

Préface

Comprendre le matérialisme par son histoire

Guillaume LECOINTRE¹

Pascal Charbonnat nous propose ici une fresque passionnante relatant l'histoire des philosophies matérialistes. Nous apprenons leur naissance, leurs méandres, leurs résurgences au cours des siècles dans des formes plus ou moins abouties, leurs ruses pour échapper aux effets dévastateurs du cumul des pouvoirs politique et spirituel. Nous apprécions leur rôle dans l'émergence d'un universalisme moteur d'un nouveau contrat que la science entretient avec la connaissance depuis deux siècles. Nous nous réjouissons de ses triomphes épistémologiques mais frémissons de l'oppression subie. L'auteur ne se contente pas d'une simple chronologie de faits et de noms. Il rappelle les conditions historiques et sociales dans lesquelles chaque auteur a pu produire sa pensée, et il en analyse les liens avec d'autres auteurs, ceci jusqu'au chantier actuel du matérialisme dont Charbonnat identifie quelques lignes. Le tout constitue une telle somme historico-analytique que je me suis laissé convaincre qu'il n'y a pas eu d'équivalent en français depuis 1910, date de la traduction de *Histoire du matérialisme* de Friedrich Albert Lange (1866). Comme l'indique Charbonnat, il y a bien deux livres d'Olivier Bloch, *Matière à histoires* (1997) et *Le Matérialisme* (1985), mais dépourvus du caractère systématique et synthétique du présent ouvrage. Pour le reste, il est remarquable que, concernant le matérialisme, l'édition française ne nous fournisse que

1. **Guillaume Lecoindre** est biologiste, spécialiste d'ichtyologie et de phylogénie au Muséum national d'histoire naturelle. Il est membre du comité de rédaction de *Matière première, Revue d'épistémologie et d'études matérialistes*.

des ouvrages appartenant aux catégories suivantes : soit des ouvrages collectifs (par ex. Bourdin 1997 ; Balan 1998 ; Dubessy, Lecointre & Silberstein 2004 ; Athané, Machery & Silberstein 2006) ; soit des recueils de textes d'un seul et même auteur, pas toujours reliés efficacement entre eux (par ex. Cogniot 1998 ; Quiniou 1987) ; soit des livres thématiques qui se proposent de traiter des relations entre le matérialisme et une entité intellectuelle identifiée (par ex. Quiniou 2002 et 2004 ; Collin 2004) ; soit des recueils d'extraits de textes anciens (par ex. Bourdin 1996).

Ainsi, tout se passe comme si, dans la période récente, il existait très peu d'auteurs francophones capables d'embrasser toute l'histoire de cette philosophie pour en illustrer les lignes de continuité, les ruptures et donner la possibilité de travailler à la cohérence des matérialismes. Charbonnat comble brillamment cette lacune intellectuelle et éditoriale dans une langue claire, accessible et dépourvue d'effets de style qui encombrant parfois les écrits philosophiques. Ce travail titanesque, par les repères historiques et analytiques qu'il propose, constituera un puissant compagnon de lecture des théoriciens contemporains de la pensée matérialiste, continuateurs de son perfectionnement, tel Mario Bunge (*Matérialisme et humanisme*, 2004 ; *Le Matérialisme scientifique*, 2007b [1981]).

1 – La position du matérialisme dans la société

Le matérialisme est une philosophie traitée de manière ingrate. On doit aux racines du matérialisme les conditions méthodologiques de l'émancipation des sciences expérimentales vis-à-vis de la théologie, à partir du naturalisme méthodologique du 17^e siècle. On lui doit – tout au moins en Occident – les conditions d'une pensée de l'émancipation sociale contre l'inégalité en droit justifiée par un recours à la transcendance : ce fut l'œuvre, par exemple, du matérialisme égalitariste de Meslier, de Babeuf ou de Maréchal. Enfin, bien qu'il y ait eu au 17^e siècle un matérialisme méthodologique mais reconnaissant une transcendance à l'origine du monde, et que pour ces mêmes raisons de célèbres matérialistes du 18^e siècle furent déistes (par exemple Helvétius, d'Alembert), on doit à un matérialisme philosophique pleinement développé les fondements cohérents de l'athéisme dont Onfray (2005) et Gouteux (2006) souhaitent qu'il devienne aujourd'hui plus affirmatif. Malgré ce triple héritage, dont la reconnaissance ne saurait dépendre ou se restreindre à l'un de nos partis politiques actuels, nos sociétés ne cessent de nier le matérialisme :

– En le réduisant soit à un matérialisme trivial entendu comme une avidité immorale de biens de consommation, soit à une « idéologie », et dans ce dernier cas, celle-ci est soupçonnée d'être marxiste. Il faut voir

les réactions de scientifiques, pourtant payés pour leur activité intellectuelle, et trop souvent ignorants des fondements épistémologiques de leurs pratiques, s'effaroucher lorsqu'ils entendent que leur science est « matérialiste » en méthode ! Le plus amusant, c'est qu'ils sont, au fond, d'accord sur la description que l'on peut faire du fonds méthodologique commun à toutes les sciences d'aujourd'hui. C'est l'apposition du mot « matérialisme » qui choque. Beaucoup de scientifiques sont donc matérialistes sans le savoir. Collin (2004) relève :

La science est matérialiste ou encore le matérialisme est la seule philosophie compatible avec la démarche scientifique et ceci n'est pas une affirmation métaphysique mais le simple constat de ce que font effectivement les scientifiques. Il est d'autant plus curieux de constater que les références au matérialisme se font rares aussi bien en philosophie que dans la réflexion sur les sciences que peuvent conduire les scientifiques.

C'est dire à quel point le mot mérite aujourd'hui d'être explicité et compris dans toute la complexité de son histoire. Seule une histoire conséquente du matérialisme philosophique pouvait lui rendre justice, et l'on ne peut que remercier Charbonnat d'avoir produit ce travail monumental.

– En lui refusant une véritable visibilité institutionnelle et éditoriale au sein du monde philosophique ; au moment où la philosophie aurait bien besoin d'un matérialisme cohérent pour sortir du marasme décrit par Bunge (2004a), pour sortir de l' inanité des philosophies médiatisées depuis la fin des années 1970, lesquelles ont signé, comme le dépeint brillamment Cusset (2006), la disparition de la critique de tous les pouvoirs (économique, politique, religieux) et justifié le marché comme fin de la politique ; ou encore pour dénoncer tout bonnement les impostures philosophiques et les pseudo-sciences (Sokal & Bricmont 1997 ; Dubessy & Lecointre 2001 ; Dubessy, Lecointre & Silberstein 2004 ; Sokal 2005).

– En lui refusant ou en occultant la possibilité de fonder une morale du point de vue matérialiste, laissant le monopole de la morale aux religions, par exemple comme le fait implicitement Régis Debray dans son rapport sur la réintroduction du fait religieux à l'école (Debray 2002), destiné à fournir des repères moraux aux jeunes en perte. En fait, il n'en est rien et Quiniou (2002) démontre, après un cheminement passant par Nietzsche, Darwin, Marx et Habermas, qu'en dissociant morale et éthique, il est possible d'établir une morale de portée universelle qui ne doit rien aux spiritualités ni aux transcendances de toutes sortes, et qui concourrait au maintien de la vie, et d'un substrat minimal requis pour tout bonheur

humain. Mais plus concrètement, l'histoire du matérialisme montre qu'il ne saurait y avoir de philosophie plus exigeante, qui ne s'attache autant à fonder rationnellement une morale, au moins pour deux raisons. La première nous est donnée par les faits exposés par Charbonnat : il faut un grand souci d'exactitude et une courageuse honnêteté intellectuelle pour risquer sa vie, du 15^e au 18^e siècle, à publier des livres sans concession aucune faite à la théologie, et une grande dose de compassion à l'égard des plus pauvres de ses semblables pour oser, au nom et par des idées matérialistes, remettre en cause l'ordre social établi. Une bonne partie de cette histoire du matérialisme est tout de même semée d'une longue liste de penseurs torturés, exécutés, expatriés, de publications anonymes ou posthumes, moyens de subsistance supprimés ou carrières bloquées. La seconde raison est que, sans transcendance, l'homme ne peut plus prendre pour prétexte l'autorité de celle-ci pour asseoir son pouvoir temporel sur une infantilisation de ses semblables, mais doit faire l'effort de trouver les justifications rationnelles des règles morales que tous seront amenés à suivre. En somme, faire le pari optimiste de remporter l'assentiment sur la compréhension et la responsabilité plutôt que sur l'intimidation. Ces règles de vie commune construites sans les religions sont connues des historiens, mais Debray les a vite oubliées pour les besoins de Jack Lang. En fait, ce débat est on ne peut plus d'actualité. C'est bien parce que les spiritualismes entendent garder jalousement la main mise sur les questions morales qu'ils font passer leur pire ennemi, le matérialisme, comme immoral. Du mouvement « *Intelligent Design* » aux États-Unis à la composition de nos comités d'éthique ou aux choix éditoriaux du journal *Le Monde* (2006), la stratégie s'est avérée efficace : la morale est le cheval de Troie par lequel les monothéismes réinvestissent le champ politique partout en Occident.

Notre époque connaît donc très mal le matérialisme. Elle déplore partout les excès du « matérialisme » ambiant – ramené ici à une passion pour l'argent, à la frénésie de consommation ou à la valeur excessive attribuée aux produits spectaculaires des technosciences – qui conduiront à notre perte si nous ne ramenons pas davantage de « spiritualisme » dans les rapports économiques et sociaux. Autrement dit, afin de moraliser et d'atténuer la violence de nos rapports économiques et panser les effets d'un prétendu « matérialisme » mal compris, on convoque *le contraire* d'un matérialisme bien compris. La complexité de l'histoire du matérialisme, telle que nous la relate Charbonnat, explique bien pourquoi plusieurs auteurs ont déjà souligné que dans l'état actuel de son développement, il vaudrait mieux parler de *matérialismes* (Dubessy, Lecointre & Silberstein

2004 ; Quiniou 2004b ; Bunge 2004b). Sa pluralité actuelle, qui le fait davantage ressembler à une philosophie en chantier qu'à une doctrine aboutie et close, ne favorise sans doute pas son identification et sa bonne compréhension par un large public ; d'autant que le matérialisme a trop longtemps été une philosophie minoritaire (Bunge 2004b) et surtout une philosophie de combat. On ne saurait lui en faire le reproche : un contexte de domination politique des monothéismes l'a contrainte à cela durant plus d'un millénaire – domination violente dans ses actes et dans ses écrits, comme Onfray (2005), Gouteux (2006), et ici Charbonnat, le montrent. C'est que, selon Charbonnat, une philosophie matérialiste pleinement assumée, dès lors qu'elle devient immanentiste en posant que la matière en mouvement est incréée et se suffit à elle-même, mène à l'athéisme, c'est-à-dire le pire ennemi de tous les monothéismes. Cette affirmation même est en débat au sein des penseurs matérialistes d'aujourd'hui. Quiniou (2004a) considère que si la science impose une ontologie matérialiste, à la fois par la biologie darwinienne et par les neurosciences, un matérialisme métaphysique est imposé par la science, mais un athéisme métaphysique ne l'est pas. Pour Quiniou, l'interrogation sur une origine divine éventuelle de l'être matériel demeure ouverte. On peut toujours ajouter Dieu, comme créateur de la nature, par un acte de croyance spécifique, lequel demeure en dehors de la science. Dès lors qu'il laisse ouverte la question proprement philosophique de Dieu, Quiniou laisse un champ philosophique au déisme. Certes, la science, à elle seule, ne saurait fonder un athéisme métaphysique – ce n'est pas son travail. Mais il semble que la position de Quiniou sur le plan philosophique ne tient que si la contrainte de l'immanence de la matière n'est pas incluse dans la définition du matérialisme. Si le matérialisme est d'abord fondé sur un immanentisme, alors cette idée de Dieu n'est d'aucune utilité philosophique. D'ailleurs, l'histoire du matérialisme telle que nous la restitue Charbonnat montre qu'un défaut d'immanentisme a produit des naturalismes déistes (Fontenelle, Helvetius, d'Alembert, Priestley), ou panthéistes (Vanini, Dupuis, Renucci, Haeckel). Ceci nous amène à la définition du matérialisme.

2 – Définition du matérialisme

Tout ce qui est réel est matière ou manifestation de celle-ci ; les idées n'existent qu'en tant que processus du cerveau. Bunge ajoute, reprenant Aristote, que ce qui est matériel est ce qui est changeant, c'est-à-dire ce qui est doté d'énergie. Mais pour Charbonnat, il y a « autre chose qu'une métaphysique moniste dans le fait de se réclamer du matérialisme ». Il ajoute l'affirmation de l'immanentisme comme constituant

de la définition du matérialisme, qui prend sa source dans la façon dont Épicure résout la question philosophique de l'origine, réaffirmée depuis le 18^e siècle avec Diderot. La nature se suffit à elle-même et suffit à expliquer toutes choses. La matière en mouvement existe de tout temps et porte en elle-même les ressorts de sa transformation, quels qu'en soient les mécanismes. Il n'y a pas de création, pas d'intervention extérieure à la matière. Charbonnat prend aussi en compte que le matérialisme a été au cours de son histoire défini aussi comme un principe gnoséologique : la réalité matérielle du monde extérieur à notre conscience est antérieure logiquement et ontologiquement à toute connaissance que des êtres conscients peuvent en avoir. Il n'est pas tant ici question de se prononcer sur l'essence des choses, mais sur leur ordre de priorité : la catégorie réelle possédant l'antériorité absolue sur toutes les autres est la matière, qui devient le lieu d'où la connaissance des choses doit débiter. Puis Charbonnat met l'accent final sur l'immanentisme :

Le matérialisme est la conception strictement immanentiste du principe ultime des choses. Il est à la fois une ontologie, car il conçoit l'être de chaque chose dans une complète indépendance, c'est-à-dire sans adjonction étrangère, et une gnoséologie, dans la mesure où il fait du réel la source de toute rationalité. Comme le dit justement Christian Ruby : « Le matérialiste, il est vrai, n'affirme pas seulement que tout est matière. La matière telle qu'il la conçoit est distinguée par son auto-organisation » (Ruby 1994 : 3). Ou encore sous une autre forme, Eftichios Bitsakis nous dit que le matérialisme se définit par le principe de « l'asséité », formulé par les présocratiques, selon lequel la matière ne dépend que d'elle-même. Cette définition présente l'avantage d'intégrer les différentes manifestations du matérialisme au cours de son histoire.

Il faut rappeler toujours et encore avec Quiniou (2004b) ou Collin (2006) que le matérialisme ainsi défini ne dépend pas d'une description particulière de la matière telle que peut la produire la science physique, contrairement aux entreprises récurrentes des penseurs idéalistes qui ont proclamé la mort du matérialisme chaque fois que la description de la matière changeait de forme. Faire dépendre la validité philosophique, et même épistémologique, du matérialisme d'une description scientifique particulière de la matière, comme le fait Bernard d'Espagnat avec sa « déchosification » de la matière, est une confusion entre concept scientifique (changeant) et catégorie philosophique. Selon le mot de Collin (2006), c'est confondre la structure du monde physique et le processus de connaissance. En d'autres termes, rien dans l'intellectualisation croissante du concept scientifique de matière, et dans son éloignement de notre représentation sensible, n'implique qu'on doive cesser d'y voir, selon

le mot de Quiniou (2004b) « l'instance générale productrice de toutes les formes de réalité ». Après avoir administré trois pages de réfutation des confusions de d'Espagnat sur la « disparition de la matière », Collin (2004) conclut :

La matière comme catégorie demeure comme fondement de ce qui doit être expérimenté et comme garantie de l'objectivité des résultats atteints. On ne peut pas savoir ce qu'est la matière puisque la matière n'est pas et que c'est au contraire l'objet de la physique (atome, élément, etc.) qui est matière. Tout le progrès scientifique depuis les Grecs a été déterminé dans le sens de l'élucidation des composants de la matière, mais en même temps la matière apparaît toujours comme la frontière où s'est arrêtée la connaissance dans cette recherche.

3 – Le problème du périmètre des sciences et de ses rapports avec la philosophie

Le rapport de la science au matérialisme est très étroit tout au long de son histoire, comme le montre Charbonnat. Il n'y a rien d'étonnant à cela : le matérialisme a fondé la condition méthodologique des sciences. Dans le triangle Paris-Londres-Amsterdam du 17^e siècle, le naturalisme généralisa les conditions de l'expérience scientifique ; travail qu'a continué le matérialisme philosophique du 18^e siècle, ce qui aboutit à un nouveau contrat passé entre la science et la connaissance, toujours en vigueur aujourd'hui. La connaissance du monde réel se caractérise désormais par une universalité non dogmatique. Cela veut dire qu'il ne suffit plus de déclarer, par autorité ou par tradition, qu'un texte est sacré pour que ses assertions soient considérées comme universellement valables. La possibilité qu'ont les hommes d'y accéder ne passe plus par son exégèse, le verbiage scolastique, la révélation, la conversion, la manipulation des consciences, l'intimidation, la guerre. Si la connaissance du réel est de portée universelle, elle le doit désormais à la possibilité de vérifier ses assertions par un rapport direct au monde réel, l'expérience scientifique (certes, ce changement ne s'est pas fait tout d'un coup et durant des siècles les assertions dogmatiques invérifiables se sont mélangées aux expériences). Si la validité d'une assertion est vérifiée par des observateurs indépendants, cette nouvelle connaissance devient, au bout d'un certain temps, objective. Pour qu'elle le soit, la science doit respecter dans ses méthodes de travail un certain nombre de principes qui sont toujours requis aujourd'hui :

– *Scepticisme initial sur les faits*. Nous n'expérimentons sur le monde réel que parce que nous nous posons des questions. Si ce qui est à découvrir est déjà écrit, nous n'avons d'emblée qu'une parodie de science. Ceci

se produit chaque fois qu'une force extérieure à la science lui dicte ce qu'elle doit trouver. Il y a trois forces fondamentalement antagoniques au travail du scientifique. Les forces mercantiles ont besoin d'utiliser le vernis de la science pour vanter la supériorité d'un produit à vendre. Ce qui est à prouver est commandé d'avance. Il arrive que des forces politiques aient besoin d'utiliser les résultats de la science pour justifier un pouvoir en place (cf., par ex., Laudet 2006), ou aillent jusqu'à tordre le démarche scientifique pour leurs causes. La « génétique » de Lyssenko et l'anthropologie nazie fournissent les exemples les plus classiques. Les forces religieuses procèdent de même lorsqu'elles convoquent la science pour venir justifier un texte sacré ou un dogme, qu'il s'agisse de la théologie de Pierre Teilhard de Chardin ou du créationnisme dit « scientifique » issu du protestantisme anglo-saxon, ou qu'elles se servent d'un texte sacré pour valider la science comme le font les musulmans. Mon métier est de construire des phylogénies. À partir d'un échantillon d'espèces prélevées dans le monde vivant, ma question est « Qui est plus proche de qui que d'un troisième ? Comment s'organisent leurs relations d'apparement ? ». Même si je commence mes investigations avec une palette de réponses possibles en tête, cette palette reste modifiable et laisse largement place aux surprises. Une bonne partie de notre activité consiste à vérifier (en multipliant les sources de données, par exemple) si ce que l'on trouve finalement ne serait pas un artefact, une méprise. Cela est aisément compréhensible : il ne s'agit pas de publier des erreurs qui seraient réfutées aussitôt. Si la surprise résiste, si rien n'indique qu'elle résulte d'une erreur, alors elle est publiée. Certains sont convaincus que le scientifique passe son temps à vouloir démontrer des propositions, pour ne pas dire des préconceptions ; je dirais plutôt qu'il passe son temps à mettre à l'épreuve ce qu'il a trouvé sans le vouloir.

– *Réalisme*. Le monde là dehors existe indépendamment et antérieurement à la perception que j'en ai et aux descriptions que l'on en fait. Je ne vois aucun sens à l'activité scientifique, en tant que poursuite d'un projet de connaissance universelle, si ce réalisme n'est pas de mise.

– *Rationalité*. Elle consiste simplement à respecter les lois de la logique formelle et le principe de parcimonie. Aucune démonstration scientifique ne souffre de fautes de logique ; la sanction immédiate étant sa réfutation. L'universalité des lois de la logique, soutenue par le fait que les mêmes découvertes en mathématiques et en géométrie ont pu être faites de manière convergente par différentes civilisations, devrait recevoir une explication naturaliste : elle provient de la sélection naturelle. Les théories que nous acceptons sur le monde sont les plus économiques

en hypothèses. Plus les faits sont cohérents entre eux et moins la théorie qu'ils soutiennent a besoin d'hypothèses surnuméraires non documentées. Les théories les plus parcimonieuses sont donc les plus cohérentes. La parcimonie est une propriété d'une théorie ; elle n'est pas la propriété d'un objet réel. Ce n'est pas parce que nous utilisons la parcimonie dans la construction de nos arbres phylogénétiques que nous supposons que l'évolution biologique a été parcimonieuse, comme le croient erronément certains. Le principe de parcimonie est utilisé partout en sciences, mais il peut être aussi utilisé hors des sciences, chaque fois que nous avons besoin de nous comporter en êtres rationnels. Le commissaire de police est, à la télévision, le plus médiatisé des utilisateurs du principe de parcimonie. Il reconstitue le meurtre avec économie d'hypothèses, ce n'est pas pour autant que le meurtrier a ouvert le moins de portes possibles, tiré le moins de balles possible et économisé son essence pour se rendre sur les lieux du crime.

– *Matérialisme méthodologique*. Tout ce qui est expérimentalement accessible dans le monde réel est matériel ou d'origine matérielle. Est matériel ce qui est changeant, c'est-à-dire ce qui est doté d'énergie. La science ne travaille pas avec des catégories par définition immatérielles (esprits, élans vitaux, etc.) ; cela participe de sa définition.

Ces propriétés nous donnent un périmètre d'action des sciences expérimentales, et du même coup définissent la science par ses méthodes. On remarquera que cette définition est la plus large qui soit ; beaucoup plus large que les critères de scientificité retenus par les poppériens, et au-delà de l'imprécise et regrettable division entre « sciences dures » et « sciences molles ». Mais si la science a pris son essor grâce à la philosophie matérialiste, elle n'est pas pour autant cette philosophie. Comme le rappelle Charbonnat, « le matérialisme ne subsiste dans les sciences qu'à l'état de méthode, et non pas comme conception de l'origine, démarche non empirique par définition ». C'est en ce sens qu'on parle de « matérialisme méthodologique » (Lefebvre 2002 [1947]) ou de « matérialisme épistémologique ». Cette distinction est d'une importance considérable pour comprendre les rapports entre science et philosophie, et ceci pour deux raisons. La première est que ces rapports sont asymétriques, comme on va le développer plus loin. La seconde relève de l'autodéfense intellectuelle : les spiritualistes se sont empressés de présenter ce matérialisme méthodologique comme un « *a priori* » philosophique (cf. la déclaration de membres de l'Université interdisciplinaire de Paris dans *Le Monde*, 22 février 2006), ou même idéologique (Johnson 1997), comme une

soumission forcée de la science au marxisme (toujours selon le même Philip Johnson, principal instigateur de l'*Intelligent design*), ignorants ou feignant d'ignorer par quels progrès de la pensée les sciences ont pu gagner leur indépendance. Le but est pour eux, en apparence, d'inviter les scientifiques à tirer les pleines implications métaphysiques de leurs découvertes, en réalité de mettre en balance ce qui est présenté comme un *a priori* matérialiste d'une part, avec une science fondée sur un *a priori* spiritualiste d'autre part, afin de justifier le retour de la transcendance au sein même des sciences, et ainsi « revenir au Moyen Âge »². Par ailleurs, il est navrant de voir des philosophes peu enclins au spiritualisme comme Collin (2004), dans une conclusion en forme de réponse à Quiniou, passer à côté d'une identification correcte du matérialisme scientifique sous prétexte des contributions passées de l'idéalisme à la science. Son erreur vient du fait qu'au lieu d'opposer matérialisme à spiritualisme et réalisme à idéalisme, il s'engage sur une opposition imprécise matérialisme-idéalisme. Si, selon Collin (2004) « "une science matérialiste" n'est pas nécessairement supérieure à "une science idéaliste" », à coup sûr une « science spiritualiste » n'est plus de la science du tout ; du fait qu'elle requiert des éléments extérieurs à la nature dans ses explications.

Les rapports entre la science et la philosophie sont asymétriques. La science a acquis, depuis deux siècles, une pleine indépendance de ses productions. Cela veut dire qu'aucune force extérieure à ses seules méthodes ne saurait lui dicter d'avance ce qu'elle a à découvrir ou démontrer, sous peine de corruption du processus expérimental et démonstratif. Cela vaut pour les forces mercantiles, idéologiques ou religieuses citées plus haut, mais aussi pour les injonctions morales ou politiques. Si la philosophie matérialiste a émancipé les sciences, en retour les sciences ne lui doivent rien, pas plus à elle qu'à n'importe quelle autre philosophie. C'est en ce sens qu'on ne saurait demander à la science, comme le font les spiritualistes, de servir sur commande une posture philosophique, quelle qu'elle soit. Le rapport est asymétrique en ce sens que la philosophie, si elle le souhaite, peut en revanche prendre en compte les résultats des sciences expérimentales. Mais en aucun cas ces résultats n'auront été produits à dessein. Selon le bon mot de Marc Silberstein, là réside toute la différence entre « servir » et « servir à ». Le rapport est asymétrique

2. Selon les propos de Jean Staune le 29 janvier 2006 sur la chaîne de TV Direct 8, lors d'une émission intitulée « Darwin et les non darwiniens », ainsi que ceux de Jean-François Lambert lors d'une interview réalisée le 18 janvier 2006 par Cyrille Baudoin et Olivier Brosseau, retranscrite dans le mémoire « Le succès d'une organisation spiritualiste : méthodes et enjeux de la communication de l'Université Interdisciplinaire de Paris », de Cyrille Baudoin.

également dans le sens où, tout en ne produisant rien sur commande, la science a de surcroît le pouvoir – passif – d'exercer une fonction critique sur les productions de la philosophie, des religions, des superstitions, des pseudosciences, dès lors que ces productions prétendent légiférer dans le monde réel. En ce sens la science est contraignante pour la philosophie. Certes, toute philosophie est libre ou non d'accepter une telle contrainte, mais certains philosophes, tels Pascal Charbonnat, François Athané ou Yvon Quiniou considèrent que toute philosophie sérieuse doit le faire.

Qu'il s'agisse du mouvement de l'*Intelligent Design* aux États-Unis ou de l'Université interdisciplinaire de Paris (UIP) en France, le providentialisme propose d'incorporer des éléments de spiritualité dans la démarche scientifique, soit comme source d'hypothèses à tester, soit comme éléments de preuve : « Un créateur ne peut être exclu du champ de la science », nous dit Jean Staune, secrétaire général de ladite « université », dans un article traitant de l'UIP (*Le Monde*, 2 septembre 2006). Quelle utilité ? Parce qu'on fait à la science ce qu'on fait en général au matérialisme : on lui reproche d'être immorale ; et on entend réintroduire la providence dans la mécanique démonstrative des sciences pour la moraliser, afin qu'elle s'imprègne de « valeurs ». La communication providentialiste est assez bien rôdée et, sans que nous ne nous en apercevions, imprègne les plus généralistes de nos médias. L'argument est fallacieux pour plusieurs raisons. La première, nous l'avons déjà vue, est que la spiritualité n'a pas nécessairement à être convoquée dès lors qu'elle n'a pas le monopole de la morale. Mais surtout, la seconde est qu'on confond deux niveaux, d'une part le cœur méthodologique des sciences (en quelque sorte le moteur du véhicule), le « comment on démontre », qui est *amoral* et non pas immoral, et d'autre part le contrôle social de la science (le volant du véhicule) qui est le niveau de l'éthique. Tout se passe comme si, parce que la voiture ne se dirige pas où l'on souhaite, il fallait spiritualiser le moteur au lieu de spiritualiser le volant – si tant est qu'il faille spiritualiser quoi que ce soit. À nous, citoyens, de nous emparer du volant – à quoi voulons-nous utiliser notre science ? – mais laissons la logique et les méthodes scientifiques tranquilles ! Les spiritualistes de l'UIP, en intitulant leur déclaration publiée dans *Le Monde* « Pour une science sans *a priori* », convoquent les scientifiques sur le versant de la basse métaphysique en les menaçant de se couper de la société s'ils refusent d'obtempérer. Notons que le rapport de la science et de la philosophie à la société a quelque chose d'inversé. Leur rôle n'est plus d'initier « la société » à de nouvelles découvertes ou de nouvelles idées, mais de se plier aux représentations de « la société » sous peine

de se couper d'elle ! Leur préoccupation communicante est ici à peine voilée. Au lieu d'expliquer à cette société que la science ne saurait servir aucune « métaphysique », que le mouvement qu'ils appellent implique d'abord la mobilisation des philosophes, qu'éthique et morale se gèrent au niveau du contrôle citoyen des activités de la science, et non pas au niveau des méthodes de démonstration, ils reproduisent les confusions qui sont celles de la majorité de nos concitoyens pour en tirer un bénéfice de communication. Nous l'avons vu, de la science vers la philosophie, ou de la science vers la « métaphysique », la science ne peut opérer qu'une contrainte passive (« servir à »), et surtout une fonction critique, mais pas au soutien actif d'une posture « métaphysique » (« servir ») ; elle n'est pas outillée pour cela. Or, c'est bien un soutien actif de la science en faveur de postures spiritualistes qu'attendent les signataires de la déclaration. Un tel soutien serait un dévoiement de ce que peuvent réellement faire et dire les scientifiques dans l'exercice de leur métier. S'ajoute à cela un aspect plus politique : un scientifique du secteur public payé par un État laïque n'a pas à faire croire que sa science sert telle ou telle posture « métaphysique ». On ne tolérerait pas cela d'un enseignant utilisant l'autorité de sa fonction pour promouvoir sa religion dans une classe. En d'autres termes, si l'on convoque le scientifique à la barre du tribunal métaphysique, où la peine encourue est de « se couper de la société », c'est en tant que philosophe qu'il doit y aller et laisser la science tranquille. S'il s'agit d'un philosophe conséquent au tribunal de l'UIP, le dialogue risque d'être une fois de plus un affrontement philosophique entre matérialisme et spiritualisme, comme l'histoire ici présente en regorge.

L'article du *Monde* du 2 septembre 2006 poursuit à ce titre cette même confusion, et montre à quel point le spiritualisme entend profiter des mauvaises articulations intellectuelles entre science et philosophie, science et morale, science et éthique. Le journaliste Michel Alberganti analyse le mouvement providentialiste français nommé UIP, et démasque le jeu de son initiateur et secrétaire général Jean Staune, avec raison. Mais c'est pour réduire ensuite le propos de la majorité des scientifiques à quelques slogans dont il dit que ce sont ceux de « militants ». Le providentialisme identifiait déjà les scientifiques conscients de la condition méthodologiquement matérialiste de la science tantôt comme des « idéologues », tantôt comme des « scientifiques » ; à présent c'est un journaliste, qui pourtant avait identifié le jeu trouble des organisations spiritualistes, qui qualifie leurs opposants de « militants ». Bien entendu le « militant » est implicitement disqualifié puisqu'il est soupçonné de

plier les faits aux besoins de sa cause. L'article supposé nous renseigner sur le rôle de l'UIP ne fait que personnaliser l'opposition entre le matérialisme méthodologique auquel se conforme l'immense majorité des démarches scientifiques, et le providentialisme de quelques-uns. Il souligne l'existence de « confusions » dans les recherches en biologie sans les préciser, en oubliant de dire d'abord que la théorie darwinienne de l'évolution reste la meilleure théorie que l'on ait pour le moment – non pas parfaite ni dogmatique mais simplement la plus cohérente. Il tait que sa remise en cause prend ses sources en dehors de la biologie. Surtout, et c'est là la meilleure illustration des confusions qui règnent, le journaliste donne ensuite amplement la parole à Pierre Perrier, autre membre de l'UIP, parole justifiée par l'argument d'autorité d'un *curriculum vitae*. Perrier prône le retour des valeurs dans les sciences, qu'Alberganti identifie à l'éthique tout en laissant confuse la fin de son article. En raison de l'indépendance des méthodes et des objectifs de la science déjà évoquée plus haut, la grande majorité des scientifiques n'utilise pas de valeurs dans le cours des démonstrations ni ne démontrent le bien-fondé de valeurs. Même si certains ont pu le faire au cours de l'histoire des sciences, ils ont été récusés *a posteriori* (Gould 1983). Cela n'empêche pas pour autant les scientifiques d'exprimer ou de se plier à des valeurs au niveau du *contrôle social* de la science, par exemple lorsqu'un biologiste signe une charte contre la souffrance animale alors que l'anesthésie d'un animal ne sert pas *en elle-même* à l'expérience. En ne soulignant pas en fin d'article cette différence de niveaux, celui du cœur démonstratif et celui du contrôle social, Alberganti laisse entendre que les scientifiques conscients du matérialisme de leurs méthodes nient l'éthique, ce qui est faux, bien entendu. Il reproduit ainsi la manipulation des providentialistes. On peut penser que ce n'est qu'un exemple. En fait, c'est l'ambiance d'une époque où le matérialisme semble inaudible, ne serait-ce qu'en tant que condition méthodologique de la science.

Nous avons déjà identifié la relation asymétrique entre science et philosophie, et la nécessaire cécité des méthodes scientifiques à l'égard des questions et pressions politiques, idéologiques, morales, religieuses, mercantiles. Répétons-le, il s'agit bien des méthodes de démonstration, pas du contrôle social qui s'organise autour. D'autre part, il n'est pas question de délivrer ici une vision angélique de la science mais de rappeler le type de contrat que le scientifique passe avec la connaissance. Les scientifiques sont des femmes et des hommes comme les autres et ici ou là, ils ne savent pas toujours résister à ces diverses pressions, et leurs méthodes, du même coup, peuvent s'en ressentir. Mais ce n'est pas

une raison pour nier qu'il existe un contrat que le scientifique a signé avec la connaissance, qui stipule le respect d'un ensemble de contraintes méthodologiques. En d'autres termes, ce n'est pas parce que une loi (« Il est interdit de tuer son voisin ») subit parfois des entorses (« Hier untel a tué son voisin d'un coup de fusil ») que cette loi elle-même est injustifiée. Il reste du devoir des scientifiques de faire identifier les spécificités des assertions qu'ils produisent, même si les règles qui les régissent subissent parfois des entorses. Le mouvement américain *Intelligent Design* commet à ce titre une entorse extrêmement dangereuse à l'intime neutralité de la méthode scientifique vis-à-vis du moral et du politique. On convoque la méthode même de la science au sein de la théologie au prix de véritables impostures intellectuelles (Lecointre 2004 ; Mayet 2005) afin que celle-ci puisse asseoir la légitimité du législateur. La « conception intelligente » consiste à présenter comme théorie scientifique ce qui n'est ni plus ni moins que la théologie naturelle de William Paley (1802) appliquée à la biologie moderne, avec retour à la volonté transcendante au sein des explications scientifiques. L'ensemble est affirmé comme science supérieure à la théorie darwinienne de l'évolution et à ce titre les promoteurs du « dessein intelligent » revendiquent que cette « théorie scientifique » soit enseignée dans les écoles américaines. Si la « conception intelligente » est présentée comme théorie scientifique capable d'expliquer au mieux la merveilleuse adéquation entre les formes et les fonctions dans la nature, alors le législateur se sentira conforté de légiférer contre les comportements qui induisent les citoyens à utiliser leurs organes non conformément aux fonctions que leur avait assignées le concepteur (« *designer* »), à savoir l'avortement, l'homosexualité, les mères porteuses, etc. En somme, pour justifier la théocratie, on se sert de la science comme courroie de transmission entre théologie et pouvoir législatif, double entorse intrusive entre science et politique d'une part, science et théologie d'autre part. Mais une pensée moins conservatrice peut commettre les mêmes erreurs. On entend ici ou là qu'« il ne faut pas être raciste parce que la science nous dit que les races n'existent pas ». Ici aussi on commet une intrusion du scientifique dans le champ moral et politique. Et si la science donnait subitement un sens à la notion de race, faudrait-il alors pour autant devenir raciste ? Les bonnes raisons de ne pas être raciste doivent être morales et politiques, la science n'a rien à voir là-dedans. Un scientisme naïf, précisément parce qu'il est ignorant des limites méthodologiques de la science citées plus haut, et de son unique but de faire progresser les connaissances objectives, consiste à assigner à la science des tâches pour lesquelles elle n'est plus faite aujourd'hui :

répondre sur l'existence de Dieu, ou valider des postures politiques. Le scientisme naïf croit que la science doit avoir réponse à tout et tout de suite, quelle que soit la nature de la question. Pour la même raison il rejette la science dès qu'elle ne répond pas (à tort ou à raison) à une question ou dès qu'elle change son interprétation sur tel ou tel fait. Ou bien il convoque la providence pour combler ce qui est vécu comme une insupportable lacune. Nous ne sommes pas éduqués à laisser temporairement de l'inexpliqué dans notre représentation du monde. La science ne répond pas à n'importe quel type de questions, seulement à celles qui relèvent d'un accroissement de connaissance objective. Et même dans ce champ là, elle n'explique pas tout (sinon elle n'aurait plus de travail), elle a pour vœu de tout expliquer potentiellement, et selon ses propres méthodes, ce qui est différent. Les « trous » dans nos connaissances objectives ne sont pas des justifications pour changer ces méthodes, pour y introduire la religion ou pour rejeter des sciences, mais une zone de travail à investir par les scientifiques.

Nous sommes restés, du point de vue des rapports entre l'épistémologie et la société, à l'époque de Napoléon Bonaparte, lequel avait bien compris ce que la science pouvait apporter en matière de puissance industrielle et militaire. Il fallait défendre la science dans ses applications, mais taire la philosophie qui l'avait émancipée un siècle plus tôt ; laquelle pouvait être porteuse de revendications sociales. Comme le rappelle Charbonnat :

Ainsi, la période post-révolutionnaire est marquée à la fois par une condamnation de l'anticléricisme, pour les besoins de l'ordre, et par une politique de promotion de la science. Une hypocrisie teinte cette nouvelle ère : l'idéal philosophique d'une Raison maîtresse d'elle-même est, sinon étouffé, du moins passé sous silence, tandis que les perspectives concrètes de cette même Raison sont mises en avant. Une vision purement utilitariste de la connaissance triomphe.

De même aujourd'hui, la science n'est pas vraiment aimée pour la rigueur de son approche du monde réel, mais pour les biens de consommation qu'elle met à disposition au travers de l'innovation technologique, ou par les abus d'autorité scientiste qu'elle semble permettre. Il pourrait paraître paradoxal de constater que notre époque technophile et consommatrice n'est, en fait, ni matérialiste ni attachée à la science pour ce que celle-ci est vraiment. Ce monde que beaucoup s'emploient à qualifier de « matérialiste » (au sens du culte de la consommation) est au contraire dominé par une culture où triomphent :

– la pensée idéaliste dans les enseignements de philosophie ;

– le créationnisme qui s’ignore, par exemple lorsqu’on met le mot « évolution » comme sujet du verbe : « L’évolution a doté le crabe d’une carapace », dit-on à la télévision dans les documentaires paléontologiques les plus populaires et le plus sincèrement évolutionniste... On fait une phrase inverse à l’immanentisme du matérialisme et incompatible avec la théorie de l’évolution. L’évolution n’est pas un acteur omnipotent extérieur aux êtres vivants mais un processus inhérent à une matière vivante sans cesse changeante ;

– le dualisme. Il n’est pas une chanson, pas un dessin animé, dès lors qu’il propose du rêve à nos enfants, qui ne leur inculque par la même occasion sa séparation du corps soit de l’« âme », soit de l’« esprit ». Tout ce travail, volontaire ou non, prépare les consciences à l’acceptation des multiples intrusions religieuses dans les comités d’éthique, et de ses tentatives de s’introduire au sein même des sciences et des programmes scolaires.

On voit clairement que les rapports entre la science et la philosophie ne sont pas qu’un problème épistémologique. Ils sont aussi au cœur d’une question politique concernant le réinvestissement des champs scientifique et éducatif des pays laïques par les spiritualismes sophistiqués et les religions socialement organisées. Pour déjouer les confusions épistémologiques utiles à ce réinvestissement, la réaffirmation du matérialisme méthodologique des sciences est centrale, surtout en direction du corps enseignant et l’ensemble des femmes et hommes politiques courtisés par les religions. Plus largement, travailler à un matérialisme philosophique plus cohérent et plus visible est également urgent. Ce sera notre dernier point.

4 – L’avenir du matérialisme

Pascal Charbonnat remet l’avenir du matérialisme philosophique au sort d’une rencontre entre le matérialisme évolutionniste héritier de Büchner et dans lequel peuvent se reconnaître beaucoup de scientifiques contemporains, et du matérialisme dialectique héritier de Marx, Engels et Lénine (plus tard dénaturé par le stalinisme). Il a fallu, je pense, beaucoup de courage et d’honnêteté intellectuelle à Pascal Charbonnat pour demander à un scientifique professionnel de préfacer son superbe ouvrage, plutôt qu’à un philosophe professionnel de solide culture marxiste. En effet, dans le second cas la tâche eût été plus aisée à la fois pour Charbonnat et pour le préfacer. Mais Charbonnat s’astreint lui-même au devoir qu’il pense être celui des intellectuels d’aujourd’hui : faire cesser cette étan-chéité entre les scientifiques professionnels et les philosophes professionnels, dont on ne mesurera jamais assez les dégâts qu’elle produit sur la

vie intellectuelle, comme productrice à la fois de pseudo-philosophies (Sokal & Bricmont 1997) et de pseudo-sciences (Dubessy & Lecointre 2001 ; Sokal 2005), et à plus long terme sur la vie politique. Sur ce point je suis pleinement d'accord avec l'auteur, et mes écrits passés, plus ou moins adroits, montrent que je suis un scientifique décidé à ne pas me laisser manipuler par des philosophes au service du retour des spiritualités ni dans les sciences, ni dans les institutions laïques. On notera toutefois que dans ces connections souhaitées entre les philosophes et les scientifiques, le scientifique est surtout appelé à exercer sa fonction critique : comme nous l'avons déjà dit, nos expériences en laboratoire ne sauraient justifier ou démontrer activement telle ou telle posture métaphysique ; la philosophie contenant, presque par définition, des assertions indécidables empiriquement. Comme nous l'avons exigé à l'encontre de la déclaration de l'UIP (*Le Monde*, 22 février 2006), si le scientifique se mue en philosophe, ce n'est pas pour plier ses méthodes de démonstration aux besoins d'une posture métaphysique. Dans cet exercice, il ne retiendra de son laboratoire que des résultats déjà contraignants, indépendamment acquis, et la possibilité critique qu'ils autorisent.

Dans le tableau contemporain que dresse Charbonnat du matérialisme philosophique, il présente la « dissolution » dans les sciences du matérialisme évolutionniste héritier de Büchner comme un « dépérissement ». Il faut y comprendre une décroissance de la part proprement philosophique du matérialisme évolutionniste au profit de sa mutation en programme de recherche scientifique. Une philosophie qui s'est proposée de prendre pleinement en compte le développement des sciences ne peut pas avoir de meilleur aboutissement que sous forme d'un programme de recherche concret, qu'il s'agisse de celui des neurosciences ou de celui du darwinisme. Du point de vue du philosophe concerné comme de celui du scientifique, il s'agit donc d'un dépérissement compris comme une décroissance optimiste. Cela dit, il n'est pas certain que désormais la portion proprement philosophique du matérialisme évolutionniste doive se réduire à presque rien. La question de l'origine et la posture gnoséologique, où la matière est affirmée comme immanente et passage obligé antérieurement à toute connaissance, restent le propre de la philosophie matérialiste dont on attend d'elle qu'elle continue à défendre ses positions. Il n'y a peut-être pas aujourd'hui « le matérialisme » mais surtout « des matérialismes » (cf. Dubessy, Lecointre & Silberstein 2004 ; Athané, Machery & Silberstein 2006), dont le chantier d'unification de ses différents courants reste gigantesque, même au sein du seul matérialisme évolutionniste, en particulier avec le perfectionnement du

concept d'émergence (cf. Athané, Guinet & Silberstein 2007 ; Bunge 2007a [1991] ; Kistler 2007).

Par ailleurs, Charbonnat présente le matérialisme évolutionniste comme « prisonnier » du réductionnisme et d'un continuisme qui impose de penser les différents niveaux de réalité dans les mêmes termes, et donc menacé de mort s'il n'est pas sauvé par sa rencontre avec le matérialisme dialectique. Cette vision semble négliger le chantier contemporain pour développer un matérialisme émergentiste tout à fait capable de concerner toutes les sciences intégratives, par exemple l'écologie, la sociologie, la psychologie, et auquel peut-être Charbonnat ne porte pas suffisamment d'intérêt, tout du moins dans cet écrit. L'attribution d'un réductionnisme péjoratif à un matérialisme scientifique a certainement été justifiée concernant les grossières naïvetés de généticiens, d'éthologistes ou de sociologues pressés de publier dans le journal *Nature* ; mais ne saurait être étendue à tout matérialisme scientifique.

Reste à savoir l'endroit exact où Charbonnat souhaite placer cette rencontre entre matérialisme dialectique et matérialisme évolutionniste. Il s'agit certainement davantage d'une rencontre dans le champ philosophique qu'au sein même des sciences. Cependant, compte tenu du fait que Charbonnat ne prévoit plus qu'une petite portion à la partie proprement philosophique du matérialisme évolutionnisme au profit d'un programme de recherches scientifiques, on peut prévoir que cette rencontre aura lieu entre dialecticiens et scientifiques. Ce n'est peut-être pas ce que Charbonnat souhaite mais c'est ce qui découle du tableau qu'il dépeint. Cette tentative a déjà eu lieu sous la forme d'une interprétation dialecticienne du travail scientifique. Pour Lefebvre (2002 [1947]) par exemple, tester une théorie est un processus dialectique. Supposons un fait donné, non erroné, contredisant une théorie donnée :

Il est clair que c'est un besoin de cohérence qui pousse l'esprit du savant : il ne peut supporter la contradiction apportée par le fait nouveau ; il lui faut la réduire, la résorber, rétablir la cohérence menacée. [...] Tout en ne souffrant pas la contradiction, l'esprit scientifique comme tel [...] cherche partout des contradictions. Il assume implicitement et à l'avance que la réalité soit contradictoire par rapport au savoir acquis. Et c'est déjà en lui une contradiction dialectique vivante, qui fait sa fécondité. Une réflexion élémentaire sur la science montre donc que tout savant et toute théorie « assument » en un certain sens le principe cardinal de la dialectique. L'instinct rationnel du savant lui dit que toute théorie valable correspond au réel, donc que le réel correspond à la théorie – et que cependant il n'y correspond pas : il la contredit déjà ou la contredira prochainement. En général, le savant n'est pas conscient de son « postulat dialectique ». Il dit : la science est toujours prête à modifier ses théories d'après les expériences et faits nouveaux.

Mais ce n'est que l'expression négative du principe qui s'énonce positivement : le mouvement de la pensée scientifique est dialectique.

Il pourrait s'agir là d'une reformulation de l'importance que les poppériens donnent à la réfutation : l'attitude scientifique consiste à mettre à l'épreuve une théorie, pas à la corroborer. La scientificité d'une théorie se mesure au nombre de tests potentiels qu'elle autorise, et donc à la « recherche de contradictions ». Mais ce pourrait être aussi le processus à l'origine des « révolutions scientifiques » de Kuhn. Enfin, cette description conviendrait tout aussi bien à une vision probabiliste de la connaissance. Qu'il s'agisse de Carnap, de Popper, de Kuhn ou bien de Lakatos, les épistémologues du 20^e siècle ont été à chaque fois plus précis que les dialecticiens dans leurs modèles de l'avancée des connaissances objectives, même si parfois ces modèles ne « collent » pas toujours aux réalités des laboratoires. Quoi qu'il en soit, nos théories n'ont jamais une cohérence maximale et sont toujours, ici ou là, perfectibles. On pourrait décrire ces incohérences locales et momentanément supportées comme le seul produit des imperfections de nos procédés de découverte. L'utilisation de l'adjectif « dialectique » ne relèverait alors que d'une description très générale de la façon dont les sciences travaillent avec la contradiction et les écoles « réfutationnistes », « vérificationnistes », etc., disposeraient déjà de descriptions plus précises. Mais Lefebvre va plus loin et y voit un ancrage ontologique :

Le mouvement de la pensée et de la connaissance n'est dialectique que parce que le mouvement du réel est dialectique, parce que la contradiction « est » et a un sens « ontologique ».

Arrivés là, la rencontre entre les matérialismes évolutionniste et dialectique ne se situe plus au niveau de la seule description de l'activité des scientifiques, mais au sein même des disciplines scientifiques puisque le réel est déclaré dialectique. En tant que scientifique, je doute fort qu'on doive en arriver là. Pour échapper aux produits de l'idéalisme que sont l'essentialisme et le spiritualisme, il suffit que les sciences postulent que toute entité réelle est mouvante et porte en germe les ressorts de sa propre transformation. Il n'est pas besoin d'apporter cette notion étrangère de « négation » et de considérer que des « contraires » coexistent en toute chose. Cette contrainte n'est d'aucune utilité pour décrire le réel ; de plus elle est trop pauvre. Un matérialisme évolutionniste n'a pas besoin, pour survivre philosophiquement comme scientifiquement, d'importer en biologie un matérialisme dialectique, bien que certains biologistes, comme Teissier ou Lewontin, l'aient souhaité. Il y a deux raisons à cela.

La première, c'est que les « lois » de la dialectique sont trop imprécises pour intéresser la biologie. Pour le moment, elles procèdent davantage de l'apposition de mots peu précis sur du vocabulaire scientifique plus précis, autrement dit d'une couche verbale inutile à la science. Par exemple, le principe d'augmentation de la quantité conduisant à un changement de qualité, tel que classiquement formulé, et sur lequel la plupart des écrits de dialecticiens sont incroyablement légers (par exemple chez Lefebvre 2002 [1947]), ne dit pas si ce qui augmente est homogène ou non. Si c'est le cas, cette « loi » devrait être reformulée comme le fait Bunge (cf. Deleporte 2004) et il ne faudrait plus la considérer comme une loi mais comme une hypothèse nulle à tester. Si ce qui augmente est hétérogène, la biologie dispose peut-être d'outils plus précis avec l'émergence (cf. Deleporte 2004 au sujet de Bunge). L'avenir du matérialisme, pour le moment, semble plus proche du « matérialisme scientifique » de Bunge (2006 ; 2007b [1981] ; cf. Deleporte 2004) qui est effectivement émergentiste³ (cf. Bunge 2007a [1991]) et qui, à ce titre, et sous la plume même de Bunge (2004a), « se situe à mi-distance entre le physicalisme et le matérialisme dialectique : c'est une doctrine rigoureuse comme le premier, mais ouverte à la nouveauté comme le second ». Il offre un chantier de la convergence souhaitée par Charbonnat, une image du matérialisme qui rend déjà caduque l'accusation de réductionnisme souvent trop vite faite à l'encontre du matérialisme évolutionniste (cf. Athané, Guinet & Silberstein 2007).

La seconde raison découle de la première. Comme les sciences sont plus précises, les contraintes méthodologiques d'un matérialisme dialectique ne peuvent s'imposer aux disciplines scientifiques concernées (neurosciences, anthropologie, éthologie...) qu'à la seule condition que ses « lois » se soumettent au rationalisme critique, et à une plus grande rigueur dans ses formulations. Si l'on peut à bon droit s'intéresser à ce que Marx décrit du matérialisme historique (cf. Athané 2004), il faut en revanche s'interroger aujourd'hui sur la nécessité de maintenir l'héritage hégélien ramené en force par Engels à partir de 1875. Collin (2006) expose en quoi le matérialisme dialectique d'Engels de la fin des années 1870 ne sert pas véritablement le matérialisme, en raison de son enracinement dans la philosophie hégélienne, non dépourvu de contresens (Collin 2006 ; Deleporte 2004). La convergence souhaitée par Charbonnat entre

3. Une précision s'impose : la notion d'émergence dont il est question ici, sous la plume de G. Lecointre, en référence aux travaux de M. Bunge, notamment ceux cités ci-dessus, est très éloignée de la plupart des conceptions classiques de l'émergentisme. (NdÉ.)

un matérialisme de tradition marxiste et un matérialisme évolutionniste ne peut se faire que si les deux entités ont fait un travail critique sur leurs propres composantes historiques. Ce livre peut en constituer un point de départ : il ne s'agira pas seulement de comprendre le matérialisme par son histoire ; mais aussi de le faire progresser par l'analyse critique de celle-ci.

Pour conclure, à la lecture du formidable travail de Charbonnat, on en vient à se demander naïvement, face à un matérialisme si spontané à nos sens, si l'histoire du matérialisme philosophique n'aurait pas été plus simple sans le formidable pouvoir politique qu'ont détenu les monothéismes durant presque deux mille ans, avec leur haine du corps, leur culte de la souffrance, leurs espérances tournées vers un au-delà immatériel, leur emprise dogmatique sur la science et l'enseignement, les mœurs et les consciences, leur participation active et permanente à l'immobilisme social. Charbonnat rend ici le plus bel hommage aux devanciers philosophiques de la laïcisation de la société, en nous rappelant leurs souffrances, témoignages de ce que peut produire la conjonction du pouvoir politique et spirituel, mais aussi leur générosité, leur courage, leur lucidité. Là où certains présentent la laïcité comme surannée, il faut y voir au contraire un îlot de liberté chronologiquement moderne, qu'on vend aujourd'hui par morceaux pour quelque bénéfice démagogique.

Guillaume Lecointre
Vitry-sur-Seine
3 janvier 2007

