la vie quotidienne, les expériences scientifiques ont bien du mal à se généraliser au plan de la conception du monde, et que des théories comme l'astronomie copernicienne ou le darwinisme ne parviennent pas à briser même la force de représentations de pure superstition, que la majorité des hommes ont par rapport à leur environnement social une attitude totalement acritique, immédiate, au sens de la pratique quotidienne que nous avons décrite. C'est là que le socialisme rend possible un changement fondamental ; nous avons déjà mentionné ses conséquences sur les croyances religieuses (qui naturellement ne peuvent elles-aussi se répercuter que tendanciellement). Mais l'éclaircissement des relations sociales entre les hommes ne signifie pas non plus sans aller plus loin une absorption du comportement quotidien par le reflet scientifique de la réalité. (Le fait que ce processus puisse être retardé et empêché par exemple par de fausses théories comme celles de la période stalinienne n'a pas besoin d'être étudié ici en détail.) Les deux types de reflet perfectionnés et spécialisés (la science et l'art)

ont certes eu beau pénétrer et influencer le monde de la pratique quotidienne des hommes beaucoup plus fortement que ce n'était le cas auparavant, un monde de la réaction immédiate à une réalité lorsqu'elle n'a pas encore été travaillée subsistera pourtant toujours. Matériellement, en raison de l'infinité extensive et intensive de la réalité objective, dont le contenu ne peut jamais être épuisé, même par la science la plus perfectionnée et l'art. L'existence d'un tel terrain inexploré est en même temps la base pour une poursuite du développement de la science et de l'art. Subjectivement pour une part comme réaction nécessaire à l'état de fait que nous venons de décrire, pour une part parce que cette infinité extensive comme intensive de la réalité objective entraîne également une inépuisabilité correspondante – à un degré toujours plus élevé – des problèmes vitaux de chaque individu. De même que le libre ordonnancement de la vie dans la phase supérieure, communiste, du socialisme, ne peut pas signifier un retour du communisme primitif, de même elle ne peut pas non plus – dans le domaine idéologique – être un *ricorso* à la Vico <sup>110</sup> vers une mixture indifférenciée de reflet scientifique et artistique de la réalité et de celui de la pratique quotidienne immédiate. (Et donc : un renouveau de leur mixture dans la magie à un niveau supérieur.) Un progrès n'est pas possible sans différenciation ni spécialisation. Mais l'abolition socialiste des antagonismes de cette évolution ne supprime pas ces conditions du progrès ultérieur. De quoi auront l'air, concrètement, les interactions qui apparaîtront alors, voilà qui nous paraît être – pour aujourd'hui – une question oiseuse.

---

<sup>110</sup> Giambattista **Vico** (1688-1744), philosophe de la politique, rhétoricien, historien et juriste italien, qui élaborait une métaphysique et une philosophie de l'histoire. Le concept de *ricorso* chez Vico peut se traduire par *réurrence*.



La deuxième remarque concerne l'évolution historique du comportement désanthropomorphisant lui-même ; la découverte de nouvelles catégories de la réalité objective au cours de cette démarche, et la relation de ces catégories aux autres types de reflet de la réalité. Nous nous sommes déjà jusqu'à présent occupés à maintes reprises de l'unité et de la diversité de ces formes de reproduction. Sans aller plus loin, il est clair que certaines catégories fondamentales de l'objectivité, la relation des objets entre eux, les lois de leur mobilité, etc. constituent obligatoirement la base de tout reflet de la réalité fidèle à la vérité. Nous avons pourtant dû constater par ailleurs que dans le type d'application des catégories, les objectifs concrets, typiques des hommes, de la société, jouent un rôle extraordinairement important, ce qui crée aussi, subjectivement, une histoire des catégories. Dans cette évolution, l'essor qualitatif à l'époque moderne du principe désanthropomorphisant et les résultats théoriques visés grâce à lui prennent une importance particulière. Une confrontation purement abstraite entre l'art anthropomorphisant et la science désanthropomorphisante donnerait à cette opposition un caractère figé et métaphysique. L'importance qu'a eue par exemple la découverte de la géométrie pour l'art – nous aborderons bientôt cette question en détail – serait déjà à elle seule une réfutation radicale d'oppositions schématiques comme celles-là ; mais aussi la collaboration de la science et de l'art dans le travail de découverte des lois de la perspective à la renaissance confirme la méfiance nécessaire devant des constructions intellectuelles hâtives.

Parmi toutes ces précautions, il faut cependant prendre en compte, dans sa spécificité particulière, la transformation qualitative qu'a entraînée la désanthropomorphisation pour le reflet scientifique de la réalité. La géométrie euclidienne par

exemple représente déjà, indubitablement, un degré élevé de reflet désanthropomorphisant. Néanmoins, elle reste indissolublement liée, dans sa perception, à l'approche visuelle de la réalité par l'homme. Le développement des sciences coupe cependant ces liens. Le processus de libération du reflet scientifique de la réalité par rapport à la sensibilité humaine est trop connu pour qu'on doive le décrire ici. Il n'est pas besoin d'énumérer dans le détail comment ont surgi à cette occasion de nouvelles catégories et rapports catégoriels, qui ont été significatifs pour la conceptualisation scientifique, et qui n'ont plus rien à voir avec l'immédiateté de la vie quotidienne et avec le reflet esthétique qui en résultait. Il suffit de se souvenir de l'efficacité nouvellement découverte de la causalité dans la théorie statistique des probabilités. Avec des catégories et rapports comme ceux-là et d'autres analogues, les domaines de la science et de l'art se séparent désormais aussi au plan catégoriel. Il est devenu possible pour la science d'évaluer précisément, par exemple, le risque de pertes humaines dans une bataille. Pour l'art, dans un contexte de guerre – naturellement élevé au niveau du typique – l'individu reste, avant comme après, l'objet et le moyen de la figuration. Là où il y a eu des tentatives d'introduire les statistiques dans la composition, celles-ci ont nécessairement, au plan esthétique, lamentablement échoué, de même que les tentatives de quelques artistes surréalistes ou abstraits d'utiliser en peinture les résultats des recherches en physique les plus récentes sur la structure interne du monde des atomes.

Que cette situation nouvelle ait aussi créé des confusions dans les deux domaines – à côté des fausses routes mentionnées à l'instant en art – une percée temporaire dans les sciences de vues subjectivement idéalistes (négation de la causalité dans les calculs statistiques de probabilités, surestimation formaliste et fétichiste des mathématiques, etc.) ne change

rien à l'importance, pour l'époque, de la séparation qui s'est opérée ainsi. Pour nous, ce qui reste décisif en l'occurrence, c'est que plus la science progresse avec succès dans la désanthropomorphisation de son mode de reflet et dans son élaboration conceptuelle, plus l'abîme entre reflet scientifique et esthétique devient infranchissable. À la dissolution de l'unité indifférenciée de l'époque magique ont fait suite de longues périodes d'évolution parallèle, de fécondation réciproque directe, de manifestation directement visible du fait que les deux représentaient la même réalité. Cette vérité, même aujourd'hui, ne cesse naturellement pas d'être une vérité : sauf que la science s'est avancée dans des domaines qui ne pouvaient absolument plus être accessibles à l'anthropomorphisme de l'art. Ainsi prend fin la participation de l'art aux découvertes scientifiques, comme à la renaissance, de même que le passage immédiat de résultats scientifiques dans l'image du monde de l'art. (Ce dernier point était déjà problématique dans la deuxième moitié du 19<sup>ème</sup> siècle, pensons à l'hérédité chez Ibsen et Zola). Ce serait cependant une rigidité métaphysique que de vouloir en déduire une cessation totale des relations réciproques entre la science et l'art. Bien au contraire. De nombreuses tendances sont à l'œuvre qui sont propres à les intensifier ; la cessation d'une relation réciproque directe – qui, à y regarder de plus près faisait généralement l'objet de davantage de médiations qu'il n'y paraissait à première vue – peut être relayée par des relations plus fécondes, même si elles font l'objet de plus de médiations, telles qu'elles se réalisent par l'enrichissement de l'image générale du monde de l'art par la science, et réciproquement. Le traitement détaillé de cette question dépasse également le cadre de ce travail ; il fallait simplement que soit brièvement mentionné ici le lieu méthodologique de la nouvelle situation.