4e année, N° 18. 2e trimestre 1960

ARGUMENTS

SOMMAIRE

L'HOMME-PROBLÈME

ANTHROPOLOGIE, MARXISME, PSYCHANALYSE

Présentation de Louis Bolk (Georges LAPASSADE).
La genèse de l'homme (Louis BOLK).

●

Freud et le malaise dans la civilisation (Kostas AXELOS).
La crise du marxisme et la psychologie (Joseph GABEL).
Wilhelm Reich et l'économie sexuelle (André FRANKIN).

●

La crise des sciences humaines (Luc de HEUSCH).
Structuralisme et anthropologie (Louis BERTHE).
Fragments pour une anthropologie (Edgar MORIN).
Thèses sur le marxisme (Pierre BARRUCAND).

●

De l'ontologie à la technologie (Herbert MARCUSE).

RÉDACTION-ADMINISTRATION, 7, rue Bernard-Palissy, PARIS, 6e. LIT. 39-03.
C.C.P. Arguments-Editions de Minuit, 180-43, Paris.
Abonnements (4 numéros) : 10 NF ; étranger : 15 NF ; soutien : 20 NF.
Directeur-gérant : EDGAR MORIN.
Rédaction : K. AXELOS, J. DUVIGNAUD, E. MORIN.
Comité : C. AUDRY, F. FEJTÖ, P. FOUGEYROLLAS, S. MALLET, D. MASCOLO.
Secrétaire de rédaction : RÉA AXELOS

Le numéro : 3 NF.

IMP. DE L'OUEST - LA ROCHELLE

LIBRAIRIES DEPOSITAIRES D'*ARGUMENTS*

PARIS

Quartier Latin :
Librairie 73, 73, bd Saint-Michel.
Librairie Saint-Michel, place de la Sorbonne.
Kiosque « Cluny », 23, bd Saint-Michel.
La Joie de lire, 40, rue Saint-Séverin.
Montchrestien, 180, rue Saint-Jacques.
Croville, 20, rue de la Sorbonne.
Sciences humaines, 13, rue de la Montagne-Sainte-Geneviève.
Le Zodiaque, 60, rue Monsieur-le-Prince.
L'Escalier, 12, rue Monsieur-le-Prince.

6e arrondissement :
La Hune, 170, bd Saint-Germain.
L'Arche, 168, bd Saint-Germain.
Le Divan, place Saint-Germain.
Le Minotaure, 2, rue des Beaux-Arts.
XXe Siècle, 185, bd Saint-Germain.
Librairie des Sciences Politiques, rue Saint-Guillaume.
L'Unité, 75, bd Saint-Germain.
Rivière, 31, rue Jacob.
Le Terrain Vague, 23, rue du Cherche-Midi.

Rive droite :
Contacts, 24, rue du Colisée (8e).
Delattre, 133, rue de la Pompe (16e.)
Librairie du Palais Berlitz, 28 *bis*, rue Louis-le-Grand (9e).

Cité Universitaire : Librairie Montsouris, bd Jourdan.

PROVINCE

Grenoble : Librairie de l'Université, 2, square des Postes.
Nancy : Le Tour du Monde, 7, rue des Michottes.
Aix-en-Provence : Librairie de l'Université, 12, rue Nazareth.
Toulouse : Librairie Edouard Privat, 14, rue des Arts.
Strasbourg : Librairie Reach, 10, place de l'Université.
Bordeaux : Librairie Mollat, rue Vital-Carles.
Lille : Le Furet du Nord, 11-13, place du Général-de-Gaulle.
Perpignan : Librairie André Jans, 35, rue des Augustins.

BELGIQUE

Bruxelles :
Lefebvre, 7, rue des Colonies.
Du Monde entier, 5, place Saint-Jean.

TUNISIE

Tunis : La Cité des Livres, 7, rue d'Alger.

(Les libraires de France et d'étranger désirant figurer sur cette liste sont priés de nous écrire.)

L'HOMME-PROBLÈME

ANTHROPOLOGIE, MARXISME, PSYCHANALYSE

PRÉSENTATION DE LOUIS BOLK

L'anatomiste hollandais Louis Bolk est né le 10 décembre 1866 à Overschie. Après des études de droit qu'il achève en 1888, il entreprendra des études de médecine à l'Université d'Amsterdam. Ces études sont achevées en 1896. Bolk devient alors assistant au laboratoire d'anatomie de l'Université d'Amsterdam. Il est professeur d'anatomie et d'embryologie à cette même Université à partir de 1898. Il meurt à Amsterdam le 17 juin 1930.

Les recherches de Bolk ont essentiellement porté sur la segmentation du système nerveux périphérique, l'anatomie comparée du cervelet, l'anatomie dentaire (théorie de la dentition humaine, relation entre la dentition des reptiles et des mammifères, anomalies de la dentition), sur l'anthropologie de la population néerlandaise (accroissement de la taille, chevelure, etc.), sur l'anatomie comparée des singes anthropoïdes, sur les différenciations raciales et enfin sur les problèmes de l'hominisation.

La conférence de Louis Bolk sur *le problème de l'anthropogenèse*, prononcée et publiée en 1926 (1), n'est connue en France que des spécialistes ; il n'en existe pas de traduction, le texte est devenu introuvable, et les quelques travaux qui en font état ne citent que les exemples à partir desquels Bolk estime pouvoir établir que la forme humaine présente les caractères observables chez les fœtus des autres primates. On a retenu la formule selon laquelle l'homme serait « un fœtus de primate parvenu à la maturité sexuelle ». En bref, la théorie bolkienne est à peine citée au chapitre concernant les problèmes de notre origine.

Or, il suffit de lire les premières pages du texte de Bolk pour' s'apercevoir que tout son effort consistait précisément à éviter d'abord cet *amalgame*. Il est clair en effet que pour lui le problème de la *Menschwerdung* — de la genèse de l'homme — est différent du problème de la descendance, au sens darwinien du terme. Il s'agit, non d'aboutir à des conclusions plus sûres concernant notre généalogie, mais au contraire de séparer d'abord un nouveau champ de recherches qui était jusqu'ici resté à peu près inexploré. La science généalogique doit être *mise entre parenthèses* si l'on veut s'efforcer de décrire, dans un premier temps, la forme de l'homme et l'allure biologique de son développement individuel pour, ensuite, — mais ensuite seulement —, retrouver le problème de l'origine.

La première étape de la recherche bolkienne consiste ainsi en un renversement de méthode : on posera le problème de *l'essence*, de *la structure*, avant de poser le problème de la genèse et des origines. La seconde étape est celle de la description ; Bolk souligne le caractère fœtal de la structure et la lenteur singulière du développement individuel ; il lui suffit ici de regrouper, surtout en ce qui concerne le second groupe d'observations, des faits connus : par exemple,

(1) *Das Problem der Menschwerdung*, Iéna, 1926.

la longueur exceptionnelle de notre enfance. Ce n'est donc pas cette synthèse qui fait l'originalité de son travail.

Cette originalité tient d'abord au fil conducteur proposé qui pourrait permettre de regrouper ces faits connus, mais de façon dispersée et sans faire l'objet d'une élaboration théorique. Ce fil conducteur tient dans l'hypothèse du retard évolutif.

Un retard évolutif qu'on doit pouvoir considérer, non comme limité à la formation de l'homme, mais bien, — comme en témoigne l'existence déjà connue d'organismes *néoténiques* (2) —, comme un principe général d'évolution. Sur ce point, Bolk ne fait d'ailleurs que reprendre une hypothèse dont la première formulation se trouve dans l'*Origine des Espèces* de Darwin. On a proposé d'expliquer ces faits de *juvénilisation* par des modifications des facteurs endocriniens gouvernant la croissance ; Bolk reprend cette hypothèse pour l'appliquer aux origines de l'homme. En même temps, il propose d'interpréter certains signes pathologiques dus à des dysfonctionnements endocriniens — la puberté précoce par exemple — comme des témoignages également mobilisables dans une enquête sur les processus par lesquels l'homme est devenu ce qu'il est.

Ainsi la pathologie prend place, avec la biologie de la croissance, dans une recherche qui, jusqu'à Bolk, faisait essentiellement appel aux données de l'anatomie comparée. Ces données sont reprises par Bolk, dans la seconde partie de sa conférence, à la lumière de son hypothèse de la fœtalisation. C'est là, on l'a souligné, l'aspect le plus connu de son œuvre. Du moins en France. Ailleurs, au contraire, on a retenu tout ce qui concerne l'existence individuelle de l'homme, comme on peut le voir par exemple en de nombreuses publications de psychanalystes américains. Il est en effet intéressant de relever le rapport étroit, la convergence des travaux de Bolk et de Freud sur ce point, — convergence d'autant plus remarquable que ces deux chercheurs paraissent bien s'ignorer mutuellement.

Il convient enfin de rappeler ici les travaux ethnologiques de Geza Roheim, directement reliés à la thèse bolkienne. Bolk, Freud, Roheim : voici une nouvelle manière de décrire l'homme, de situer les rapports entre la nature et la culture, de définir les bases d'une nouvelle anthropologie. L'homme y apparaît sous un jour très différent de celui qui marquait les « idéologies du progrès » qui, jusque-là, prétendaient expliquer les conceptions de son origine et de son devenir. Un être fondamentalement et à jamais *inachevé*, né prématurément, enraciné dans son enfance : c'est là un thème sans doute développé bien avant Bolk et déjà exprimé dans les mythes des premiers philosophes, mais qui trouve en cet écrit, pour la première fois sans doute, sinon une explication définitive, du moins l'éclairement d'une hypothèse qu'on doit retenir et discuter.

Telles sont les raisons pour lesquelles nous présentons ici, en première traduction, les principaux extraits du travail de Bolk.

GEORGES LAPASSADE.

(2) Cf. dans le texte de Bolk, l'explication de ce terme.

LA GENÈSE DE L'HOMME

Un problème de méthode.

La remarque a souvent été faite que l'étude de la forme corporelle de l'homme a pris, sous l'influence des théories de la descendance, un caractère quelque peu tendancieux : la fin dernière de cette étude était en effet de réunir des données pour l'édification de notre arbre généalogique. L'étude *pour elles-mêmes* des particularités spécifiquement humaines, la recherche des propriétés corporelles fondamentales de l'homme étaient presque toujours délaissées au profit de considérations présupposant cette intention. L'anatomie comparée est devenue ainsi une science annexe de la généalogie : le seul but de l'anatomie comparée des primates a consisté en la recherche des rapports de filiation.

Il n'est pas dans mon intention de sous-estimer le bénéfice immense que la science doit à cet ordre de recherches. Mais son application exclusive comportait cependant un danger : la négligence de la forme comme *phénomène* et de ses attributs, chacun étant considéré dans son développement progressif ou régressif. Mais, dira-t-on, est-il possible de tenter de comprendre la forme du corps humain et sa genèse sans référence aucune à une hypothèse de descendance ? Il est en effet indéniable que la forme du corps humain est issue d'une forme plus animale et que les lignées évolutives de tous les primates actuels, l'homme compris, ont dû de quelque manière et en quelque endroit coïncider. Je ne mets pas en doute l'origine phylogénétique commune de l'homme et des autres primates ; mais je voudrais insister sur le fait que *le problème de la genèse de la forme humaine est distinct de celui qui concerne la descendance de l'homme.* Chacun de ces deux problèmes exige ses propres méthodes d'observation et de résolution.

Pour parvenir à une conception valable de la manière dont la forme corporelle de l'homme s'est élaborée, il ne faut pas considérer *a priori* cette forme comme l'aboutissement d'une lignée de formes ordonnées selon d'hypothétiques tendances. C'est l'homme lui-même qui doit être au point de départ de cette recherche. Quelle est l'essence de l'homme en tant qu'organisme ? Quelle est l'essence de l'homme en tant que structure corporelle ? Voilà les deux questions que nous devons aborder indépendamment de toute considération généalogique et de toute hypothèse phylogénétique préalables. La question dédoublée d'où nous partons est d'une part physiologique, d'autre part anatomique : le point d'attaque du problème est l'homme dans son être et dans son apparaître. Vu sous cet angle, le problème de l'anthropogenèse devient plus large et plus substantiel qu'il ne le paraît en général. L'aspect morphologique présentait jusqu'à présent le principal intérêt. Les différences d'anatomie et les relations entre les hommes et les autres primates étaient les fils conducteurs qui allaient permettre de résoudre le problème de l'anthropogenèse. Au lieu de cela, je vais essayer de résoudre le problème à l'aide de la physiologie. Je montrerai que l'essence de notre forme est le résultat d'un facteur organique du développement interne qui agit par l'intermédiaire d'une partie déterminée de l'organisme.

On demandera alors : Existe-t-il vraiment une spécificité dans l'organisme humain, le *bion* humain diffère-t-il essentiellement de celui des êtres qui lui sont zoologiquement apparentés ? Ceci ne fait pas l'ombre d'un doute et on doit s'étonner de que ce fait ait été si longtemps méconnu. On pourrait reprocher aux physiologistes de s'être trop intéressés aux problèmes élémentaires et de n'être pas encore parvenus à élaborer une physiologie comparée, pendant d'une morphologie comparée déjà très avancée. Il faut cependant leur laisser l'excuse de la difficulté d'obtenir le matériel nécessaire et de la difficulté d'observation sur le vivant.

« A quel point de vue y a-t-il une différence entre la biologie humaine et celle des autres primates ? » Ma réponse sera indirecte : je commencerai par révéler le caractère propre de la forme de l'homme et je montrerai ensuite que l'essence du *morphon humain* n'est qu'un symptôme du *bion.*

On ne peut donner la même valeur aux diverses caractéristiques corporelles de l'homme en ce qui concerne la genèse de la forme ; on en fera deux groupes : *les caractéristiques primaires et leurs consécutives.* Les consécutives sont fon-

damentalement celles que l'on peut expliquer facilement comme des phénomènes d'adaptation *à la verticalisation.* Ce sont les nécessités mécaniquement déterminées ou les régularisations fonctionnelles apparues sous l'influence du fait nouveau de la station droite. Les caractéristiques primaires au contraire apparaissent comme les résultats de l'action des facteurs de développement qui ont déterminé l'origine de la forme humaine. Nous ne nous occuperons que du premier groupe.

L'acquisition de la station verticale a naturellement fait appel à un grand nombre d'adaptations anatomiques. Chaque système organique ou presque a subi l'influence de cette station droite. Je suis convaincu cependant, que nombreux sont les auteurs qui ont surestimé cette influence sur le développement de la forme humaine. La relation de ces phénomènes est interprétée en ce sens que l'acquisition de ce caractère propre était à l'origine de la formation de presque toutes les caractéristiques spécifiques du corps humain, et l'acquisition de la station verticale devenait le point de départ pour la compréhension de la construction de l'homme. Tel n'est pas mon avis. Loin de moi de refuser l'idée d'une réaction à la suite de cette acquisition. Mais je rejette le postulat impliquant que la station droite est l'agent primaire du corps et que les caractéristiques spécifiques du corps humain en dérivent. La station droite est à mon avis une adaptation nécessaire à des modifications qui sont issues d'autres caractères essentiels : c'est un phénomène dérivé.

L'origine de l'homme n'est pas dans le redressement du corps, mais c'est parce que le corps prenait un aspect humain que l'homme s'est tenu droit.

Il était nécessaire de faire cette remarque, car elle donne la raison de ma distinction en caractéristiques primaires et consécutives. La station droite qui est à l'origine de nouvelles modifications dans le corps est la plus frappante des caractéristiques consécutives. Ceci est très loin du point de vue général, mais je vous demande de ne pas juger certaines affirmations que je ne peux prouver faute de temps et de vous référer à l'ensemble pour critiquer ma théorie.

Les caractéristiques primaires qui me serviront d'exemples sont : l'orthognatie, l'absence de poils, la perte de pigment de la peau, des cheveux et des yeux, la forme des pavillons des oreilles, le pli mongolien, la position centrale du *foramen magnum,* le poids élevé du cerveau, la persistance de la fontanelle, les grandes lèvres chez la femme, la structure de la main et du pied, la forme du bassin, la position dans le plan ventral de l'orifice génital chez la femme, certaines variations de la dentition et des sutures crâniennes. Je ferai ultérieurement une remarque spéciale concernant la proéminence du menton, une formation typiquement humaine, qui cependant n'est pas rangée dans l'énumération ci-dessus.

Aucun de mes auditeurs, j'en suis convaincu, ne définira des caractéristiques ci-dessus énumérées comme primaires au sens que je donne à ce terme. On critiquera surtout mon interprétation de la forme du bassin, de la position du *foramen magnum,* de la structure de la main et du pied, car l'opinion générale interprète ces caractéristiques comme consécutives à la station droite. J'ai cependant mes raisons pour me placer à un point de vue aussi différent. Mais pour commencer, je vais sans argumentation spéciale vous donner l'idée directrice de ma pensée. Si on étudie les caractéristiques dites primaires somatiques et si on les considère dans le cadre de l'ontogénie des primates, on trouve qu'elles ont toutes un caractère commun : ce sont des positions et des relations structurales fœtales devenues permanentes. *Autrement dit : des attributs et des relations structurales qui sont transitoires chez les primates se sont chez l'homme stabilisés.* Par la reconnaissance de ce fait, la forme du corps humain nous apparaît sous un jour nouveau, car les caractéristiques qui distinguent son corps de celui du singe ne sont pas des caractères propres qu'il aurait acquis au cours du temps. Ils apparaissent déjà dans le développement du fœtus de tous les autres primates, qui les perdent au cours d'une différenciation ultérieure. *Un stade transitoire chez le singe est devenu chez l'homme un stade définitif.*

La fœtalisation.

C'est pourquoi si le fœtus des singes inférieurs, le fœtus et l'enfant des anthropomorphes ont un aspect plus humain, il ne faut pas l'interpréter en fonction de « la loi biogénétique fondamentale » selon laquelle les singes descendent d'un être qui ressemblait davantage à l'homme ; en réalité l'homme a gardé le type fœtal jusqu'à

la fin de son développement. Le développement des primates correspond à une phase finale qui manque chez l'homme. Je voudrais rendre cette différence entre l'homme et le singe en nommant *conservatif* le développement humain et *propulsif* le développement du singe.

Nous verrons que cette même terminologie peut être utilisée pour caractériser des différences de races. Je peux maintenant répondre à la question fondamentale posée au début : quelle est l'essence de la structure elle-même qui permet de voir l'opposition entre la forme (*Gestalt*) humaine et celle du singe ? *La réponse est : le caractère fœtal de cette structure.* Nous avons là un point de vue sur sa forme et son origine qui est indépendant aussi bien d'une théorie de descendance que d'une hypothèse de parenté. Les caractéristiques primaires du corps humain ne se déduisent pas des caractères propres au singe ; une telle interprétation doit être rejetée. Si je voulais exprimer mon principe en une brève formule, je dirais que *l'homme est du point de vue corporel un fœtus de primate parvenu à maturité sexuelle.* Nécessairement, il s'en déduira que nos ancêtres possédaient déjà tous les caractères spécifiques primaires de la race humaine d'aujourd'hui, mais seulement pendant une courte phase de leur développement individuel.

Les caractères propres de l'homme ne sont pas nouveaux ; ils figuraient déjà dans l'organisation de ses ascendants en tant que caractères *transitoires.* L'adaptation fonctionnelle déterminant ces caractères consécutifs, la conservation des caractères primaires : tels sont les deux facteurs qui ont créé l'homme. Ce qui chez nos ancêtres était un stade transitoire du développement est chez l'homme actuel un stade définitif. Au cours de l'histoire du développement, la forme adulte a acquis un aspect fœtal toujours plus prononcé : elle a été pour ainsi dire « fœtalisée » ; l'hominisation a consisté en une fœtalisation. Tel est le fondement de ce que je nomme *l'hypothèse de la fœtalisation.*

Faisons un pas de plus. Cette idée fondamentale indique la direction dans laquelle on doit chercher l'explication de l'avènement de la forme humaine. Les autres théories n'y parviennent pas. Car nos caractères corporels primaires ont un aspect commun. Cette particularité est incompatible avec la supposition selon laquelle ils sont apparus indépendamment, isolés les uns des autres, chacun en fonction d'un facteur causal. Cette convergence a pour base une raison commune. La fœtalisation de la forme n'est pas consécutive à des caractères externes et d'une influence agissant de l'extérieur sur l'organisme. Elle n'est pas la conséquence d'une adaptation à des circonstances extérieures changeantes ; elle n'a pas été conditionnée par une lutte pour la vie. Elle n'est pas le résultat d'une sélection naturelle ou sexuelle ; car ces facteurs d'évolution, dont je ne mets pas en doute l'effectivité dans la nature, agissent d'une façon significative et sont de ce fait insuffisants pour expliquer la forme du corps humain. La cause propre de la formation de ces caractères est contenue dans l'organisme ; c'est un caractère interne et fonctionnel. En bref, l'anthropogenèse s'est faite en fonction d'un principe de développement unique et organique. Nous sommes ici en accord avec ce principe biologique fondamental de Naegeli : « La structure et la fonction de l'organisme sont les conséquences de forces intérieures et de ce fait sont indépendantes de toutes circonstances extérieures fortuites. » Après avoir dit notre accord avec ce principe de base, nous ne devons cependant pas nous en tenir là, mais aller plus loin et élucider la question suivante : *Quelle a été la nature de cette cause fonctionnelle unitaire ?* Quand un caractère fœtal devient permanent, c'est qu'une cause active freine son développement initial et le fait s'arrêter plus ou moins loin de son achèvement. La forme humaine dans sa totalité est la conséquence d'une inhibition générale du développement. Un nouveau facteur d'évolution s'ajoute ainsi aux autres : *le retardement du développement.*

Le retardement.

Lorsque ce concept du *retardement évolutif* m'est clairement apparu, je me suis demandé si son action se limitait seulement à la morphogenèse de l'homme. En approfondissant le problème, j'ai pu constater que le principe d'inhibition ne dominait pas uniquement l'anthropogenèse en soi, mais encore tout le cours de sa vie individuelle. Aucun mammifère ne se développe aussi lentement que l'homme ; aucun n'est adulte aussi longtemps après sa naissance. Quel mammifère possède comme l'homme une aussi longue maturité à laquelle s'ajoute une phase de vieillesse dont nous ne

connaissons pas l'équivalent dans le règne des mammifères ? Quel animal peut, en effet, bénéficier, après l'extinction de ses fonctions germinales, d'une si longue vie somatique ?

Ce qui vient d'être dit contient ainsi la réponse à ma deuxième question : Quelle est l'essence de l'homme en tant qu'organisme ? Nous possédons maintenant cette réponse : *la lenteur du cours de sa vie.* On ne me contredira pas si j'affirme que cette lenteur, acquise peu à peu dans le passé par les hominidés, est le résultat d'un ralentissement qui s'est effectué sur une période impossible à déterminer. J'appellerai ce fait : *Principe de retardement de l'anthropogenèse.*

En résumé, l'homme du point de vue structural et du point de vue organique — c'est-à-dire du double point de vue morphologique et physiologique — se caractérise par une propriété très particulière : *l'essence de sa structure est le résultat d'une fœtalisation ; l'essence de son existence inudividuelle est la conséquence d'un retardement.* Ces deux propriétés sont en étroite relation causale : la fœtalisation de la *Gestalt* humaine est en effet la conséquence d'un retardement structural évolutif. Quelle peut donc avoir été la cause directement préparatoire de ce retardement, qui a induit la fœtalisation ? J'insiste intentionnellement sur « la cause directement préparatoire ». Car, de quelque nature que soit cette cause, elle n'a pas été spontanée. Elle a été l'avant-dernier chaînon de la chaîne causale qui relie l'homme aux moins évolués des êtres vivants. Comme toutes les causes qui la précèdent, elle a été un moyen d'action du principe d'évolution de la nature organisée. Car l'évolution n'est pas pour moi un *résultat* mais un *principe.* Elle est à la nature organisée ce que la croissance est à l'individu et, comme cette dernière, elle est assujettie à l'influence et à l'action de facteurs extérieurs. Ces facteurs extérieurs n'agissent pas en *élaborant* mais seulement en modelant. L'essence de l'évolution se dérobe ainsi à toute analyse : car l'évolution est une fonction du vivant et non de l'individu.

L'action du système endocrinien.

La question posée est : Quelle peut être la cause de ce retardement ? Pour répondre, nous quitterons la morphologie pour aborder la physiologie. Ce ralentissement graduel, dans le cours de la vie des ancêtres de l'homme, avec toutes ses conséquences relatives à l'élaboration de la forme et de ses caractères fonctionnels, doit avoir en effet une cause physiologique. Et si nous approfondissons la question, nous trouvons le système qui commande la croissance : le système *endocrinien.* Une altération du mode d'action de ce système doit être à la base des phénomènes considérés plus haut. Mon point de vue est ici en accord avec des thèses issues de recherches scientifiques les plus récentes et qui occupent une place de plus en plus importante en morphologie. Si le phénomène du retardement a pour cause des sécrétions internes, le problème de l'anthropogenèse devient un problème purement physiologique. La physiologie a été considérée dans le problème de l'anthropogenèse comme une réaction de l'organisme ; je la considère comme une action.

L'action du système endocrinien qui pendant notre existence individuelle est déterminante pour le développement de notre forme, et par la suite commandera le maintien de cette forme, doit être un peu différente chez les anthropomorphes. Elle est aussi différente chez l'homme actuel de ce qu'elle a été chez nos ancêtres. Si le développement de la forme individuelle se ramène aux détails du métabolisme, il y a à la base de la forme actuelle une altération de ces détails qui a eu lieu dans le passé. Les hormones produites par notre système endocrinien inhibent ou accélèrent la croissance, c'est un fait connu. Chaque caractère peut être ou activé ou inhibé dans son développement par les hormones et, par là, le cours de la vie en sa totalité. Le développement des hominidés s'est fait sous une influence inhibitrice ; cette inhibition a atteint pour certains caractères le degré maximal d'un arrêt. Morphologiquement parlant, ceci signifie la suppression du développement d'un caractère. Le retardement du développement peut ainsi aboutir à l'élimination d'un caractère. C'est pourquoi diverses caractéristiques spécifiques de l'homme : l'absence de pilosité, la perte de pigment, si nous les comparons aux caractéristiques correspondantes chez le singe, sont des caractères négatifs.

Essayer de résoudre le problème de l'anthropogenèse dans cet esprit tend à montrer que les deux sciences jumelles, morphologie et physiologie, se rapprochent de nouveau de très près après être

allées dans des directions différentes au courant des cinquante dernières années.

La pathologie témoigne sur nos origines.

La relation fondamentale entre l'action du système endocrinien et l'histoire du développement de la forme du corps humain éclaire d'une façon inattendue certains phénomèmes de la pathologie humaine qui apparaissent comme de véritables rechutes et sont la preuve que les formes ancestrales humaines ont été plus proches de la forme du singe.

L'influence dudit système sur le développement a été inhibitrice. En bref, *le système endocrinien de l'homme secrète des hormones inhibitrices.* Ces caractères qui pendant l'anthropogenèse ont été inhibés et, de ce fait, *réprimés*, restent à l'état latent et devront être réprimés pendant toute la durée de la vie.

Diverses possibilités de développement de caractéristiques corporelles de nos ancêtres se trouvent en nous à l'état réprimé. La condition nécessaire de la persistance de cet état latent est une hormone qui circule dans notre sang. Mais que se passe-t-il lorsqu'un ou plusieurs organes de notre système endocrinien est malade, lorsque la sécrétion hormonale est troublée d'une manière ou d'une autre ? L'inhibition peut être alors affaiblie; les caractères disparus au cours de la genèse peuvent réapparaître, des fonctions qui ont été ralenties se développent beaucoup plus rapidement.

Voici quelques exemples :

L'homme a perdu son revêtement pileux, c'est-à-dire que le développement de la pilosité, d'abord inhibé, a été réprimé par la suite. L'inhibition peut s'atténuer lors de maladies endocriniennes et la pilosité peut réapparaître. Une partie de l'humanité a presque entièrement perdu la pigmentation de la peau. Quand un organe déterminé du système endocrinien est malade, la pigmentation réapparaît. La sécrétion d'hormones qui empêche normalement le développement de ce caractère est perturbée. La mâchoire de l'homme est réduite en volume et en grandeur au cours de la genèse, parce que les circonstances fœtales sont devenues permanentes. Si le système endocrinien est malade, les forces inhibitrices n'agissent plus, la mâchoire et parfois l'os du front commencent à se développer. Contrairement à ce qu'on observe chez les autres primates, les sutures crâniennes ne se ferment qu'assez tard chez l'homme : l'oblitération est donc freinée. Un symptôme de la maladie du système endocrinien est une jonction prématurée d'une ou de plusieurs sutures qui sont par la suite à l'origine d'une difformité du crâne. Les caractères cités dans ma théorie s'appuient sur des faits pathologiques. *Tous ces faits pathologiques sont les preuves visibles des phénomènes physiologiques qui sont à la base de l'anthropogenèse.*

Une étude systématique de la manière dont les facteurs inhibiteurs ont influencé le cours du développement montrera rapidement que *soma* et *germen* se sont comportés indépendamment l'un de l'autre vis-à-vis de l'action de ces derniers. Ce fait tellement significatif pour la biologie humaine fera l'objet d'autres remarques par la suite. Il suffit maintenant de remarquer que le *germen*, du fait du retardement du développement général, ne commence à fonctionner que de plus en plus tard. Le déclenchement du fonctionnement sexuel est donc réprimé. Mais si le système endocrinien est malade, l'inhibition peut être levée : la petite fille pubère à 5 ou 6 ans est un exemple probant. L'enfant est mûre sexuellement à un âge qui était l'âge normal de la puberté pour nos ancêtres.

L'insuffisance pathologique du facteur inhibiteur est ainsi mise en évidence par des troubles qui, étant donné le caractère atavique des symptômes, doivent être considérés comme de véritables régressions.

Le système endocrinien est donc la partie de notre organisme à laquelle nous devons donner une place prédominante dans l'histoire de notre développement. Il s'agit d'un bouleversement dont les détails, quant à la nature chimique et quant à l'importance, nous sont inconnus ; c'est là un changement qui occasionne une altération des stimuli de croissance, un ralentissement général du développement, et qui va jusqu'à réprimer complètement le développement de certains caractères. Cette altération prend sa naissance dans le complexe glandulaire. Conformément à ce qui précède, la cause principale de l'anthropogenèse commande de la même manière le développement individuel. Par là, l'importance biologique de ce système dépasse celle des autres systèmes coopérant dans l'organisme. C'est un *rôle directeur.* Le système endocrinien agit toujours comme un tout. Ces divers organes sont associés entre eux

ar coagissement pour une unité organisée dans le corps : c'est un organisme dans l'organisme, un *imperium in imperio*, qui dirige et maîtrise.

On a l'habitude de considérer l'organisme animal comme composé de deux unités : le soma et le germen. Il me paraît utile de considérer trois unités : le *soma*, l'*endocrinon* et le *germen*. La conclusion de mon interprétation sera un parallèle entre germen et endocrinon. La relation du germen à l'espèce est l'analogue de l'endocrinon à l'individu. Tout comme le germen est responsable de la manière dont se développe l'espèce et permet sa conservation, ainsi l'endocrinon est le régulateur du développement de l'individu et assure sa conservation. La décadence de l'espèce est le signe de l'action insuffisante du germen ; le vieillissement de l'individu est le signe d'une action analogue de l'endocrinon.

***

La deuxième partie de mon exposé sera caractérisée par une plus grande argumentation. Je reviendrai successivement sur certaines affirmations principales, pour les développer d'une part, et d'autre part pour en donner des preuves.

Le premier point que nous allons approcher est l'aspect biologique fondamental de ma théorie : l'hypothèse du retardement. Quelles preuves peut-on apporter en faveur de cette hypothèse ? Ces preuves se divisent en deux groupes, conformément au double contenu de l'hypothèse. Le cours de vie de l'homme s'écoule lentement : voici une preuve établie par simple comparaison. Ce ralentissement du cours de la vie a pris naissance au cours de l'histoire : ceci est une affirmation, qui ne peut être vérifiée qu'indirectement.

La lenteur du cours de la vie humaine.

Le premier point : la lenteur de notre genèse et du cours de notre vie demande-t-il une démonstration spéciale ? Peut-on cependant citer un deuxième être vivant chez lequel la conscience apparaît si longtemps après sa naissance ? Un deuxième être vivant qui, si longtemps après la naissance, exige encore les soins de ses parents et qui n'est capable d'autonomie qu'à un âge aussi avancé ? Souhaitez-vous d'autres preuves de l'extraordinaire lenteur de la croissance de l'homme ? Neuf mois nous sont nécessaires pour acquérir un poids de 3,5 kg. Le jeune veau après une phase intra-utérine de 9 mois pèse 40 kg ; le cheval qui, quand il vient au monde, est âgé de 11 mois, pèse 40 kg. D'après les indications de Rübner, le bœuf, au bout de 47 jours, le cheval, au bout de 60 jours, ont acquis un poids double de celui de leur naissance, tandis que chez l'homme, c'est seulement au bout de 180 jours que le poids à la naissance est doublé. L'importance extraordinaire de ces faits pour la biologie humaine doit retenir notre attention ; et aussi leur importance sociologique.

Ne devons-nous pas voir dans cette longue période, pendant laquelle l'enfant est nourri et protégé par ses parents, la cause essentielle de la formation de la famille, élément fondamental de toute la société humaine ? Le retardement du développement aura pour conséquence que deux générations qui se suivent restent plus longtemps ensemble. Tel est le fondement biologique de la société (1).

Les faits relatés plus haut montrent que le lent développement de l'homme n'est pas un phénomène primaire. La place particulière que l'homme occupe dans le règne animal doit être le résultat d'un ralentissement historique. Cette conclusion est-elle justifiée ? Il pourrait paraître sans espoir de donner des preuves directes de ce retardement. Les découvertes de squelettes des hominidés disparus ou d'ancêtres plus éloignés aident à l'élaboration de connaissances anatomiques ; mais nous sommes ici en présence d'un processus physiologique. Néanmoins, nous possédons une preuve d'un développement plus rapide de l'homme paléolithique, c'est-à-dire du fait qu'il devenait adulte plus rapidement que l'homme actuel.

J'ai déjà parlé de cette preuve dans des travaux publiés récemment : l'homme de Néanderthal possédait encore un type de remplacement des dents analogue à celui des anthropomorphes actuels, c'est-à-dire un type où le développement du processus de la dentition est plus accéléré. Ce n'est certainement pas un phénomène isolé : il a une valeur symptomatique. D'ailleurs il est bien connu

(1) Cette conception « naturaliste » des origines de la société n'est pas une idée originale de Bolk. Elle a été développée en particulier au XVIIIe siècle par certains encyclopédistes (Boucher d'Argis par exemple) et au XIXe siècle par J. Fiske, qui est sur ce point un précurseur de Bolk. (*N. d. Tr.*)

que la vitesse du développement varie quant à sa rapidité selon les différentes races. Vérification faite, ce sont les races blanches qui ont un développement des plus retardés. De plus, il apparaît chez ces races que le développement des individus du sexe mâle est plus retardé que celui des femmes.

Les *preuves indirectes* du retardement historique se joignent aux preuves directes. Je groupe parmi les preuves indirectes, les phénomènes de biologie humaine que nous avons compris quand nous les avons considérés à la lumière du retardement au cours du développement.

Tout d'abord le développement de la dentition chez les autres primates, l'apparition des dents de lait, s'effectue immédiatement à la naissance et dès que les dents de lait sont au complet la dentition continue son développement sans interruption avec l'apparition simultanée de la première molaire permanente qui marque le début du processus de remplacement ; les incisives de lait sont éliminées. Le remplacement des dents de lait par les dents permanentes se fait en même temps. La troisième molaire apparaît au même moment, ou presque, où la canine est remplacée. Ce qui caractérise ce processus, c'est l'absence d'une interruption et le fait que le remplacement des dents et la croissance de la dentition sont synchronisés. Ceci est le type de processus le plus ordinaire.

Chez l'homme, le processus est tout autre. A l'âge de deux ans, âge où les dents de lait sont au complet, s'instaure une phase de repos qui dure jusqu'à la cinquième ou sixième année environ. C'est alors qu'apparaît la première molaire, et après un temps variant suivant l'individu, commence le processus de remplacement. Alors que chez le singe le remplacement et la croissance se faisaient en même temps, chez l'homme ces deux processus sont décalés. La deuxième molaire permanente apparaît seulement à la fin du processus de remplacement. La troisième molaire témoigne d'un retardement variable suivant l'individu. Ce retardement peut d'ailleurs, comme c'est souvent le cas pour l'homme civilisé, aboutir à l'élimination de cette molaire. La croissance de la dentition, uniforme chez le reste des primates, comporte donc chez l'homme deux interruptions : l'une de deux à six ans, l'autre de huit à quatorze ans. Le remplacement des dents et leur croissance sont deux processus successifs chez l'homme, alors qu'ils sont synchrones chez le singe.

Mon deuxième exemple de retardement sera plus biologique. Le germa féminin est prêt à fonctionner lorsque la petite fille atteint sa quatrième ou sa cinquième année. Il se produit alors une phase de repos dans le développement. Le germa ne doit pas fonctionner, parce que le soma n'a pas encore la force de supporter la conception. Il doit donc exister dans l'organisme une force qui s'oppose à cette mise en fonction ; mais nous savons qu'elle peut devenir insuffisante par la maladie d'une partie du système endocrinien. Le retardement n'a pas freiné le germa féminin dans sa croissance, mais il a repoussé à un âge plus avancé la maturation d'un organe possédant déjà des éléments mûrs. « Très généralement, l'arrivée à la maturité sexuelle signifie, pour l'organisme, avoir atteint sa forme définitive et le terme de son développement individuel », écrit Friedenthal dans sa *Contribution à l'histoire naturelle de l'homme*. En rapport avec cette règle générale, l'organisme humain se comporte en sorte qu'avec une terminaison de développement à 18 ans, la possibilité de maturité sexuelle est déjà donnée à 5 ans, et la maturité sexuelle se produit normalement vers la onzième année. Cette contradiction trouve son explication naturelle dans le retardement affectant le cours de la vie humaine, si on admet en même temps que le développement du soma est plus retardé que celui du germen. Et la possibilité d'une maturité sexuelle vers la cinquième année, qui correspond bien avec l'âge auquel les anthropomorphes deviennent sexuellement mûrs, nous indique l'âge auquel nos ancêtres hominidés atteignaient la maturité sexuelle. Je ne puis quitter ce point sans remarquer que l'accélération de la croissance qui précède l'âge de la puberté est dans son essence, non pas une croissance accélérée, mais bien une croissance freinée. Avec l'arrivée de la puberté, le freinage du germa disparaît et celui du soma diminue.

La néoténie.

Le retardement du développement, phénomène biologique qui a pour conséquence morphologique la fœtalisation, n'est pas un fait entièrement nouveau en biologie. Des phénomènes homologues sont connus chez les vertébrés inférieurs. Les batraciens néoténiques sont des

larves sexuellement mûres. Alors que le *germen* termine ici son développement en entier, le *soma* ne parcourt qu'une partie du chemin initial de son développement. Verluys suppose qu'une action modifiée de la thyroïde en est la cause. Ces organismes néoténiques présentent des phénomènes de retardement analogues à celui de l'homme. Cependant l'homme occupe ici une place privilégiée: dans la race humaine on peut observer divers degrés de l'action de retardement. Une telle progression est, si je ne me trompe, inconnue chez les formes néoténiques inférieures.

J'en viens maintenant à un point très important : *Comment le retardement du développement a-t-il eu pour conséquence la fœtalisation de la forme ?*

L'énoncé de cette relation est difficile, parce que le processus de la fœtalisation ne s'est pas effectué uniformément : presque chaque caractère de l'homme demande une explication particulière.

Les « caractères consécutifs ».

Un caractère humain spécifique peut être en effet un phénomène *consécutif* au retardement. La proéminence du menton chez l'homme en est un exemple : comme je l'ai montré dans des travaux antérieurs, cette proéminence de notre menton est un phénomène consécutif au retardement du développement de la dentition. De même, l'hymen n'est pas la conséquence directe de la fœtalisation, mais la conséquence de la persistance de la position fœtale de l'orifice génital chez la femme (2). Peut-être pourrait-on ranger aussi parmi ces caractères consécutifs la proéminance nasale ; mais ceci n'est pas encore complètement démontré.

Les caractères primaires.

Les caractéristiques spécifiquement humaines qui sont les conséquences *directes* de la fœtalisation sont d'une toute autre essence :

La fœtalisation de la pilosité.

En premier lieu, l'absence de pilosité chez l'homme : quand on observe l'apparition de la pilosité au cours du développement individuel chez les primates, on est en présence d'une série de caractères *qui trouvent leur conclusion dans la nudité complète de l'homme.*

En résumé, voici ce que nous trouvons :

a) Singes inférieurs : La pilosité apparaît en même temps sur tout le corps chez le fœtus. Le singe qui vient au monde possède tous ses poils.

b) Gibbons : C'est la peau de la tête du fœtus qui est recouverte de poils en premier lieu. Avant la naissance cependant, la pilosité est assez abondante sur le dos. Le jeune gibbon vient donc au monde avec un ventre nu. La pilosité sera complète peu de temps après la naissance.

c) Anthropoïdes : Tout d'abord, la tête est recouverte de poils, et, pour le chimpanzé et le gorille du moins, les choses en resteront là jusqu'à la naissance. Le fœtus de ces anthropoïdes naît nu comme l'homme, les cheveux étant néanmoins assez longs. Le reste de la pilosité apparaîtra après la naissance. Reichenon indique en effet que le corps se recouvre de poils au bout de deux mois, à l'exception du front qui ne sera recouvert qu'au bout de trois mois. Il existe des gorilles qui conservent toute leur vie une poitrine exempte de pilosité.

d) L'homme : Comme chez les anthropoïdes, il ne reste que la chevelure chez le fœtus. L'enfant naît également nu. Les choses en restent là pour la femme. Chez le mâle, la pilosité partielle se développe généralement au cours de la puberté.

Regroupons maintenant ces faits : le retardement du développement de la pilosité apparaît chez le gibbon ; à la naissance, le ventre est nu. Chez le gorille, le retardement est plus marqué : le tronc est complètement nu à la naissance. Chez l'homme actuel le retardement a évidemment atteint son maximum : le développement de la pilosité est *réprimé* (*unterdrückt*) et l'aspect *fœtal* persiste. A ce point de vue, la femme est plus fœtalisée que l'homme. On doit remarquer que le cuir chevelu est soustrait dans toute cette série à cette répression (3), mais on pourrait voir dans la calvitie de l'homme un prolongement du processus décrit. Ce complexe de phéno-

(2) Bolk précise ce point dans la suite du texte : la fœtalisation, dit-il, explique « la position du vagin dans l'espèce humaine, qui fait de l'homme le seul mammifère pour lequel le coït est ventro-ventral » (*N. d. Tr.*).

(3) A la limite, on l'a vu, la *répression* donne une *suppression* du caractère ancestral (*N. d. Tr.*).

mènes concernant la pilosité constitue un ensemble de preuves décisives contre la théorie qui voit dans la nudité de l'homme la conséquence de facteurs extérieurs. Le début du processus est en effet visible dans la vie du fœtus chez la plupart des anthropoïdes primitifs. Il n'y a donc là ni influence météorologique ni processus de sélection : *c'est une cause intérieure à l'organisme qui doit être l'agent de ce processus.*

***

La fœtalisation de la structure corporelle.

Voici maintenant un autre caractère fœtal qui a persisté, et dont l'*analyse résout l'énigme de la forme humaine dans son ensemble : je vais essayer de montrer que ce qui est fondamental dans le contraste entre la Gestalt humaine et celle du quadrupède tient aux courbures de l'axe du corps du fœtus qui ont persisté chez l'homme, alors qu'elles ont été éliminées chez le quadrupède.*

L'axe longitudinal de l'embryon comporte au début du développement une courbure concave. Cette courbure, très uniforme au début, va se modifier à cause de la croissance en longueur de l'embryon. L'axe va s'étirer en son milieu et il s'en suivra que les parties du crâne et la partie caudale présentent chacune une courbure propre. Nous allons considérer ces deux parties l'une après l'autre. Commençons par la partie crânienne. Pour bien comprendre de quoi il s'agit, il faut examiner la partie précordale de l'ossature crânienne en plaçant l'aboutissement crânien de l'axe corporel dans la protubérance frontale de l'ossature faciale. Je voudrais montrer que la courbure fœtale subsiste dans la partie crânienne de l'axe du corps humain, alors que chez les autres mammifères elle est éliminée au cours du développement. A cet effet, je vous demande de comparer la partie crânienne chez l'embryon du chien et l'embryon humain. Les deux sont très semblables : on observe en particulier une parfaite similitude dans les trois courbures de l'axe de la tête. Il y a là trois fléchissements que je nommerai : occipital, intrasphénoïde et nasal. Nous avons ici des détails très vieux : nous ne les trouvons pas seulement chez les mammifères mais, déjà, chez l'embryon des reptiles. La partie précordale de l'axe corporel, qui se trouve à l'avant de la fléchissure intrasphénoïdale, se divise en deux parties: la partie *cérébrale* et la partie *rhino-céphalique*. Comme chez le reptile, ces deux parties font un angle presque droit, en sorte que la partie rhino-céphalique de l'axe du corps est à peu près parallèle au cou. Chez le chien, nous constatons des modifications de cette courbure qui ont dû apparaître au cours du développement. La fléchissure occipitale n'a pas entièrement disparu, mais l'animal peut la faire disparaître complètement quand il se déplace rapidement. Si j'avais pris pour exemple un autre mammifère, taupe ou encore hérisson, pour ne pas parler des mammifères marins, je devrais attirer l'attention sur la complète disparition de la dite fléchissure. L'axe de la tête montre une petite déviation de la direction primitive. La fléchissure intrasphénoïdale a complètement disparu. La partie cérébrale de l'axe précordal est maintenant dans le prolongement de la partie cordale. Nous pouvons ainsi démontrer que la courbure fœtale crânienne de l'axe longitudinal disparaît entièrement au cours de l'ontogenèse du chien.

Par contre, les fléchissures du crâne sont restées intactes chez l'homme : *les caractéristiques fœtales ne sont nulle part aussi remarquables, dans le corps humain, que dans la tête* (4).

Les races humaines et la fœtalisation.

J'en viens au rapport entre le processus de retardement et de fœtalisation et les caractéristiques des races humaines. Plusieurs travaux soulignant une relation entre le système endocrinien et la division des hommes en races ont déjà été publiés. Par exemple Jens Paulsen déclare : « L'essence de la caractéristique raciale est d'être la manifestation extérieure d'un processus endocrinien. Chaque modification de l'équilibre endocrinien entraîne une nouvelle particularité raciale ».

Un autre auteur, Pfuhl, déclare : « Chaque race possède un type d'équilibre hormonal qui lui est propre et ainsi se distingue de façon essentiellement causale des autres races. L'ensemble des phénomènes somatiques et psychi-

---

(4) Rappelons que pour Bolk la verticalisation de l'homme n'est qu'un caractère consécutif à la fœtalisation de la forme : c'est parce que la courbure crânienne fœtale a été conservée chez l'homme que celui-ci se tient droit (*N. d. Tr.*).

ques dépend des processus de sécrétion interne. Toutes les différences de constitution entre les races sont dues à des différences de l'équilibre hormonal. »

Parmi les auteurs qui ne sont pas allemands, je citerai particulièrement Keith. Cet auteur soutient en effet qu'il y a une corrélation entre la formation des races et l'activité du système endocrinien. Je me suis particulièrement occupé de cette question et voici ce que j'ai cru pouvoir conclure : *le retardement du développement et le ralentissement du cours de la vie sont à l'origine des caractéristiques morphologiques et biologiques des différentes races. Les caractères physiques et physiologiques sont dérivés, pour leur majeure partie, des différentes orientations et des intensités plus ou moins fortes de la fœtalisation et du retardement. La race nordique me paraît être la plus retardée, donc la plus* fœtalisée.

Nous trouvons les plus grands contrastes, non seulement physiques mais aussi biologiques, entre la race noire et la race nordique. Un développement plus rapide, un temps de maturité plus court, un déclin plus précoce : autant de preuves qui montrent que le retardement n'a pas encore atteint un stade aussi avancé chez le noir que chez le blanc. Cette théorie m'a convaincu de la différence entre les races. L'anthropogenèse n'en est pas au même stade chez toutes les races : le noir, au cours de son développement, passe par un stade qui chez les races blanches correspond au stade définitif. La race noire est donc *propulsive* en comparaison avec la race blanche. C'est là l'explication d'une constatation de Fischer : *l'enfant noir ressemble plus à l'enfant blanc que l'adulte noir ne ressemble à l'adulte blanc.*

Si, *dans un avenir prochain, la fœtalisation et le retardement prennent une plus grande importance dans la race noire, alors son degré de développement et de formation sera analogue à celui des races dites supérieures.*

L'endocrinon.

Je voudrais revenir une seconde fois au système endocrinien que je nomme : l'*endocrinon.* Ce système, encore plein de mystères il y a quelques décades, est devenu dans un temps relativement court d'un intérêt scientifique primordial. De par les grandes lignes de ma théorie, son importance n'en sera que plus grande. A mon point de vue il a joué en effet le rôle directeur dans l'anthropogenèse. Je laisse en suspens la question à savoir quel a été, à l'origine, le rôle de l'endocrinon pour le développement de l'individu et de l'humanité. On peut cependant essayer de sonder plus profondément le problème en prenant connaissance des phénomènes biologiques dont parle Fischer dans ses travaux sur la domestication. Les changements de nourriture au cours de l'histoire du développement de l'homme avec le passage d'un organisme frugivore à un organisme omnivore, par lequel le métabolisme a connu une modification non négligeable, est certainement un fait dont l'importance mérite un intérêt particulier. J'hésite un peu à formuler, même sous forme interrogative, la pensée qui me vient à l'idée quand je réfléchis à ce qui précède : l'anthropophagie n'a-t-elle pas été le stimulant à l'origine du développement supérieur de l'humanité ? La nourriture la plus riche en matière animale n'est-elle pas précisément celle des races les plus retardées ? Ou encore : n'est-ce pas encore chez les races de chasseurs de la préhistoire que nous constatons une culture supérieure ?

Quoi qu'il en soit, il n'existe pas de morphogenèse et donc pas d'altération de la morphogenèse qui ne dépende d'une certaine manière de l'*endocrinon.*

Pour mesurer la portée de cette phrase, il nous faut préciser auparavant correctement la signification morphologique de la notion d'endocrinon. Une digression — dont le sujet reste cependant intimement lié avec mon propos — s'impose ici. Car ma réponse à la question : *qu'est-ce que l'endocrinon ?* vous paraîtra peut-être pour le moins inattendue. Il est bien entendu qu'en font partie les organes que l'on appelle glandes à sécrétion interne. Mais j'ajoute un deuxième groupe d'organes qui ont été considérés jusqu'ici sous une tout autre lumière, à savoir les organes dits *récapitulatifs* de l'ontogenèse : la chorde, les reins embryonnaires, par exemple. Ces organes ne sont pas de vagues survivances du passé sans fonction actuelle ; chacun représente au contraire un organe déterminé dont la fonction est organisatrice. Pour la mise en valeur de cette thèse, il faut nécessairement considérer l'ontogenèse comme un phénomène physiologique. En tant que morphologues, nous l'étudierons d'un point de vue essentiellement anatomique. Nous classons les formes de l'embryon et nous avons tendance à oublier qu'il est un

organisme humain. Nous devrions être attentifs à ne pas perdre de vue que chaque phase de notre vie individuelle, dès le début de l'existence embryonnaire, est celle d'un organisme complet quoique non encore complètement différencié. A chaque phase de la vie embryonnaire, toutes les parties de l'organisme fonctionnent avec une harmonie aussi complète que chez l'adulte. L'organisme du nouveau-né n'est pas moin ganisme du nouveau-né n'est pas moins complet que celui de l'adulte. Ce n'est pas à un moment donné du développement qu'apparaît l'unité de l'organisme : elle existe dès le début du développement, c'est-à-dire dès la fécondation. La chorde, le protonéphos et le mésonéphos participent durant leur existence, au fonctionnement normal de l'organisme. J'en conclus que cette participation consiste en des secrétions indispensables pour le développement de la forme. Ces organes ne sont donc pas des vestiges illustrant la *loi biogénétique fondamentale ;* ils sont au contraire vivants, actifs ; ils participent activement au développement de la forme de l'individu pendant un laps de temps bien délimité, comme c'est le cas par exemple pour le thymus (5).

L'avenir de l'homme et son déclin.

Pour conclure, je mettrai en lumière un aspect particulier du principe de retardement et je montrerai son importance dans l'histoire de l'humanité. L'action de ce facteur évolutif n'a été considéré jusqu'ici que dans le passé. Mais que se passera-t-il dans l'avenir ?

Nous avons dit que la vitesse de développement de l'homme a diminué de plus en plus. L'accès à l'état adulte a été sans cesse différé ; la croissance a été ralentie. La durée de la vie s'est allongée. Ici se pose la question qu'il convient de ne pas négliger : ne doit-on pas voir dans ce ralentissement une course de l'humanité vers sa disparition future ? L'humanité actuelle n'est pas éternelle ; elle aussi est soumise à l'implacable loi de la nature qui veut que tout ici-bas ait une fin, et que l'individu, l'espèce, le groupe aient une existence limitée. La vie seule est éternelle et immuable ; les formes qu'elle crée sont destinées à périr. Je ne puis me défaire de l'idée fascinante que l'humanité ne pourra échapper dans l'avenir, à la cause même qui a été à son origine.

Le progrès de cette inhibition du processus vital ne peut pas dépasser une limite sans que la vitalité, sans que la force de résistance aux influences néfastes de l'extérieur, en bref sans que l'existence de l'homme, n'en soit atteinte. Plus l'humanité avance sur le chemin de l'humanisation, plus elle approche du point fatal où progression signifiera destruction. *Il n'est pas dans l'essence de l'humanité de s'arrêter avant ce point final.* Elle doit progresser et aller au devant de sa destruction. Cette fatalité rappelle la prophétie de Nietzsche : « Tu périras par tes vertus ». Qui nous dira jusqu'à quel point cette prophétie s'est déjà réalisée pour les races civilisées ?

LOUIS BOLK.

(*Traduit de l'allemand par Jean-Claude* KEPPY.)

(5) Ce passage est explicitement dirigé contre l'évolutionisme de Haeckel, fondé sur la *loi biogénétique fondamentale*, impliquant que l'ontogenèse n'est que la récapitulation de la phylogenèse (par exemple : le batracien à métamorphoses répète, au cours de son développement, l'histoire de la vie en passant par un stade aquatique, de la même manière que, dans la phylogenèse, la vie aquatique a précédé la vie aérienne). En fait, l'ensemble de la thèse bolkienne est dirigé contre la conception haeckelienne de l'hominisation (*N. d. Tr.*).

FREUD ET LE MALAISE DANS LA CIVILISATION

Mort est ce que nous voyons éveillés, sommeil ce que nous voyons endormis.

C'est le même qui l'habite : le vivant et le mort, l'éveillé et l'endormi, le jeune et le vieux ; car ceci, en se renversant, devient cela, et cela, se renversant de nouveau, devient ceci.

HÉRACLITE, fragments 21 et 88.

Les guérisons — toujours problématiques — des troubles, des névroses et des maux individuels suffisent-elles pour remédier aussi au mal général, au malaise global, dont souffrent les hommes modernes ? Qu'en pense Freud ? (1) La thérapeutique sociale résultera-t-elle purement et simplement des multiples thérapies individuelles ? Le dialogue reliant l'individuel et le social n'est jamais saisi avec assez de vigueur par la pensée freudienne. Sans doute, elle ne sépare pas rigidement les « deux » entités inséparables — l'homme « et » l'histoire —, mais elle s'attache moins à l'histoire humaine en tant que telle et plus à l'homme individuel. Autrement dit : la réponse qu'elle donne à la question *qu'est-ce que l'histoire humaine ?* (ou *qu'est-ce que l'homme historique ?*) demeure, malgré tout, psychologique. Elle part d'une analyse psychologique, cette pensée, et elle aboutit à une thérapeutique psychologique, bien qu'elle essaie de ne pas quitter le terrain de la réalité historique.

La pensée freudienne part également de la certitude que les maux individuels et le malaise historique et social ne peuvent pas être saisis sous l'angle de la métaphysique, de la théologie, de l'éthique. Freud est extrêmement ferme dans ses convictions métaphysiquement antimétaphysiques : ni la philosophie, ni la religion, ni la morale n'ont de réponse concrète à offrir aux malheurs humains; leurs abstractions et leurs consolations ne sont d'aucun réel secours. Les voies de Marx et de Freud convergent étrangement, bien que divergentes.

De la philosophie (égale métaphysique) Freud ne s'est pas occupé. Il ne semble même pas l'avoir prise au sérieux. Inconscient lui-même de ses présuppositions philosophiques, il a voulu, à sa manière, faire table rase de la philosophie. La religion l'agaçait davantage. Car elle fixe un sens et un but à la vie, mais ce sens et ce but sont extrinsèques à la vie. Or, aucune réalité terrestre — et la réalité est terrestre — ne peut recevoir une solution céleste, sans qu'elle soit foncièrement trahie et défigurée. L'idée d'un sens ou d'un but transcendants n'existe qu'en fonction du monde métaphysique et religieux, et cesse d'exister quand celui-ci est reconnu comme échafaudage illusoire. La morale non plus ne peut offrir de solutions valables aux problèmes humains : ni la morale dite naturelle, ni la morale d'inspiration religieuse. Ne voulant pas quitter cette terre — vallée de larmes — et ce seul et unique monde — ni bon, ni mauvais, mais réel — Freud écrit : « L'éthique dite naturelle n'a rien ici à nous offrir que la satisfaction nacissique de pouvoir nous estimer meilleurs que les autres. L'éthique, qui s'appuie sur la religion, agite ses promesses d'un au-delà meilleur. Tant que la vertu [qu'est-ce que pourtant cette vertu ?] ne sera pas récompensée ici-bas, l'éthique, j'en suis convaincu, prêchera dans le désert. Il me semble hors de doute aussi qu'un changement réel de l'attitude des hom-

(1) C'est vers la fin de sa vie, en 1930, que Freud publia *Das Unbehagen in der Kultur*. Il avait alors soixante-quinze ans et il devait mourir en 1939. Charles Odier et sa femme en donnèrent une traduction française, sous le titre *Malaise dans la civilisation*, dans la *Revue française de psychanalyse*, tome VII, N° 4, 1934, pp. 692-679. — Le présent essai fait partie d'un travail sur Freud. Sur les rapports entre Marx et Freud (et entre le marxisme et la psychanalyse) je ne peux que renvoyer à ma thèse, *Marx penseur de la technique* (à paraître prochainement aux Editions de Minuit). Cf. aussi mon essai *Le « mythe médical » au* xx*e siècle*, dans *Esprit*, N° 11, 1958.

mes à l'égard de la propriété sera ici plus efficace que n'importe quel commandement éthique » (*Mal.*, p. 766-7).

Est-ce qu'une transformation sociale et socialiste pourrait résoudre concrètement le problème du malaise dans la civilisation et constituer une thérapie du mal social ? Le fondateur de la psychanalyse n'exclut nullement les réformes sociales et socialistes, encore qu'il reste un individualiste, un bourgeois libéral et éclairé. Il ne combat pas les réalisations effectives du régime collectiviste de la Russie soviétique ; il ne pense pas pour autant qu'elles offrent une réponse suffisante. Il se défend d'être réactionnaire ou d'approuver tout simplement le capitalisme, puisqu'il déclare : « Celui qui dans sa propre jeunesse a goûté aux misères de la pauvreté, a éprouvé l'insensibilité et l'orgueil des riches, est sûrement à l'abri du soupçon d'incompréhension et de manque de bienveillance à l'égard des efforts tentés pour combattre l'inégalité des richesses et ce qui en découle » (p. 738). Néanmoins, Freud n'admet pas que c'est la propriété privée qui ait fondamentalement aliéné la nature humaine et que la suppression de la propriété privée suffise pour désaliener l'homme. Il ne croit pas que la socialisation des richesses et la satisfaction des besoins humains par le travail humain libre puissent constituer la solution unique et totale du problème qui le préoccupe : la force des deux pulsions fondamentales — l'Amour qui lie et la Mort qui détruit — prises dans l'engrenage de leur propre lutte et dans celui de la presque inévitable répression sociale. La critique freudienne du système collectiviste, socialiste ou communiste, n'est point historique, sociologique et économique, mais biologique et psychologique. Elle reproche aux socialistes en général de méconnaître la vraie et réelle nature humaine, convaincue que « la juste vue des socialistes [le changement réel de l'attitude des hommes à l'égard de la propriété] est troublée et dépouillée de toute valeur pratique par une nouvelle méconnaissance idéaliste de la nature humaine » (p. 767). Le socialisme ne parviendra pas à satisfaire la nature humaine (et ses naturelles inégalités) : la puissance érotique et la puissance agressive continueront à errer insatisfaites et ne seront fixées qu'artificiellement. La force de la négativité destructrice continuera à se manifester avec violence à l'intérieur du régime socialiste, puisque celui-ci ne peut pas vaincre toutes les formes que revêt le Thanatos : agressivité malveillante et hostile, violente combativité, destructivité, lutte acharnée pour la domination, sont des traits de la nature humaine. « Abolirait-on le droit individuel aux biens matériels, que subsisterait le privilège sexuel, d'où émane obligatoirement la plus violente jalousie ainsi que l'hostilité la plus vive entre des êtres occupant autrement le même rang. Abolirait-on en outre ce dernier privilège, en rendant la vie sexuelle entièrement libre, en supprimant donc la famille, cette cellule germinative de la civilisation, que rien ne laisserait prévoir quelle nouvelles voies la civilisation pourrait choisir pour son développement. Il faut, en tout cas, prévoir ceci : quelque voie qu'elle choisisse, le trait indestructible de la nature humaine l'y suivra toujours » (p. 738-9).

Car il ne se peut pas que l'agressivité soit satisfaite une fois pour toutes par la destruction de ce qui s'oppose à elle, en l'occurrence du régime capitaliste. Les forces destructrices continueront à œuvrer au sein de la nouvelle situation et chercheront toujours à se déployer. La destructivité est indestructible. Et Freud se pose mélancoliquement la question : « on se demande avec anxiété ce qu'entreprendront les Soviets une fois tous leurs bourgeois exterminés » (p. 740). La lutte des hommes contre la nature n'épuise aucunement leur potentiel d'agressivité ; la lutte ne peut manquer de se manifester également entre les hommes et les groupes humains.

Freud n'est pas moins critique et sceptique à l'égard des Etats-Unis d'Amérique ; il l'est même plutôt plus. Le régime capitaliste américain perpétue les formes d'exploitation et engendre au surcroit une extraordinaire « misère psychologique de la masse ». En nivelant les membres de la société par des moyens psychologiques — tandis que les considérables inégalités quant aux richesses matérielles subsistent — en ne parvenant pas à éduquer les masses et à former des personnalités, « l'état actuel de l'Amérique fournirait une bonne occasion d'étudier ce redoutable préjudice porté à la civilisation » (p. 741). Avec un certain humour, Freud ajoute aussitôt : « Je résiste à la tentation de me lancer dans la critique de la civilisation américaine, ne tenant pas à donner l'impression de vouloir moi-même user de méthodes américaines. »

La civilisation européenne occidentale — tronc commun et essence commune des deux branches puissantes qui s'au-

nomisèrent et coexistent — est, elle aussi, en pleine crise. Point culminant d'un long développement historique, terriblement marquée par le christianisme, cette civilisation qui tend à devenir planétaire souffre d'un grand malaise. Les hommes de cette civilisation errent insatisfaits. Produit d'un laborieux processus au cours duquel n'a cessé de se manifester une dénaturalisation croissante, notre propre monde historique — qui se mondialise — se porte mal. Son organisation économique et sociale, ses institutions politiques, sa culture, sa morale et ses idées n'arrivent plus à satisfaire les hommes. Un nombre important des souffrances que notre civilisation nous inflige est évitable, pense Freud. « C'est également notre droit d'espérer d'elle, peu à peu, des changements susceptibles de satisfaire mieux nos besoins » (p. 740). Cependant, un mal radical, inhérent sans doute à *la* civilisation et ne se laissant supprimer par aucune réforme ou révolution, mine *notre* mode d'être historique : « nous nous familiariserons peut-être avec cette idée, ajoute Freud, que certaines difficultés existantes sont intimement liées à son essence et ne sauraient céder à aucune tentative de réforme ».

La résignation par rapport à ce mal nécessaire que semble être la civilisation (améliorable certes, mais non pas réellement satisfaisante), la résignation à l'égard de la civilisation occidentale qui s'étend sur toute la planète et à l'égard de toute civilisation (nécessairement oppressive), est-elle l'ultime réponse de Freud ? N'y a-t-il aucun recours contre cette perpétuelle et aliénante conversion de la Nature en Histoire, qui contraint la libido et l'agressivité à une involution ? Les hommes doivent-ils renoncer définitivement à se reconnaître dans le processus de la civilisation et de la culture qui se déroulera toujours pour ainsi dire par-dessus leur tête, leur psychisme et leur corporéité ?

Devenir cosmique, vie organique, développement de l'individu et processus historique sont intimement liés, indissociables à la rigueur, et se situent sous le signe de la lutte entre *l'instinct de vie* et *l'instinct de mort*. Le processus historique de la civilisation, quoique rompant des liens avec la Nature cosmique, la Vie organique et l'Homme naturel, ne constitue au fond qu'une « modification du processus vital subie sous l'influence d'une tâche imposée par l'Eros et rendue urgente par Ananké, la nécessité réelle, à savoir l'union d'êtres humains isolés en une communauté cimentée par leurs relations libidinales réciproques » (p. 763). Le processus de développement — et d'éducation — de l'être humain particulier et le processus de civilisation embrassant l'humanité se fondent en un processus global. La tâche de l'Eros consiste à agréger les individus à la masse humaine et à constituer d'importantes unités collectives, peut-être jusqu'à la formation d'une immense et totale unité collective, coextensive à l'humanité. L'individu en quête de sa satisfaction est forcé de s'adapter à la communauté humaine. La communauté humaine, de son côté, impose ses propres nécessités et tendances civilisatrices et restrictives aux pulsions des individus. Processus de développement individuel et processus de développement collectif constituent un processus « identique ». Eros commande ce devenir, ce qui n'empêche pas que l'Eros individualisé et l'Eros animant la collectivité soient antagonistes. « Le développement individuel est donc en droit d'avoir ses traits particuliers, qui ne se trouvent pas dans le processus de civilisation collective. Et le premier ne concorde nécessairement avec le second que dans la mesure où il a pour but l'inclusion de l'individu dans la société. Comme une planète tourne autour de son axe tout en évoluant autour de l'astre central, l'homme isolé participe au développement de l'humanité tout en suivant la voie de sa propre vie » (p. 764). L'antagonisme qui oppose l'individu isolé (qui est en dernière analyse une abstraction) à l'humanité (qui, elle aussi, est une abstraction) se situe dans la dimension de l'Eros. Car la puissance reliante de l'Eros anime l'union des êtres, sans pouvoir pourtant empêcher que des conflits surgissent. Le processus civilisateur et unificateur, le devenir de l'humanité, obéit à l'Eros universel, encore qu'il combatte — plus ou moins cruellement — l'Eros particulier et individuel. Nous sommes constamment en présence d'« une discorde intestine dans l'économie de la libido », puisque cette discorde se manifeste à la fois sur le plan individuel, où l'individu est perpétuellement tiraillé entre son *moi* et les *autres*, et sur le plan collectif, qui englobe et relie les individus, en opprimant leur propre libido. Il semble qu'il n'y ait pas d'équilibre suprême, pas même au sein de l'Eros. Les contradictions inhérentes à l'Eros ne peuvent pas être dépassées.

Qui plus est, à l'antagonisme des forces inhérentes à l'Eros viennent se join-

dre les contradiction inhérentes au Thanatos. Le grand adversaire de l'Amour, la Mort, est lui aussi contradictoire, tant sur le plan individuel que sur le plan collectif. Il détermine la puissance auto-destructive et la puissance agressive de l'individu, d'une part ; il sert la collectivité dans ses luttes, bien qu'il se fasse également réprimer par elle, d'autre part. La collectivité oblige l'individu à renoncer à son agressivité et cherche à détruire sa destructivité. La civilisation n'arrive toutefois pas à faire taire la grande voix de la Mort ; elle demeure sous son emprise.

Aux antagonismes inhérents à l'Eros s'opposent les antagonismes inhérents au Thanatos. Ces deux puissances suprêmes se livrent une lutte acharnée. Au travail unificateur et universalisant de l'Eros s'oppose la négativité de la pulsion agressive : l'hostilité de l'homme à l'égard de soi-même, l'hostilité d'un seul contre tous, de tous contre un seul, l'hostilité des communautés entre elles. La visée unificatrice de la civilisation est aux prises avec un très puissant adversaire. Aucun des deux adversaires ne peut remporter la victoire. Eros et Thanatos se partagent — dans le conflit — la domination du monde et tous deux se mondialisent et s'individualisent dans et par les conflits. Dans cette lutte Freud voit le sens de l'énigme de l'histoire humaine. C'est une lutte de géants, indomptables pour nous, les humains. La question du sort de l'espèce humaine ne peut que rester ouverte. L'avenir demeure imprévisible. Un gigantesque conflit continue à opposer l'individu et la société, l'amour et la mort qui animent et anéantissent aussi bien l'individu que la société. L'éros individuel se révolte contre l'éros social, l'agressivité individuelle entre en lutte avec l'agressivité sociale, l'Eros universel et le Thanatos universel sont eux-mêmes en guerre. Au fur et à mesure que l'histoire se mondialise, certaines voix anciennes, celles d'Héraclite et d'Empédocle, devraient pouvoir parvenir plus clairement à nos oreilles.

Freud veut se tenir à presqu'égale distance de l'optimisme et du pessimisme : « La question du sort de l'espèce humaine me semble se poser ainsi : le progrès de la civilisation saura-t-il, et dans quelle mesure, dominer les perturbations apportées à la vie en commun par les pulsions humaines d'agression et d'auto-destruction ? A ce point de vue, l'époque actuelle mérite peut-être une attention toute particulière. Les hommes d'aujourd'hui ont poussé si loin la maîtrise des forces de la nature qu'avec leur aide il leur est devenu facile de s'exterminer mutuellement jusqu'au dernier. Ils le savent bien, et c'est ce qui explique une bonne part de leur agitation présente, de leur malheur et de leur angoisse. Et maintenant, il y a lieu d'attendre que l'autre des deux « puissances célestes », l'Eros éternel, tente un effort afin de s'affirmer dans la lutte qu'il mène contre son adversaire non moins immortel » (p. 768-9).

*
* *

Il semble donc qu'il n'y ait pas de remède tout-puissant aux maux terrestres des hommes. Des remèdes individuels peuvent aider les hommes à mieux porter — et à supporter — les maux qui les assaillent. Par ailleurs, aucune perspective d'une thérapeutique sociale ne peut être tracée. La civilisation, en tant que telle, est basée sur la répression, le sacrifice, le refoulement et la sublimation des pulsions naturelles et fondamentales. Bien qu'elle fasse naître un grand malaise, elle ne paraît pas susceptible d'être entièrement changée, radicalement transformée. Les hommes doivent donc apprendre à cohabiter avec le destin — qui est et n'est pas le leur —, en respectant, tout à la fois, leur corporéité et leur psychisme (de la pensée Freud ne parle guère), les autres hommes et le devenir du monde ; ils doivent apprendre à cohabiter avec l'Amour (leur libido individuelle, mais aussi l'Eros universel qui impose de lourds sacrifices) et avec la Mort (en assumant leur agressivité et leur destructivité dangereuses); ils doivent apprendre à ne pas vouloir saute par-dessus leur ombre et à accepter les puissances majeures qui rythment le cours du monde.

L'enseignement freudien originel — et non pas ses affadissements freudistes — conduit-il à un conformisme ? La réponse ne peut être que oui et non. *On* peut tirer un certain conformisme de la doctrine freudienne, voir en elle une tentative pour adapter l'homme à son milieu, lui enseignant de se plier aux inévitables exigences imposées. On a effectivement tiré cette leçon et trop souvent la psychanalyse est devenue une doctrine et une thérapeutique bassement conformistes, libérant un tout petit peu l'homme, juste pour l'aider de mieux s'adapter. Axée sur la sacro-sainte subjectivité et son drame psychologique, en

même temps que sur un objectivisme chosiste, cette version de la psychanalyse assujettit les sujets et réifie les objets, conduisant tout le monde vers un conformisme social et moral, vers un philistinisme généralisé. Cela s'est passé en Amérique, où, de l'avis même de Freud, la psychanalyse a subi un grand affadissement. La Russie soviétique refusa de son côté la psychanalyse comme doctrine bourgeoise, bien qu'elle fût considérée pendant une certaine époque par des chercheurs divers (Russes y compris) comme une doctrine antibourgeoise.

Aucune méthode et aucune doctrine ne peuvent échapper à la dialectique, à la contradiction, à la polyvalence, à l'ambiguïté. La psychanalyse ne conduit pas nécessairement au conformisme. Non pas qu'elle constitue une école de révolte ou qu'elle pousse les hommes à la révolution sociale. La recherche freudienne est (faut-il dire *aussi* ou *surtout ?*) cette mise en question de l'homme, des puissances qui le meuvent, de son histoire, de sa civilisation. Elle jette un regard analytique et pénétrant, démystificateur et décomposant, sur les structures humaines et sociales, elles-mêmes passablement décomposées. Elle met à nu le fractionnement des totalités, elle étudie les dissolutions et les destructurations, elle est en quête de solutions possibles. Les solutions qu'elle préconise ne doivent se fixer en dogmes sclérosés, mais doivent conduire vers une acceptation et une reconnaissance de ce qui dépasse la volonté humaine. Comprise d'une manière féconde, comme une quête qui ne s'arrête pas à l'exploration de la seule subjectivité psychologique, la recherche freudienne peut aider l'homme à se saisir en saisissant ce qui le saisit, en reconnaissant l'errance de sa vérité. Car la nature de l'homme — fragment de la Nature cosmique —, son existence privée et sociale, ses œuvres et son aspiration, doivent être mises à la question et reconnues, interrogées et élevées à la conscience. La direction la plus productive de la tentative de Freud n'exclut pas que l'homme, tout en ne pouvant pas échapper au monde, inscrive son effort combatif dans le Monde, mais aussi contre des mondes particuliers. Elle n'exclut aucunement la lutte — souvent féconde — contre le régime de la majorité.

Freud ne nous présente pas l'esquisse d'une thérapeutique sociale. Il critique avec âpreté la civilisation, sans la nier et sans la justifier. Il essaie de déchiffrer certains de ses sens, il voit que les hommes souffrent en son sein et il se tient ouvert quant à l'avenir. Freud sait assez bien que les tendances historiques — à l'encontre des nécessités cosmiques — ont souvent, au cours du devenir, changé de cours. Ainsi peut-il écrire avec sérénité : « Je me suis efforcé d'échapper au préjugé proclamant avec enthousiasme que notre civilisation est le bien le plus précieux que nous puissions acquérir et posséder, et que ses progrès nous élèveront nécessairement à un degré insoupçonné de perfection. Du moins puis-je écouter sans indignation ce critique qui, après avoir considéré les buts poursuivis par la tendance civilisatrice et les moyens dont elle use, se croit obligé de conclure que tous ces efforts n'en valent pas la peine, et ne sauraient aboutir qu'à un état insupportable pour l'individu » (p. 768).

La question du caractère même de l'évolution historique de l'humanité demeure ouverte. Freud ne sait pas si cette évolution dénaturalisante et socialisante est fatale et correspond à une orientation évolutive que rien ne saurait détourner ou si elle ne constitue qu'une étape. Dans les limites de cette étape, en tout cas, l'homme doit apprendre ce qu'il est, qui il est, comprendre ce qui l'englobe, modifier ce qu'il peut modifier et s'incliner dignement devant l'inévitable. A presqu'égale distance du conservatisme et du révolutionnarisme, la recherche freudienne peut servir des buts différents, justifier ou dissoudre — justifier et dissoudre — ce qui, dans le devenir, est.

Même si la plupart des civilisations ou des époques culturelles — l'humanité tout entière peut-être — sont devenues « névrosées » à travers la marche aliénante et réifiante de la civilisation, même si c'est la « névrose sociale » qui rend souffrants les individus, Freud a le mérite de renoncer à toute entreprise de thérapeutique sociale. Car, même si l'on faisait le diagnostic des névroses collectives ou la pathologie des sociétés civilisées, à quoi cela mènerait-il ? Dans le cas de la maladie individuelle la thérapeutique essaie de surmonter la scission qui sépare le monde de l'individu du monde qui le contient, monde qu'elle considère — dans l'optique et la perspective de la thérapeutique — comme « normal ». Dans le cas d'une présumée maladie collective que pourrait faire la thérapeutique ? Freud sait, mieux qu'on ne le pense, combien est fragile et mouvante toute distinction entre le normal

et le pathologique, et reconnaît qu'il n'est pas question d'appliquer la psychanalyse à la communauté. Quand il parle de maladie sociale, il nous invite à « ne pas oublier qu'il s'agit uniquement d'analogies, et qu'enfin non seulement les êtres humains, mais aussi les concepts, ne sauraient être arrachés sans danger de la sphère dans laquelle ils sont nés et se sont développés » (p. 767). Le problème historique de l'homme n'est point médical. Nietzsche, dans sa jeunesse, appela une fois le philosophe « médecin de la culture » ; par la suite, il s'éleva jusqu'à la vision du nihilisme où il n'est plus question ni de culture ni de médecine. Freud reste médecin, c'est-à-dire remédiateur des maux individuels ; en tant que psychothérapeute il essaie de remédier aux maux de l'homme — être naturel et historique. Il se rend compte que l'historique dépasse l'individuel et que même l'analyse la plus pénétrante de la « névrose sociale » ne pourrait pas être imposée à la communauté afin de conduire à une thérapeutique sociale. Il ne sait pas comment tout ce qui est saurait ne pas être tel qu'il est. Sans doute, Freud s'est arrêté devant des *limites :* son exploration des profondeurs n'a pas su saisir l'angoisse constitutive de l'être humain, être qui demeure et qui souffre dans l'ouverture de l'Etre. Le problème du Monde lui est resté étranger. Mais c'est pour cela qu'il n'est pas un grand penseur.

Médecin et psychologue, analyste et critique de l'homme et de la société, cet homme passionné et lucide, borné et audacieux, positiviste et métaphysicien, acceptateur et négateur, cohérent et contradictoire, avoue en toute humilité : « Aussi, n'ai-je pas le courage de m'ériger en prophète devant mes frères ; et je m'incline devant le reproche de n'être à même de leur apporter aucune consolation. Car c'est bien cela qu'ils désirent tous, les révolutionnaires les plus sauvages non moins passionnément que les plus braves piétistes » (p. 768).

KOSTAS AXELOS.

LA CRISE DU MARXISME ET LA PSYCHOLOGIE

Il existe à l'heure actuelle une véritable crise de la pensée marxiste. Crise qui est à distinguer de celle dont souffre cette théorie depuis la constitution du pouvoir soviétique et qui exprime l'inévitable contradiction entre les exigences de la dialectique et celles du pouvoir. Cette crise persiste — encore qu'atténuée par une nette régression du prosélytisme intellectuel du marxisme soviétique — mais une autre s'y substitue progressivement : une crise d'utilité doublée d'une crise d'intérêt dans les générations montantes en particulier. C'est donc un aspect de la crise générale des sciences humaines dans un monde atomique et électronique. Au risque de choquer maint lecteur, je dirais que le combat de la philosophie marxiste et celui des humanités classiques est aujourd'hui un peu le même combat. Les sensationnels exploits récents de la science qui captent l'attention enthousiaste des jeunes paraissent faire peu de cas des prises de position philosophiques marxistes, et si l'un des grands protagonistes de cet effort est un Etat qui se dit marxiste, l'autre a toujours été considéré comme l'incarnation même de l'idéal opposé. Actuellement, le public suit avec sympathie l'effort spatial russe et certains ne demandent pas mieux que d'y trouver l'excuse absolutoire de ce régime ; en même temps l'intérêt pour le marxisme va en s'amenuisant. Nous avons là une ébauche de loi qui mérite réflexion. Visiblement l'éclatement idéologique du marxisme stalinien continuera encore pendant fort longtemps à faire sentir l'effet de ses « retombées » pour employer une terminologie tout à fait *up to date*.

Le cas de la « théorie » de la conscience-reflet est caractéristique. Au cours de la période stalinienne cette théorie a été présentée — et qui mieux est : acceptée — comme une authentique conquête de la réflexion marxiste. Elle revint récemment sur le tapis et on peut dire que son bilan est décevant. La conscience reflète la réalité si l'on veut, mais elle la reflète activement en fonction de l'histoire individuelle, du contexte social, à travers les méditations de l'Histoire enfin. L'utilisation du terme *reflet* cesse alors d'être légitime : un reflet est par définition quelque chose de passif. Cette théorie est donc sans valeur opérationnelle pour la science. Mais elle *reflète* (nous nous excusons pour ce calembour) une étape précise de l'évolution de la conscience de la classe ouvrière. Son apparition et sa fortune passagères sont des phénomènes de signification essentiellement historiques.

Nous avons là sans doute un aspect important de la question ; pour l'essentiel le problème que pose l'existence de la théorie de la « conscience-reflet » est du ressort de la sociologie de la connaissance. La tâche importante consisterait donc moins à critiquer cette théorie — dans l'actuelle conjoncture intellectuelle cette critique est presque trop facile — que d'analyser sociologiquement le contexte qui a rendu possible sa fortune éphémère. Malgré son intérêt une telle analyse se situe hors des cadres de notre sujet. Il nous faut cependant en retenir un élément : la carence de la théorie marxiste en matière de psychologie individuelle. Discrètement présent chez Marx, ce désintérêt pour les problèmes psychologiques de l'individu devait s'accentuer sous le stalinisme. Les critiques « marxistes » quelque peu méprisantes de la psychanalyse s'expliquent en partie en fonction de ce climat antipersonnaliste (1). Il en est résulté un vide dans lequel se sont insinuées soit des pseudo-théories comme celle de la « conscience-reflet » soit des doctrines de valeur certaine mais d'inspiration marxiste problématique dans le genre du pavlovisme.

C'est là à n'en pas douter une dimen-

(1) Le freudisme a été rejeté jusqu'en 1953 à la fois comme doctrine dialectique et comme personnalisme clinique. Dans l'évolution récente de la psychanalyse ces deux tendances semblent se rejoindre, ce qui prouve qu'une théorie clinique de la personnalisation ne peut être que dialectique. Il y a là une incompatibilité flagrante avec l'idéologie du stalinisme d'où le caractère inexpiable de la lutte contre la psychanalyse à cette époque (« doctrine policière », « instrument d'oppression des Noirs » ! ! !) etc. Depuis deux ans environ un mouvement semble s'esquisser en U.R.S.S. même en direction d'une attitude plus compréhensive.

sion importante de la crise actuelle du marxisme. Le marxisme ne s'est jamais intéressé scientifiquement à l'individu autrement qu'en tant que membre d'une classe. Dans ce domaine il en a dit sans doute plus de choses valables que n'importe quelle autre doctrine. Mais voici qu'en Occident, les limites des classes sociales commencent à s'effacer. Le phénomène est patent aux Etats-Unis où pour le moment les deux principales classes s'affrontent en partenaires égaux (2). Il s'esquisse en Europe Occidentale, en France notamment, où la façon dont s'est installée la Ve République est sans aucun doute symptomatique d'une atténuation significative de la lutte des classes dans la Métropole (3). Un double mouvement paradoxal s'esquisse : effacement des limites des classes dans les pays capitalistes, formation d'une « nouvelle classe » dans les pays du camp socialiste. Encore faut-il reconnaître honnêtement que devant les perspectives actuelles d'augmentation de la productivité les possibilités d'évolution vers une société sans classes existent *même* dans le camp « socialiste ». Au terme de cette évolution, le marxisme, qui a toujours négligé la constitution d'une anthropologie philosophique marxiste, aussi bien que celle d'une psychologie marxiste autonome, risquerait de se réveiller un jour les mains vides. Dès maintenant nous le voyons obligé de présenter comme l'essentiel de son acquis psychologique et psychiatrique une théorie *physiologique* dans ses origines et dont le « caractère marxiste » postulé exprime en réalité une coïncidence géographique fortuite.

Mannheim et la notion de pensée liée à l'être (Seinsgebundenheit des Denkens)

Il nous faut ici ouvrir une parenthèse pour analyser la notion de « pensée liée à l'être » due à K. Mannheim. Cette notion — comme toute l'œuvre de Mannheim — a été souvent critiquée du côté marxiste orthodoxe. Béla Fogarasi reproche à Mannheim (4) de substituer des termes vagues et mal délimités à une formulation précise : Marx ne parle pas, dit Fogarasi, de *pensée liée à l'être* mais de *conscience déterminée par l'être social*, ce qui effectivement n'est pas la même chose. Mais les questions d'orthodoxie des textes sont d'importance secondaire. Ce qu'il importe d'envisager, c'est l'utilité pratique — ou si l'on veut : la valeur opérationnelle — de chacune de ces deux définitions. Pour cela, nous proposons un exemple très simple — simpliste même — qui a cependant cet avantage de poser à un niveau élémentaire les mêmes problèmes que l'étude de la conscience morbide (délirante) nous posera ultérieurement à un niveau technique.

Cet exemple est le suivant. Nul n'ignore qu'un secteur assez important de la bourgeoisie israélite en Europe Centrale (en Hongrie plus particulièrement) a déserté entre les deux guerres « l'idéologie de sa classe » pour donner une adhésion plus ou moins active (allant du sympathisant de salon jusqu'au militant illégal) à la politique communiste. Dans l'optique de la *détermination* de la conscience par l'être — qui dans les exégèses du marxisme vulgaire devient pratiquement toujours une détermination de la superstructure idéologique par l'infrastructure économique — ce phénomène est inexplicable. Le marxisme récuse alors sa compétence et nous renvoie à cette psychologie individuelle qu'il a précisément négligé de nous donner (5). L'explication du phénomène est cependant simple. Nous nous excusons du caractère primaire de l'exemple ; il ne s'agit pas pour le moment de résoudre un problème mais d'illustrer une méthode. Dans les pays en question les Israélites, même ceux appartenant économiquement à la classe dominante, étaient des citoyens de seconde zone ; certains *réagissaient* à cette situation par un comportement politique radical. Cette explication s'appuie de toute évidence sur la notion de la pensée liée à l'être. Ce n'est pas l'« appartenance de classe » qui *détermine* mécaniquement les formes individuelles de conscience

---

(2) On parle aux U.S.A. de *big labour* (les syndicats) comme on parle de *big business*.

(3) De fait le principal moteur de la politique française actuelle est l'antagonisme Métropole-Algérie ; il est hasardeux de parler à ce propos de lutte de classes. Le marxisme n'a pas prévu cette éventualité et cependant elle s'est produite une fois au moins du vivant de Marx : c'est une structure analogue de la lutte sociale qui sous-tend la guerre de Sécession américaine.

(4) Béla (Adalbert) FOGARASI : *Marxizmus ès Logika*, Budapest, 1946.

(5) Il y avait bien avant la guerre un flirt entre certains idéologues staliniens et la *psychologie individuelle* d'Alfred Adler (*Individual psychologie*). Mais ce flirt n'eut pas de suite et la psychologie adlérienne est tombée dans une décadence imméritée.

mais la structure d'intégration individuelle dans un ensemble de données sociales, ensemble qui est précisément ce que nous désignons par le terme « être ».

Conscience liée à l'être et matérialisme historique orthodoxe.

Les différences entre la théorie de la pensée liée à l'être et la conception marxiste orthodoxe sont donc les suivantes :

1. La conception de Mannheim implique l'existence d'une interaction dialectique entre conscience et être alors que celle du marxisme classique tendrait plutôt vers un déterminisme unilatéral, dont le corollaire gnoséologique serait alors effectivement la théorie de la « conscience-reflet ». Pour revenir à notre exemple élémentaire, le bourgeois juif de gauche ne subit pas passivement sa situation ; il y réagit activement encore que sa réaction ne soit pas pour autant obligatoirement une réaction bien adaptée ; le caractère actif de cette conscience n'exclut nullement le danger de fausse conscience de structure utopique en l'occurrence (6). Quoi qu'il en soit, nous voici assez loin de la « conscience-reflet ». Cette dernière existe comme un cas limite chez ceux qui « prennent acte » du caractère immuable et éternel de la réalité sociale (« Je suis bourgeois mais aussi juif ; c'est comme ça, je n'y peux rien, etc... » (7). Chez la classe ouvrière, on peut parler de « conscience-reflet » dans la mesure où la *réification n'étant pas dépassée par la « praxis » ouvrière*, la réalité sociale se reflète dans les consciences individuelles comme une réalité naturelle régie par des lois immuables. Il existe donc une corrélation significative entre la conception mécanique du matérialisme historique (détermination unilatérale de la conscience par l'être) la théorie de la conscience-reflet et le processus de réification en général.

2. La conception de Mannheim laisse libre jeu à linitiative et au choix individuels. Tous les protagonistes de l'exemple cité n'ont pas obligatoirement *réagi* en optant pour la gauche ; le repliement sur le traditionalisme, les attitudes sionistes, l'option libérale ou la surassimilation pouvaient constituer en l'occurrence autant de façons légitimes de réagir. Autrement dit, à l'encontre du marxisme classique la théorie de la pensée liée à l'être respecte la liberté relative des choix politiques individuels.

3. Il en résulte que, contrairement au marxisme classique, la théorie de Mannheim peut avoir une valeur opérationnelle en psychologie individuelle ; elle peut donc comporter une dimension psychiatrique autonome. Nous montrerons plus loin que la détermination « situationnelle » de la pensée chez Mannheim et l'analyse existentielle de la conscience morbide (*Daseinsanalyse*) sont pratiquement deux aspects (sociologique et psychiatrique) de la même démarche fondamentale.

Mannheim et le marxisme.

On a beaucoup discuté sur la place qu'il convenait d'attribuer à Mannheim dans les cadres du marxisme. Dans sa *Destruction de la Raison*, Lukàcs s'est laissé allé à des jugements que l'on a quelque peine à lire sous une telle signature (8). Sans tomber dans de telles outrances, certains théoriciens de valeur n'en considèrent pas moins l'auteur d'*Idéologie et Utopie* comme un « penseur de quatrième ordre » auquel il convient de refuser la moindre place dans la famille marxiste.

Or, à la lumière des enseignements de la situation actuelle du marxisme, force nous est de reconnaître qu'en centrant dès 1927 son effort sur le problème de l'idéologie, de l'utopie, ainsi que sur celui de la sociologie de la connaissance, Mannheim a diagnostiqué de façon exacte, les chapitres du marxisme destinés à survivre. De plus, en isolant dans son analyse de la conscience utopique, quelques-uns des mécanismes qui prési-

(6) L'idée que la prise du pouvoir par le parti communiste supprimera la possibilité même de toute discrimination raciale s'est révélée à l'épreuve des faits comme une idée utopique.

(7) A notre sens l'exemple de la conscience-reflet est sur le plan individuel celle des schizophrènes complètement régressés et sur le plan collectif, par ex. celle du juif du ghetto (mais pas du ghetto de Varsovie !). C'est donc le cas limite d'une conscience passive que l'on serait tenté par antiphrase de la « conscience possible » de Lukàcs, d'appeler « conscience impossible ». De fait la conscience-reflet pure se caractérise par le fait *que ce n'est pas une conscience.*

(8) Cf. *Zerstörung der Vernunft*, p. 506 (Edition allemande). Mannheim est un des hérauts de la réaction impérialiste après la chute de Hitler... C'est plutôt pénible.

deront ultérieurement au processus d'idéologisation du marxisme orthodoxe, il apparaît comme un précurseur lucide. Nous avons essayé de mettre en évidence cet aspect de la personnalité scientifique de Mannheim dans une courte étude parue en 1957, dans cette même revue (9).

Nous sommes maintenant à même de tirer une autre conclusion qui va dans le sens de la précédente. En atténuant dans sa théorie de la pensée liée à l'être la rigueur du déterminisme marxiste, Mannheim rend le matérialisme historique opérationnel à l'échelle individuelle. Au moment où les notions de classe et même de conscience de classe tendent à s'effriter, une telle démarche prend, du point de vue marxiste, figure de retraite stratégique justifiée. Il est absurde de vouloir défendre — comme le fait le marxisme dogmatique — une formulation intransigeante du principe du matérialisme historique dans l'abstrait, quitte à expliquer ensuite l'actualité concrète grâce au culte du héros (10) qui est de toute évidence la négation de ce principe. Lukàcs reproche à Mannheim d'avoir vidé la sociologie marxiste de tout contenu économique ; dans un sens, c'est exact (11). Au moment où un rouage aussi important de l'économie marxiste que la théorie de la paupérisation progressive se révèle manifestement inadéquate aux faits (12), ne faut-il pas plutôt féliciter Mannheim d'avoir en partie libéré la sociologie marxiste de l'hypothèque d'un économisme par trop exclusif. Il faut dire aussi qu'il fallait une singulière lucidité pour faire une telle option en 1929, au moment même où la dernière grande crise capitaliste faisait, au contraire, apparaître la critique de l'économie capitaliste comme le chapitre le plus solide et le plus actuel des marxismes. En présence de l'échec relatif de certaines de ses prévisions économiques et sociologiques, la conception de Mannheim offre donc au marxisme un biais pour s'orienter efficacement vers les problèmes de la personne humaine. Or, l'une des chances que possède le marxisme de surmonter sa crise actuelle est de devenir un marxisme de la personne. Dans ce sens nous pouvons dire que le mannheimisme est un *postmarxisme* dans le meilleur sens de ce terme.

C'est dans les applications du marxisme à la psychiatrie que la nécessité de cette option personnaliste s'impose avec le plus d'évidence. En psychiatrie la position du marxisme orthodoxe a toujours été d'une ambiguïté caractéristique. En matière de matérialisme historique l'orthodoxie a systématiquement penché vers la position déterministe intransigeante, ce qui bloquait tout progrès dans les applications individuelles. Pour ces dernières il fallait donc se rabattre sur les solutions du matérialisme ontologique, c'est-à-dire sur le physiologisme et sur l'organogenèse (13). Il en est résulté une sauvegarde purement verbale de l'unité du marxisme, le matérialisme historique et le matérialisme ontologique constituant sous le couvert d'une terminologie commune deux doctrines parfaitement distinctes (13 bis). De plus un fossé se creuse ainsi entre la conscience normale *déterminée par l'être* et la conscience morbide *épiphénomène de la physiologie.* On aboutit en fin de compte à une confusion totale due en grande partie au fait que le marxisme orthodoxe s'est obstiné pendant des années à considérer la théorie sociologique de la primauté de l'économie et la théorie philosophique de la primauté de la matière comme deux aspects de la même doctrine. L'étude du fait psychiatrique montre qu'il n'en est rien, bien au contraire : plus

(9) *Actualité du problème de l'Idéologie, Arguments,* 1957, n° 2.

(10) Le « culte du personnage » n'était pas un accident. Contemporaine de l'exacerbation maxima du « puritanisme matérialiste » et aussi du recul maximum de l'esprit dialectique, l'apparition de ce culte, véritable négation de la validité du principe matérialiste historique pour l'actualité, prouve de façon quasi-expérimentale que le matérialisme historique est plutôt une conception dialectique qu'une conception véritablement « matérialiste » de l'Histoire.

(11) Cf. *Die Zerstörung der Vernunft,* p. 502.

(12) Marx prédisait la disparition progressive des classes moyennes ; c'est le contraire qui se produit aux Etats-Unis et à une moindre échelle, en Europe.

(13) Il n'est peut-être pas inutile de souligner ici que l'organogenèse n'est pas la *théorie qui admet comme possible une explication organique* des maladies mentales ; pour certaines comme la paralysie générale une explication de cet ordre est désormais acquise — mais qui revendique à la longue le *monopole* pour l'explication organique, c'est-à-dire qui considère les théories psychodynamiques comme des hypothèses d'attente.

(13 *bis*) Cf. à ce propos l'œuvre du marxiste autrichien Max Adler (en particulier son *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*), l'un des premiers à mettre en évidence cette inconséquence de la terminologie marxiste.

une explication clinique est tributaire du matérialisme ontologique moins elle saurait réserver une place à l'analyse du facteur social. Dans les affections mentales d'origine organique certaine, l'étude du contexte social ne joue dans l'effort scientifique qu'un rôle effacé. Pour une doctrine postulant la conquête inévitable à la longue de toute la psychiatrie par le principe d'explication organique, la théorie marxiste de la détermination de la conscience par l'être doit nécessairement faire figure d'hypothèse d'attente.

Analyse existentielle et théorie de Mannheim.

Pour les destinées psychiatriques du marxisme, il importe donc de savoir s'il existe une approche scientifiquement valable de la réalité clinique pour laquelle : *a*) la dialectique soit un principe opérationnel traduisant la structure même de la réalité humaine et non pas une vague recette de méthodologie et *b*) l'analyse des rapports entre conscience et être soit significative et susceptible d'enrichir ou de faciliter notre compréhension de la nature des affections mentales. Ce double postulat est comme la question de confiance du marxisme en psychiatrie. Si la réponse est négative — et les cliniciens sont seuls qualifiés pour donner cette réponse indépendamment de toute préoccupation idéologique — dans ce cas il vaudrait mieux reconnaître la stérilité du marxisme dans ce domaine que de rééditer en sauce marxiste le fameux « Je te baptise carpe » en qualifiant *ex-post facto* de marxiste des théories qui sont solides, intéressantes, valables, mais qui ne sont ni marxistes ni même particulièrement dialectiques. Si l'expérience clinique, seul juge en la matière, devait un jour donner pleinement raison au pavlovisme, le marxisme n'aurait dès lors qu'à reconnaître franchement son échec, dans le domaine de la psychologie clinique à tout le moins.

Heureusement pour le marxisme, on n'en est pas encore là. Il existe, en effet, dans la psychopathologie contemporaine un courant l'idées — nous ne dirons pas « école » car ce courant intègre des conceptions théoriques assez divergentes dont les représentants, sans être guidés par des préoccupations idéologiques, n'en ont pas moins fait œuvre dialectique. Nous citerons ici entre beaucoup d'autres les noms de Minkowski, de von Gebsattel, de Binswanger (14), de I.A. Caruso (15), de Médard Boss. La valeur dialectique de ces doctrines a été souvent mise en doute du côté marxiste orthodoxe notamment. La qualité dialectique du réel est en effet un fait pluridimensionnel dont un chercheur individuel ne saurait obligatoirement embrasser la totalité. La tâche de la critique partisane devient par là facile : il suffit qu'une théorie donnée néglige *une seule* dimension dialectique de l'objet de son étude, pour subir une condamnation globale et ceci en vertu de cette « axiologie du tout ou rien » propre à toutes les orthodoxies. De plus, en matière dialectique, le marxisme autoritaire avait tendance à distribuer le qualificatif « dialectique » un peu à la manière d'un roi distribuant des titres de noblesse, c'est-à-dire en fonction des services rendus. Les séquelles de cette intoxication intellectuelle n'ont pas encore entièrement disparu. En soulignant les mérites dialectiques du bergsonisme (une évidence !) (16), on risque aujourd'hui encore de se faire taxer d'incompétence.

Ainsi l'absence de la dimension génétique a été durement reprochée au gestaltisme. Ce reproche est justifié : le gestaltisme n'en reste pas moins l'application scientifique la plus large de la « catégorie dialectique de la totalité » (Lukàcs) en psychologie. Une dialectique incomplète n'est pas pour autant une anti-dialectique. Rien n'empêche la réflexion marxiste de prendre acte de l'acquis gestaltiste sur le plan de la dialectique des structures, quitte à chercher chez d'autres penseurs la dimension génétique qui y est absente.

Le cas des conceptions d'E. Minkowski est analogue. J. de la Harpe lui fait grief de « fonder son analyse de la durée sur les seules données du bergsonisme et de la phénoménologie, écartant par principe (?) la question de savoir comment

---

(14) *Le rêve et l'existence* et *Le cas Suzanne Urban* de BINSWANGER ont paru en traduction française chez Desclée de Brouwer

(15) Igor A. Caruso et son cercle viennois de *Tiefenpsychologie* représentent un courant très consciemment dialectique dans les cadres d'une variante chrétienne de la psychanalyse. Cf. les écrits français de Caruso dans *Psyché, Critique* et autres revues (*La réification de la sexualité, Psyché*. 1952).

(16) Cf. à ce propos le livre de V. JANKÉLEVITCH : *Bergson* (Paris, 1931) et notamment le chapitre 1 sur le rôle de la totalité chez Bergson.

se forment les concepts temporels chez le petit enfant » (17). Nous pouvons ajouter que l'étude du composant social des faits cliniques se trouve également un peu à l'arrière-plan chez l'auteur du « Temps vécu ». Faut-il, sur la base de ces deux faits, condamner comme absurde toute tentative de rapprochement entre la psychiatrie phénoménologique et le marxisme ?

Eh bien ! non, car il existe un aspect éminemment dialectique de l'œuvre de Minkowski ; le rôle des structures spatio-temporelles en clinique psychiatrique qu'il a été le premier a mettre en évidence. Minkowski montre dans les états schizoïdes une prépondérance du composant spatial et partant statique du vécu au dépens de son composant temporel-dialectique (18). La « perte du contact vital » de ces malades apparaît ici essentiellement comme une déchéance de la dialectique de l'existence. Nous avons là une donnée indiscutablement dialectique qu'une conception marxiste du fait psychiatrique est en droit de retenir. La dialectique n'est pas ici une « recette méthodologique banale » mais un principe essentiel de notre adaptation au réel, principe dont la défaillance est pathologique (schizophrénique). Quant à la dimension génétique et sociologique effectivement absentes dans cette conception, nous ne pouvons que redire ce que nous avons dit à propos du gestaltisme : si nous ne les trouvons pas dans l'œuvre de Minkowski, il est permis de les chercher ailleurs. Seule une pensée de structure religieuse exige l'homogénéité obligatoire des origines. Une réflexion rationnelle doit pouvoir s'accommoder d'un certain éclectisme quand c'est justifié.

Il se trouve, en plus, que la dimension sociologique dont nous avons constaté l'absence relative chez Minkowski ne doit pas être cherchée bien loin. Elle apparaît de façon assez inattendue dans une école très proche de la psychiatrie phénoménologique de Minkowski : l'analyse existentielle, de L. Binswanger et de ses disciples. Le lecteur attentif de ces écrits découvre une analyse sociologique là où il craignait se heurter à une métaphysique. Binswanger souligne d'ailleurs significativement que la base philosophique de ses analyses n'est pas une *ontologie*, mais une *ontie* (19), c'est-à-dire une description de situations concrètes qui sont pratiquement toujours des *situations sociales*. Déduire les formes de conscience morbide de ces situations réelles équivaut en fait à pratiquer une sorte de sociologie de la connaissance de la pensée délirante. C'est du mannheimisme et non pas du marxisme, nous dira-t-on ? C'est bien possible. Sur le plan des rapports concrets de la conscience avec l'être, le pavlovisme nous offre encore bien moins que cela.

Ce sociologisme est en même temps une dialectique car il considère malade et société comme les moments d'une unité dialectique significative (totalité). Le psychiatre allemand Klaus Conrad a qualifié de façon caractéristique la *Daseinsanalyse* d'analyse de l'existence en tant que totalité (*Gestaltanalyse des Daseins*). C'est donc un sociologisme dialectique du fait clinique individuel aussi proche du matérialisme historique qu'une théorie clinique peut l'être. Mais cette parenté est masquée par toute une terminologie d'apparence idéaliste.

Il est temps de donner un exemple. Cet exemple est emprunté non pas à Binswanger, mais à Médard Boss dont le petit livre consacré à l'analyse existentielle des perversions sexuelles (20) est beaucoup moins « idéaliste » que les exposés de Binswanger. Personnellement, nous croyons qu'il suffirait de peu de modifications (et encore d'ordre essentiellement terminologique) pour que ce petit livre devienne un véritable manuel de sexologie marxiste ou à tout le moins dialectique. Deux remarques s'imposent au préalable. Nous ne prétendons pas offrir ici un véritable résumé du « cas Erika » de Boss développé sur plusieurs pages dans le livre. C'est seulement une charpente de cette observation clinique destinée à montrer l'analogie

(17) Cité in PIAGET : *Le développement de la notion de temps chez l'enfant* (Paris, 1946), *préface*. C'est le type même de l'objection *justifiée* mais non *juste* ; on ne saurait reprocher à un ouvrage qui a ouvert certaines perspectives dialectiques de ne pas les avoir ouvertes toutes.

(18) L'expression « dialectique » est nôtre mais elle traduit bien l'atmosphère de la pensée de Minkowski ; c'est une dialectique qui ne dit pas son nom. Nous avons essayé une synthèse Lukàcs-Minkowski : *La réification. Esquisse d'une psychopathologie de la pensée dialectique. Esprit*, oct. 1951.

(19) BINSWANGER, *Schweizer Archiv f. Neurologie u. Psychiatrie*, 1946, p. 210.

(20) Medard Boss : *Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen*, Berne, 1954. Le très important livre de Boss, *Introduction à la médecine psychosomatique*, vient de paraître en traduction française aux Presses universitaires.

entre l'explication de la perversion en fonction du *Dasein* chez Boss et celle de la pensée « liée à l'être » chez Mannheim. D'autre part, il importe de souligner que cette observation ne représente nullement un cas isolé. La majorité des observations cliniques de l'école de la *Daseinsanalyse* comportent une structure analogue : un noyau d'interprétation toujours dialectique et souvent sociologisante dissimulé derrière une terminologie « idéaliste ».

Voici l'essentiel de cette observation. Une jeune femme, « Erika », mariée à un homme riche et respectable, est atteinte de fétichisme d'argent : elle est frigide et sa seule possibilité d'arriver à l'orgasme consiste à faire main basse sur les pourboires de sa domestique lors de ses propres réceptions mondaines. Epouse d'un homme riche et généreux, elle n'est affligée bien entendu de nul problème d'ordre financier dans l'existence.

Cette dame eut une enfance étrange. Une partie de celle-ci se passa dans un milieu spécial : sa mère tenait une maison de rendez-vous. Elle vécut ses plus tendre années dans la promiscuité de la clientèle, physiquement intacte cependant à cause de son âge. Un brusque tournant eut lieu par la suite : prise en charge par un oncle de conviction puritaine et séjour dans un couvent loin de toute compagnie masculine, même légitime. Mariage très conventionnel enfin, comportant la perversion décrite comme corollaire sexuel. Visiblement cette femme n'a pas réussi à se « désaliéner » d'une situation socio-sexuelle dans laquelle l'amour était indissolublement lié à l'argent (21). Ayant passé sans transition dans un contexte social radicalement différent, ce lien survit comme « remis sur la tête » sous la forme d'une perversion fétichiste.

Ce résumé du cas est, nous l'avons dit, très schématique. Dans le texte même de Boss nous trouvons tous les éléments d'une véritable analyse existentielle que nous ne saurions reproduire ici. Notre but était simplement de montrer que l'analyse dite « existentielle » plonge ses racines dans l'être social (*Sein*). La société n'apparaît plus ici comme le point de départ inerte de stimuli pathogènes, mais en tant que facteur concret de la structuration de la conscience. Nous ne saurions non plus parler ici légitimement de conscience-reflet. D'abord car le reflet est par définition reflet d'une immédiateté ; or la structure de la conscience sexuelle de cette malade *ne reflète pas* son existence actuelle ; elle *exprime* le conflit non résolu entre ce présent normal et un passé radicalement différent. Ensuite car cette conscience n'a rien d'une conscience passive ; elle reste l'organe de comptabilisation active du naufrage de l'érotisme normal ; dans la psychopathologie des délires ce caractère actif apparaît avec plus d'évidence encore (22). L'analogie avec notre exemple sociologique s'impose : la « conscience érotique » de la malade est bien une forme de conscience « liée à l'être » ce qui nous renvoie à cette variante du matérialisme historique valable à l'échelle individuelle qu'est la théorie de K. Mannheim. Il en est de même des formes de conscience délirante décrites dans les études de Binswanger, études dans lesquelles la structure spatio-temporelle du *Dasein* joue souvent le rôle d'un élément de médiation entre « être » et « conscience », tout comme souvent en sociologie de la connaissance. Nous ne saurions entrer ici dans tous les détails du problème (23). Il s'agissait simplement de montrer que la *Daseinsanalyse*, doctrine de la « conscience morbide liée à l'être » dans les cadres d'une totalité dialectique, est infiniment plus proche de l'esprit du

---

(21) J'avoue qu'à ce niveau l'explication de type pavlovien s'offre avec singulièrement de vigueur : il y aurait eu réflexe conditionné entre l'argent et la sexualité avec renversement ultérieur sous l'influence du changement social. Mais ceci peut constituer tout au plus la description d'une façon possible d'agir de l'être sur la conscience et non pas une analyse sociologique de cette action même. Il faut souligner sans se lasser que tout progrès scientifique n'est pas *ipso facto* un progrès marxiste.

(22) Cf. la notion de « néostructuration délirante » d'A. Hesnard qui exprime ce caractère de *comptabilisation active* de la conscience délirante que l'on retrouve d'ailleurs implicitement dans les analyses de Binswanger. En réalité, la « conscience-reflet » reste un cas limite de la conscience morbide ; celle des schizophrènes entièrement régressés et sans doute des organiques totalement détériorés, c'est-à-dire dans les deux cas radicalement coupés de l'histoire personnelle dont al présence agissante suffit en principe pour empêcher la conscience d'être un simple reflet.

(23) Pour plus de détails, nous nous permettons de renvoyer à notre compte rendu du *Cas Susan Urban* de Binswanger (*Analyse existentielle et marxisme en psychiatrie*) en cours de publication dans l'*Année Sociologique*.

matérialisme historique que le pavlovisme entre autres. Dans le cadre d'un marxisme ouvert cette école pourrait donc légitimement revendiquer le même rôle que le pavlovisme a joué dans l'idéologie du marxisme scolastique.

La question se pose enfin : quelle est la signification de cette intégration de la *Daseinsanalyse* pour l'ensemble de la doctrine marxiste ?

Le pavlovisme aura été à l'origine une doctrine bourgeoise. Il n'a accédé au rang de psychologie et de psychiatrie marxistes qu'au bénéfice d'une véritable cooptation idéologique. Quoi qu'on en dise, la nationalité russe de son fondateur a toujours constitué le véritable lien entre pavlovisme et marxisme. Indépendamment de la valeur scientifique de ses applications, le « culte pavlovien » des psychiatres communistes a été un fait caractéristique de *fausse conscience*. Le qualificatif « dialectique » a été conféré à une théorie sur la base d'un critère ethnocentrique extérieure à la réflexion ou à la science.

En dehors de ce critère, l'option pavlovienne du marxisme russe comporte plusieurs autres explications convergentes.

Parmi les théories physio-psychologiques valables, le pavlovisme est sans doute l'une des *moins dialectiques ;* son choix correspond ainsi à une exigence idéologique précise de l'esprit totalitaire (24). Il scotomise le facteur social (25), ce qui est une façon efficace et discrète de mettre la société « socialiste » hors du circuit de responsabilité des facteurs pathogènes. *Last but not least*, c'est une doctrine anti-personnaliste qui se désintéresse aux conflits « privés » de la personne au profit d'une psychologie de laboratoire. Mais sociocentrisme, esprit anti-dialectique et anti-personnalisme sont trois éléments essentiels du climat du stalinisme. Tout en étant une théorie scientifique de haute valeur, le pavlovisme fait donc partie de l'*idéologie* de l'époque stalinienne, le mot « idéologie » étant pris ici dans le sens marxiste du terme : théorie justificative d'une certaine réalité sociale. Ce n'est pas un hasard qu'avec la disparition du stalinisme la pression du pavlovisme a décru dans des proportions notables et ceci indépendamment du mouvement autonome de la recherche scientifique proprement dite.

L'intégration de la *Daseinsanalyse* au marxisme peut comporter une signification bien définie : celle d'un retour à la dialectique et au personnalisme. Elle s'intégrerait donc logiquement dans la recherche d'un nouveau sens au marxisme après les immenses déceptions intellectuelles du stalinisme. De plus, dans une époque où un effort scientifique gigantesque dans ses ambitions et ses résultats paraît se distancer de toute « dialectique de la Nature », ou en plus l'évolution économique tend à infliger un démenti à certains thèmes classiques de l'économie marxiste, ce « retour à la personne » peut constituer un élément important de renouveau pour l'ensemble de la réflexion marxiste. En retrouvant sa dimension individuelle (clinique) la théorie marxiste de l'aliénation se réserve un capital de validité pour cet avenir peut-être pas très éloigné où l'aliénation du travail humain, son point de départ proprement dit, ne sera plus qu'un souvenir historique.

Disons, enfin, en guise de conclusion que l'intégration marxiste de la *Daseinsanalyse* — dont nous n'avons donné ici bien entendu que l'esquisse — ne saurait se concevoir comme une prise de possession mécanique. L'un des reproches que nous sommes en droit de faire au marxisme dogmatique dans ses rapports avec le pavlovisme, c'est de s'être contenté de ce que nous avons appelé une *cooptation idéologique*. Avec l'analyse existentielle, doctrine d'inspiration profondément dialectique, la situation est différente ; une intégration véritable fondée sur la cohérence des idées et non pas sur la coïncidence géographique est ici possible. Cette intégration doit comporter en principe les étapes suivantes :

1. Elimination d'une terminologie idéalisante qui a caché non sans succès l'essence positive et dialectique de ces études (26). C'est donc d'une sorte de « remise sur pieds » (*Umstülpung*) des

(24) Je me permets de renvoyer à mon étude *Communisme et Dialectique* parue en 1958 dans les « Lettres Nouvelles » (Nos 59-60).

(25) On se souviendra que le reproche d'un « daltonisme social » a souvent joué du côté marxiste contre le psychanalyse. Il est indiscutable cependant que le pavlovisme ignore encore beaucoup plus que le freudisme le rôle concret du contexte social dans les processus de structuration de la conscience morbide.

(26) Un psychiatre espagnol important (J. J. Lopez-Ibor) a parlé à propos de Binswanger, de « poésie de la psychiatrie ». C'est un compliment mérité si l'on se réfère au style de Binswanger qui est admirable. C'est une critique si l'on se réfère au contenu. Or, derrière le feu d'artifice d'une

conceptions de l'anthropologie existentielle qu'il s'agit ; pour cette tâche l'appareil conceptuel du marxisme — et en particulier celui de la théorie marxiste des idéologies — met à notre portée un instrument précieux. Cette démarche doit en principe nous ramener, quant à la base spéculative de la psychopathologie de Heidegger à Lukàcs. En effet, si l'analyse existentielle est une *Gestaltanalyse des Daseins*, Lukàcs est de son côté le dialecticien par excellence de la totalité concrète.

2. Recherche d'une synthèse avec les autres aspects de l'effort dialectique en psychiatrie : théorie de K. Goldstein, celles des gestaltistes en général, et en tout premier lieu la psychanalyse qui prend notamment en France et en Autriche, de plus en plus figure de doctrine dialectique de déréification (27) ; et enfin

3. Recherche d'un moyen de conférer à cette dialectique existentielle la dimension historique et génétique dont l'absence a été signalée non seulement dans l'œuvre de Minkowski, mais aussi dans celle de Binswanger (28). La recherche d'un dénominateur commun avec l'effort génétique (et dialectique) de J. Piaget, de même qu'avec la psychanalyse, constitue sans doute le préalable d'une telle entreprise.

C'est de l'éclectisme, nous dira-t-on. Oui, certes ; le marxisme lui-même aura été une doctrine éclectique à ses origines. Dans le vocabulaire propre du dogmatisme, le terme « éclectisme » a acquis une nuance péjorative, synonyme de confusion intellectuelle, ce qu'il ne mérite aucunement. Pour le dogmatisme il existe en effet *une* solution dialectique privilégiée des problèmes ; ceci trouvé, il est inutile de chercher plus loin. Or le caractère dialectique de la réalité humaine est, nous l'avons souligné plus haut, un fait pluridimensionnel que le penseur individuel n'est pas censé pouvoir embrasser dans sa totalité ; il n'existe pas de solutions dialectiques toutes faites en science, mais uniquement des optiques plus ou moins dialectiques parmi lesquelles le choix, s'il s'impose, est essentiellement affaire de critères empiriques ou de cohérence. Des optiques tout à fait anti-dialectiques peuvent être scientifiquement valables : l'exemple de la *méthode des tests* n'est sans doute pas la seule illustration de ce fait. Il n'est donc aucunement contradictoire d'admirer le pavlovisme comme doctrine scientifique tout en lui déniant la moindre parenté avec le marxisme. C'est essentiellement une question de clarté et d'honnêteté intellectuelle : il faut chercher la dialectique là où elle est et non pas ailleurs. Pendant des décades, le marxisme dogmatique a brouillé les idées en décernant le qualificatif « dialectique » en fonction de critères de raison d'Etat extérieurs à la réflexion, extérieurs au marxisme même. Un des préalables d'un renouveau marxiste est de retrouver un appareil conceptuel autonome par rapport à toutes les formes de la raison d'Etat. C'est à ce travail de dés-aliénation — dans le sens propre du terme — que nous avons essayé de contribuer en montrant la parenté avec le marxisme d'un courant d'idées que l'orthodoxie a si tenacement ignoré. En illustrant concrètement la validité individuelle des catégories du matérialisme historique la *Daseinsanalyse* indique le chemin — l'un des chemins — par lesquels le marxisme « descendra de la Lune » pour retrouver l'Homme.

JOSEPH GABEL.

---

terminologie « idéaliste », il y a bel et bien une étude scientifique et dialectique du phénomène délirant.

(27) Cf. l'article de D. LAGACHE (*Psychanalyse et Psychologie, L'Evolution psychiatrique*, janvier-mars 1956, p. 264) qui prône « en psychanalyse, l'observation d'une attitude phénoménologique, qui est le meilleur garde-fou contre les dangers des distorsions de l'expérience et des objectivations abusives ». C'est dans ce même esprit que nous croyons possible une synthèse entre phénoménologie clinique et marxisme.

(28) Cf. WINKLER : *Dynamische Phenomenologie in der Schizophrenie*, in *Zeitschrift f. Psychotherapie*, 1957, qui distingue entre phénoménologie statique et phénoménologie dynamique : l'exemple de la première est la *Daseinsanalyse* et celui de la deuxième la psychanalyse.

W. REICH ET L'ÉCONOMIE SEXUELLE

Wilhelm Reich essaya d'allier la dialectique marxiste et la psychanalyse, préconisant simultanément la libération sexuelle et la libération sociale. Il a été exclu à la fois du Parti communiste — après avoir été condamné par la IIIe Internationale — et de l'Association psychanalytique internationale (1930-1934). Son analyse et sa critique impitoyables visaient la levée de tout ce qui empêche la pleine satisfaction érotique (tabous sociaux et moraux, fixations oppримantes, libertinage débridée). Il tenait pour possibles un plaisir et une satisfaction débarrassés de toute culpabilité, de toute réticence et de toute fuite dans l'imaginaire. Seule l'acceptation globale des réalités sexuelles de chacun des partenaires peut conduire à l'intense épanouissement de la libido.

En 1921, les brillants analystes réunis autour de Freud s'efforçaient de surmonter les conceptions mécanistes de leur maître. A vrai dire, peu d'entre eux entrevoyaient clairement les conséquences de leurs travaux cliniques. Ni Reik, ni Alexander, ni Abraham, tous freudiens de stricte obédience, ne se délivraient de la contradiction résultant de l'application d'un *mécanisme de forces* au psychisme humain. Freud avait tracé quasi-sténographiquement les grandes régions de la personnalité (le *ça*, le *moi* le *surmoi*). Aucun d'eux ne soupçonnait, à cette époque, l'importance d'une vision dynamique du psychisme. Non seulement Freud avait isolé la personnalité des conditions extérieures, mais il considérait l'étiologie des conflits sexuels comme si ceux-ci résultaient exclusivement d'un instinct, non démontrable biologiquement et qui se confondait avec l'accroissement quantitatif d'une énergie, *d'un quelque chose nommé libido.* Alors que des psychanalystes tels que Fromm et K. Horney allaient se préoccuper de réintégrer le psychisme dans ses dimensions extérieures (conditions sociales, culture, etc), un jeune savant viennois s'attaquait, dès l'abord, à la notion purement mécanique du plaisir — celle qui déterminait précisément l'œuvre du vieux maître. Dans une communication à la Société de Psychanalyse de Vienne, *Zur Triebenergetik* (1922), le jeune W. Reich constatait déjà que « ... le plaisir appartenait à la nature des pulsions et que c'était là *une qualité psychique*... Bien que je n'en fusse pas conscient, j'avais trouvé le point de départ de ma doctrine ultérieure : le concept quantitatif de l'excitation et le concept qualiatif du plaisir » (p. 49) (1).

(1) W. REICH, *La fonction de l'orgasme*, édit. franç., l'Arche, Paris, 1952.

Plaisir et culpabilité.

Freud soutenait, non sans schématisme, que les souvenirs infantiles réapparaissent sous la forme de fantaisies durant l'acte sexuel. Il en déduisait un sentiment « inconscient » de culpabilité à ce point terrifiant qu'il s'opposait, en certains cas, à toute thérapeutique. La célèbre « réaction négative à la cure » trouvait là ses premiers fondements, entraînant petit à petit les analystes purement freudiens au dogme plutôt qu'à l'expérience clinique. Il faut savoir gré à Reich de n'avoir prêté aucune attention à la soi-disant « limite infranchissable » qui se dressait entre le malade et ses souvenirs. Sa formation clinique l'empêchait de conclure prématurément — comme le firent parfois Reik et Alexander, ces théoriciens de génie — qu'il existait une force s'opposant à toute guérison chez le malade. Huit ans plus tard, Reich découvrit qu'en réalité cette force n'était rien d'autre que « l'angoisse devant le plaisir et l'incapacité organique pour le plaisir » (p. 54). Cette découverte avait son point de départ dans la constatation clinique de l'énergétique des pulsions et la description de la satisfaction sexuelle. Ces indices, quoique fragmentaires, montraient, dès 1922, que « dans l'avant-plaisir, la satisfaction est toujours moindre que la tension et que seule dans le plaisir final, la décharge de l'énergie égale la tension » (p. 50).

D'une part, Reich était convaincu de l'absolue véracité de l'étiologie sexuelle des névroses et des psychoses établie par Freud. Il ne pouvait non plus rejeter la conception freudienne de la sexualité infantile (comme l'avait déjà fait l'idéalisme métaphysique de Jung). Mais ses observations se heurtaient, au sein même de la Société de Psychanalyse de Vienne, à la confusion qui résultait de la croyan-

ce, où tous demeuraient, de certains névrosés susceptibles d'être traités et d'autres, aussi névrosés, réfractaires à la cure, « mauvais caractères », incapables de donner des associations libres. Adler présentait même le caractère nerveux en opposition à l'étiologie sexuelle des névroses. Sans sourire, on opposait à l'analyste des caractères « narcissiques » tels, qu'aucun traitement psychanalytique ne pouvait être ennvisagé.

L'examen de certains catatoniques produisit chez Reich une forte impression : « Dans la catatonie (état de stupeur) le processus de cuirassement musculaire entraîne tout le système. La décharge de l'énergie devient de plus en plus réduite. Lors de la crise, une forte impulsion, issue du centre neuro-végétatif, fait une brèche dans la cuirasse et libère ainsi de l'énergie musculaire qui était auparavant liée. Par elle-même, cette libération doit apporter du plaisir » (p. 58). De même, chez les schizophrènes, les traits de décomposition psychique se trouvaient liés au processus de la fonction unitaire de l'appareil vital. Il en résultait, pour Reich, un acquis précieux qui lui interdisait, pour longtemps, la route de la « psychologisation des complexes » où les disciples de Freud, encouragés par le pessimisme clinique de Freud lui-même, s'engageaient, l'un après l'autre, à la suite de Rank ou de Steckel. Pour lente qu'elle fût à se dégager de ces influences, l'œuvre de Reich, dès l'origine, marque une nette opposition à toute tentative d'envisager les conflits psychiques d'une façon purement mécanique (comme Freud), idéaliste (comme Jung) ou selon un pseudo-parallélisme psycho-physique (comme Adler). Pour le jeune Reich, le fait dominant réside en ce que « l'impulsion totale du corps et l'inhibition générale du fonctionnement neuro-végétatif » (p. 66) sont inséparables. L'inconscient de Freud se trouvait vérifié dans l'observation clinique « sous la forme d'impulsions végétatives et de sensations corporelles » (p. 57).

Sublimation et satisfaction.

Un autre fait décisif retint l'attention de Reich. Certains malades, les plus nombreux, oscillaient constamment entre la névrose et la psychose. La résistance qu'ils offraient à la cure s'accroissait d'autant que « le moi semblait rager contre sa propre conscience et tentait de s'en débarrasser en exagérant les actes impulsifs » (p. 69). Leur guérison dépendait de l'alternance entre la tension sexuelle et la satisfaction. Derrière les matériaux non interprétés, dévoilés par l'analyse, Reich devinait le rôle thérapeutique de la satisfaction génitale comme l'un des éléments constitutifs d'une future *économie sexuelle*. Il devenait impossible, par exemple, « de douter du rapport entre l'intensité du comportement anti-social et pervers et la perturbation de la fonction sexuelle » (p. 70). Cette observation clinique se heurtait alors aux théories freudiennes qui cloisonnaient l'activité sexuelle. Le rôle central de la génitalité était nié au profit de la théorie des pulsions partielles. A chaque zone érogène, selon Freud, correspondait une pulsion partielle, sans rapport avec la fonction génitale, rattachée mécaniquement aux différents stades du développement de la sexualité infantile (le stade oral, anal, etc.). L'observation clinique détruisait ce cloisonnement : « l'impuissance augmentait les pulsions pré-génitales et la puissance sexuelle les diminuait » (p. 70). Distinction capitale. Elle signifiait pour Reich, l'abandon du postulat freudien qui voulait que la « génitalité », au même titre que « l'analité », l'oralité, etc., soit susceptible d'être sublimée. Au contraire : une fixation génitale se liquidait toujours plus aisément qu'une fixation pré-génitale. Il devint rapidement clair que « la fixation sexuelle entre l'enfant et le parent de sexe opposé, en possession de tous ses moyens, s'effectue *à n'importe quel niveau* du développement sexuel infantile » (p. 70). Plaisir prégénital et plaisir génital se révélaient totalement distincts et de qualité autre. Seule la satisfaction sexuelle génitale pouvait être considérée comme « une satisfaction », mot qui, jusque-là, dans le jargon psychanalytique, avait recouvert n'importe quoi. Reich démontra, qu'à tort on opposait la satisfaction à la sublimation. Au contraire, la satisfaction normale des instincts sexuels s'accompagne toujours du plus grand pouvoir de sublimation (2).

Pourquoi les psychanalystes n'abordaient-ils jamais le problème de la satisfaction ? Pourquoi Freud attachait-il une si grande part au phénomène de la sublimation ? Autant de questions que le jeune Reich posait dans l'impétuosité de ses observations. Le malade, rendu à la vie sexuelle normale, devenait un sujet de

(2) R. de SAUSSURE, Compte rendu de *Charakteranalyse* (Vienne, 1933) de W. REICH, in *Revue française de Psychanalyse*, n° 2, 1934.

préoccupation soigneusement écarté par les psychanalystes de la vieille école. Reich confronta ses observations cliniques à l'étiologie du refoulement telle que Freud l'avait énoncée dans ses différentes œuvres. Freud considère la névrose d'angoisse comme le résultat de la continence sexuelle ou de la pratique du coïtus interruptus. Cette étiologie demeurait insuffisante, car Reich savait que la névrose d'angoisse persiste parfois après l'accomplissement de l'acte sexuel. Il était donc vraisemblable que l'énergie biologique à l'œuvre dans l'acte sexuel ne parvint pas à la satisfaction sexuelle normale. Quand Freud qualifiait la libido de « force psychique », Reich apercevait clairement une formulation matérialiste de la libido. La satisfaction sexuelle normale ne coïncide pas toujours avec l'acte sexuel accompli. Elle met en cause un dynamisme plus total : celui de l'énergie de la matière vivante.

Cette primauté, reconnue au somatique, voilà qui éloignait Reich de la thérapeutique freudienne. Un point de départ lui était fourni dans le fait que « l'intensité d'une idée dépendait de la quantité d'excitation somatique à laquelle elle était liée » (p. 78). Aussitôt se présentait une difficulté. Pourquoi, peu de temps après qu'il est accompli, le besoin sexuel demeure-t-il impossible à exprimer comme une idée « vive et pleine de force » ? La névrose de stase (3), dérivant d'un trouble somatique *allié* à une inhibition psychique, dévie l'énergie sexuelle dans des voies para-normales. Cette inhibition psychique, à son tour, peut ne pas être du tout assimilable à la fameuse censure qui, selon Freud, plane au-dessus du ça et du moi. N'importe quelle idée, tant soit peu qu'elle se heurte à un trouble somatique, devient capable de s'approprier, *à ses propres fins*, l'énergie sexuelle et de la transformer en une résistance caractérielle. *Pathologiquement* sont recréés de la sorte des fantasmes infantiles, en eux-mêmes inoffensifs lors de leur manifestation dans le développement de la sexualité de l'enfant. Il existe donc un domaine constitutionnel des névroses, indépendant de ces manifestations infantiles. Autrement dit, « ... la psychonévrose chronique, avec son contenu infantile sexuel, se développe sur la base d'une inhibition sexuelle *conditionnée* par des circonstances actuelles et qui paraît « inoffensive » au début » (p. 79). Dans le matériel, découvert à l'analyste, l'accent ne devait pas être mis sur l'interprétation du passé. L'explication de l'inhibition se situait à l'âge adulte et plus singulièrement dans la résistante offerte par le malade au cours de sa cure. L'analyse caractérielle demeure, en effet, l'apport principal de Reich à la thérapeutique psychanalytique. Tous les analystes d'aujourd'hui sont unanimes sur ce point.

L'analyse caractérielle.

Avant elle, la technique analytique demeurait prisonnière d'un point de vue topique, étant donné que pour Freud, *le ça, le moi et le surmoi n'étaient nullement des domaines co-extensifs.* Or, Reich montrait que par le redressement de la fonction sexuelle, la stase libidinale, source de la névrose d'angoisse, avait une action *somatique*. L'examen approfondi de certaines cures où le malade décrivait *sans affect* des événements cependant plus personnels, plus intimes que d'autres, mit en garde contre l'interprétation hâtive du matériel. Reich reconnut qu'il fallait s'efforcer de ne pas interpréter prématurément les symptômes et que toute interprétation devait s'effectuer en fonction des résistances opposées par le malade au cours du *transfert négatif*. En toute occasion, celui-ci pouvait réapparaître. L'actualisation des symptômes, leurs moyens d'expression (*corporels* ou *autres*), leur reconstruction, impliquaient « que, généralement, il y a superposition d'un trait de caractère et d'une forme de résistance » (Cf. compte rendu déjà cité).

Des formes comme le doute, la méfiance, les arrivées tardives, le mutisme, l'opiniâtreté, l'excessive politesse, etc., signifiaient le danger d'une interprétation qui, durant la cure, n'aurait pas rompu avant tout l'attitude conventionnelle par laquelle le malade se défendait de l'analyste. Reich déduisit les données de la névrose à transfert. Pour lui, « l'art consiste à extraire du matériel qui sort impétueusement de la personnalité, les éléments significatifs de la résistance actuelle. Il faut écarter tout le matériel sans rapport avec la résistance et se méfier que souvent le patient pousse, au premier plan, certains faits pour en cacher d'autres ». En aucune manière, l'analyse ne se poursuit selon les schémas mis à jour, mais « lorsque la première barrière des résistances a cédé, il surgit une seconde couche où s'opère une régression semblable à la première.

(3) *Stase :* arrêt.

Si, à ce moment, on allait droit à elle, c'était l'insuccès du transfert. Il faut briser à nouveau la première résistance, pour se rendre maître de la seconde, même lorsque la barrière initiale ne s'est refermée que partiellement ».

Cette conduite de l'analyse, dans sa phase d'introduction, exige constamment de l'analyste qu'il sache exactement le moment où la stase libidinale, réductrice de l'analyse, commence à accumuler la réaction d'anxiété chez le malade. Si cet instant n'est jamais perdu de vue, l'analyste est capable d'imposer alors une *analyse normative*, ayant pour but l'issue *objectale de la libido*. Les résistances sont autant de carapaces du moi ; elles projettent *une forme d'équilibre narcissique qui s'oppose à sa destruction*, du moins dans le caractère névrotique. La distance qui sépare celui-ci du caractère génital recouvre tout le champ de l'analyse caractérielle. Tout symptôme est altération du caractère sexuel normal.

Satisfaction et puissance sexuelles.

Jusqu'aux observations de Reich sur la frigidité ou l'impuissance, la fonction génitale était demeurée synonyme de puissance sexuelle. Or, Reich découvrait que la puissance orgastique ne coïncidait pour ainsi dire jamais avec la répétition de l'acte sexuel, ni avec la capacité de le répéter durant un laps de temps déterminé. La puissance orgastique ne pouvait être saisie que dans *la satisfaction* qu'un homme obtient au cours de chacun de ces actes. Reich constatait qu'un « grand désordre génital » émoussait davantage qu'il ne favorisait la capacité d'orgasme clitoridien chez la femme et qu'il se trouvait être à la base de névroses dans un très grand nombre de ces cas. La source d'énergie de la névrose (*et, par conséquent, de son entretien*) est d'origine somatique. « La gravité de n'importe quel trouble psychique est en raison directe du désordre dans la génitalité. Le pronostic dépend directement de la possibilité d'établir une capacité de satisfaction génitale complète » (p. 81). Ainsi des comportements aussi quotidiens que ceux trahis par l'analyse : « J'ai couché avec un tel » ou « c'est mon type d'homme » ne peuvent être réduits à leur interprétation symbolique. Ils cachent une insatisfaction sexuelle, parfois si grande, que le processus normal de la sexualité s'accompagne alors de fantaisies hors de rapport avec le *naturel* de ces propos. « Une analyse des fantaisies qui accompagnaient l'acte révéla, pour la plupart, des attitudes sadiques ou vaniteuses chez les hommes, de la réserve ou de la masculinité chez les femmes. Pour les hommes soi-disant puissants, l'acte avait la signification de conquérir, de percer ou de violer la femme. Ils voulaient donner la preuve de leur virilité. Ils voulaient être admirés pour leur endurance érective. Dès qu'on mettait à nu les vrais motifs, on détruisait facilement cette puissance. Elle servait à couvrir des troubles sérieux dans l'érection ou l'éjaculation. Dans aucun des cas, il n'y avait trace de *comportement involontaire* ou de *perte de vigilance pendant l'acte* » (p. 84). L'impuissance orgastique devenait aussi fréquente dans l'acte sexuel qu'en dehors de lui. La répétition fantaisiste même de cet acte inclinait Reich à des conséquences dépassant de loin le domaine purement psychanalytique. En sexologie, la constatation de cette impuissance orgastique équivalait à la découverte du complexe d'Œdipe en psychanalyse. En outre, la sexualité ainsi comprise devenait inséparable de la notion sociologique du *succès*. Il existait une identité fondamentale entre le processus sexuel et le processus vital, parce que dans « sa recherche ardente du bonheur, l'homme se heurte à la peur humaine du bonheur ». Une nouvelle dialectique du plaisir et de l'angoise s'installait, à l'aide d'un fondement somatique, dans l'investigation d'une sexualité véritablement érotique. Celle-ci se séparait de l'imagination des névrosés et rejoignait la conception orgastique de la sexualité.

La fonction de l'orgasme.

Ni la puissance érective, ni la puissance éjaculative, prises isolément, ne sont les preuves de la puissance orgastique. Celle-ci est « la capacité de s'abandonner au flux de l'énergie biologique, sans aucune inhibition, au moyen de contractions involontaires, agréables au corps ». La quantité de tension sexuelle concentrée dans l'organe génital consacre « l'intensité du plaisir dans l'orgasme », c'est-à-dire que celui-ci ne s'accomplit que dénué d'angoisse et de fantaisies pseudo-érotiques. Enfin, « le plaisir est d'autant plus intense que plus abrupte est *la chute* dans l'excitation » (p. 85-6).

L'acte sexuel normal se décompose alors en trois phases irréversibles. La première, phase de contrôle dans l'excitation des partenaires, aboutit à une

phase de contractions musculaires involontaires qui prépare l'apparition du phénomène orgastique. Celui-ci ne coïncide avec l'acmé, moment ou troisième phase de l'acte sexuel où l'excitation antérieure change de direction et de qualité ainsi que la crête des vagues de la mer se dresse un court laps de temps, au-dessus de la mer et comme rejetée du rivage où elle s'écrasera l'instant d'après. Jusqu'à l'acmé, l'excitation se concentre sur l'organe génital. Avec lui et la décharge biologique de l'énergie sexuelle, l'excitation reflue vers le corps otut entier : « le reflux complet de l'excitation vers le corps tout entier est ce qui constitue la satisfaction » (p. 90). Les seuls signes de semblable satisfaction jaillissent des contractions involontaires de l'orgasme et dans la complète décharge de l'excitation. Dans l'excitation proprement dite, il s'agit d'une *dépense sensorielle* de plus en plus aiguë ; dans l'orgasme pleinement réalisé surgit l'influence de *la motricité involontaire*. La thérapeutique de Reich part de ces constatations afin d'obtenir, au cours de la cure, le maximum de *mobilité végétative* de la part du patient.

Néanmoins, la possibilité de nouveau rendue au malade d'un acte sexuel normal ne constitue qu'un premier pas de la thérapeutique. Par la connaissance des résistances caractérielles et le maniement dialectique de ces résistances, Reich a cru qu'il était possible que l'acte sexuel normal constituât la valeur d'un transfert authentique : « Normalement, c'est-à-dire dans l'absence d'inhibitions, le cours du processus sexuel chez la femme ne diffère en aucune façon de celui qui a lieu chez l'homme. Pour les deux sexes, l'orgasme est plus intense si les sommets de l'excitation génitale coïncident et cela arrive fréquemment chez des individus capables de concentrer sur un partenaire *leurs sentiments tendres en même temps que leurs pulsions sexuelles.* » Ce que Reich nomme « les intérêts sexuels de chaque partenaire » cesse d'être l'objet d'une appropriation ou d'un travestissement ; « dans ces cas-là, les fantaisies au moins conscientes sont complètement absentes. Le moi est absorbé sans partage dans la perception du plaisir. La faculté de se concentrer avec sa personnalité entière dans le vécu de l'orgasme, *malgré tous les conflits possibles*, est un autre critère de la puissance orgastique » (p. 91). La sincérité de l'acte sexuel est donc faite d'une investigation dialectique entre la capacité de concentration sur le partenaire et l'abandon à l'excitation provoquée par cette concentration : « Si le partenaire peut réunir tous les intérêts sexuels, au moins tant que dure l'acte d'amour, l'activité imaginaire, inconsciente, devient inutile » (p. 91). Par contre, si l'amour est la conséquence d'une recherche névrotique de l'objet originel, les relations sexuelles échouent sur le récit de ce vague-à-l'âme, propre au manque de sincérité. « Le partenaire a pris la place de l'objet originel et l'objet a perdu son intérêt en même temps que sa faculté de créer des fantaisies. Dans le transfert authentique, il n'y a pas de surestimation du partenaire » (p. 91). Car, seule la reconnaissance des qualités sexuelles négatives du partenaire entraîne la puissance orgastique.

La crise sexuelle.

On sait, aujourd'hui, grâce à Reich, la misère étonnante des affranchis de la sexualité. La solitude sexuelle s'est révélée aussi forte que les barrières puritaines qui condamnaient l'acte sexuel accompli en dehors des convenances sociales (4). L'attachement à la personne aimée empêche trop souvent le discernement de ses propres qualités sexuelles. Pareille licence signifie et explique (pour une part seulement) ce masochisme singulier, incapable d'attendre ou de souhaiter de plaisir sexuel d'un partenaire *autre* que celui visé par cet attachement. Le refoulement sexuel est à l'œuvre dans *tous* les rapports humains. Pas plus que n'aimer personne n'est un critère d'équilibre sexuel, aimer tout le monde ne signifie nullement qu'on ait réussi à surmonter constamment *la stase sexuelle*. Pourquoi, dès lors, la répétition de l'acte sexuel avec le même partenaire échapperait-elle à l'aliénation ? De la sympathie à l'amitié, de l'amitié au désir, du désir à l'amour et de l'amour à la régression sexuelle, il n'existe aucun enchaînement fatal, ni aucun processus délibéré : seulement une dialectique à tout moment susceptible d'être arrêtée par la stase sexuelle. La faille de la non-communication, au sens général, socialisé, n'est pas tant la certitude de la communication que sa crainte par l'établissement de rapports sexuels normaux. La mauvaise foi du névropathe ne peut se com-

(4) Cf. W. Reich, *La Crise sexuelle. Critique de la Réforme sociale bourgeoise*. Suivi de *Matérialisme dialectique et psychanalyse*. Trad. franç., Editions sociales internationales, Paris, 1934.

parer à celle d'un individu qui a surmonté *la stase sexuelle.* C'est un signe de grandeur, non de médiocrité ou d'accoutumance, car tout acte sexuel normal renouvelé avec un autre partenaire implique un risque bien plus grand que l'adaptation à une sexualité refoulée. Si, comme le croit Reich, « la source d'énergie de la névrose se trouve dans la marge qui sépare l'accumulation et la décharge de l'énergie sexuelle » (p. 93), toute sexualité refoulée devenue consciente ne signifie pas ipso facto que l'individu est capable de la puissance orgastique, mais que, comme l'écrivait Freud, « bien qu'à elle seule, elle puisse amener la guérison, *elle ne le fait pas nécessairement* ». Cette prise de conscience peut conduire à des perturbations plus profondes encore si la sexualité, ainsi mise au jour, refuse l'assumation et se réfugie dans d'impondérables sublimations. La prise de conscience d'une sexualité refoulée lie l'individu à des exigences si profondes que, dès les conditions matérielles actuelles de l'affectivité, elle transforme tout rapport *donné* en un rapport qualitativement supérieur. Là encore des analystes peu accoutumés à la dialectique de Reich n'entrevoient pas l'importance qu'il attacha, dès ses débuts, au maniement du transfert. En lieu et place d'une *éducation* du malalde, durant la cure, Reich substitua, très vite, *l'interprétation dynamique des matériaux découverts.* A l'opposé d'une méthode thérapeutique qui exigeait d'abord l'investigation totale de ce matériel (Steckel), Reich montra comment les résistances acquièrent plus d'importance que ces matériaux de l'analyse. A la simple analyse du « pourquoi », Reich entrevit l'analyse du « comment » (5).

Le but de la végétothérapie, inventée par Reich, vingt années après ses découvertes dans l'analyse caractérielle, consiste à rendre au patient son état de *mobilité végétative*, faute de quoi « la stase sexuelle » réapparaît dans les manifestations psychiques. « Dans tout ce qui est vivant travaille l'énergie végétative » (p. 97). Tel est l'axiome de la thérapeutique de Reich. Sociologiquement, sa pratique conduit à des règles qui rendent à la personnalité une fonction normative que les conceptions mécanistes de Freud avaient dissociées en des entités ou forces plus ou moins obscures. Il ne s'agit nullement, selon Reich, d'établir une sélection des caractères sexuels, mais de rendre à chacun la possibilité de parvenir à la puissance orgastique sans que les caractères sexuels négatifs du partenaire soient un obstacle. Mieux que de thérapeutique il faudrait parler ici des fondements mêmes de la communication entre les individus. Il est vrai que cette conception psycho-somatique ne s'accommoderait ni de la méthodologie psychiatrique en honneur dans les pays capitalistes, ni des idéologies *moralisantes* ou *scientistes* des pays socialistes. Le fait scientifique établi par Reich suppose que la puissance orgastque et le besoin de tendresse peuvent être satisfatts simultanément dans l'acte sexuel. Formulation *matérialiste* et *libertaire* de la sexualité, la thérapeutique de Reich, sur le plan de la normalité reconquise, introduit *la passion de l'amour* contre toutes les formes de l'*amour-passion.*

Originalité de Reich.

L'originalité de Reich est multiple. Plusieurs mérites fondamentaux, nous semble-t-il, s'attachent à son œuvre encore examinée dans la seule perspective psychanalytique. Même si on se limite à ce plan, il n'est plus possible d'en dissimuler l'ampleur multidimensionnelle ; il faut saisir son interprétation de la totalité.

Psychanalytiquement, Reich a maintenu — seul de tous les disciples de Freud — la théorie de la libido. Il lui a conféré un contenu somatique absolument opposé aux biais métaphysiques innombrables par lesquels des techniciens aussi avertis que Rank, Reik ou Steckel ont voulu la perpétuer contre le pessimisme freudien. Contre ce pessimisme même et le postulat de *l'instinct de mort* (*Thanatos*), exprimé ouvertement dans les derniers écrits de Freud, Reich a reconnu *biologiquement* que les pulsions destructives de l'homme (*sadisme*, *masochisme*) étaient des phénomènes *secondaires.* On lui a reproché cette utopie ! Qu'on la compare, un seul instant, aux fadeurs de Jung (*archétypes*, *traces mnésiques*, etc.) ou à la simplification du *tempérament nerveux* d'Adler. La valeur scientifique de Reich éclate à mesure que la psychanalyse, abandonnant la théorie de la libido, s'est réfugiée dans la construction de mythes agréables (*Rank, etc.*) ou dans la bureaucratisation des méthodes d'analyse. Hormis Fromm

(5) W. Reich, *Intern. Zeitschrift für Psychoanalyse,* n° 2, Cahier XIV, 1928 (*Sur l'analyse caractérologique,* in *Revue française de Psychanalyse,* n° 2, 1928.)

et K. Horney, aucune découverte saillante dans la pratique psychanalytique ne s'est produite depuis les recherches de W. Reich. Ce fait, à lui seul, prouve l'évidente supériorité des méthodes d'analyse de Reich. Aucun psychanalyste, aujourd'hui, ne sous-estime, sans grave inconvénient, les apports de Reich dans l'appréciation qu'il a donnée sur *le maniement du transfert, sur la thérapeutique active, etc.* Certes, la végétothérapie, contestée comme elle l'est, ne saurait ici faire l'objet d'un exposé historique : ce serait dépasser le domaine proprement psychanalytique. Quoi qu'il en soit, cette thérapeutique, entièrement fondée sur l'hypothèse *d'un instinct de vie*, tout aussi indémontrable que les *instincts de mort* de Freud, a le mérite d'orienter la psychanalyse hors des chemins spiritualistes où Jung et son école ont tenté de l'enfermer et de réintroduire ingénieusement le besoin religieux de l'humanité. Ne fut-ce que pour cela, l'œuvre de Reich se dresse, à côté de celle de Freud, dont elle n'est qu'une dissidence apparente, contre tout le clan esthético-métaphysique de l'école de Zurich.

Historiquement, l'œuvre de Reich a tenté la synthèse entre tout l'acquis psychanalytique, tel qu'il était connu déjà du vivant de Freud, et les découvertes sociologiques les plus récentes. Sur ce point, son anticipation de *l'économie sexuelle* n'a pu se traduire que dans la dénonciation de la « *peste psychique* » et de « *l'irrationnel fasciste* ». Certes, Reich ne fut pas le premier à rétablir une liaison vivante entre les conflits sexuetls et le milieu social (6). Les travaux de K. Horney et d'E. Fromm suivent des chemins parallèles. Malheureusement, K. Horney échoue dès qu'il s'agit de s'élever à *une vue d'ensemble du flux vécu* de la personnalité. Son œuvre ne distingue ni l'ordre logique, ni l'ordre temporel et, finalement, cette *réactualisation* des conflits demeure lettre morte. Au contraire, Reich, par sa conception dynamique des conflits de la libido, a pu reconnaître que *la peste psychique* atteignait toutes les couches de la population — et n'était pas seulement l'héritage des cultures ou des civilisations passées. Pour Reich, à la différence de K. Horney, le névrosé est d'abord un *névrosé social* à qui il importe de rendre sa fonction d'être social dans le temps immédiat. L'actualisation des résistances caractérielles est une notion que des psychanalystes formés à l'école de K. Horney ou de Fromm placent d'abord dans *l'individualité*. Héritiers en cela de Freud, Horney et Fromm (*cf. Man for Himself* de Fromm), après avoir reconnu le mécanisme cloisonnant de Freud, le dépasent, en restituant à la science, à la technique, au milieu ambiant, une importance primordiale dans la formation de la personnalité. Seul Reich a conçu, par son contact quotidien avec les névrosés des quartiers pauvres de la Vienne de 1920-30, que le problème de *l'individualité* en psychologie se trouvait battu en brèche, voire éclipsé par des impératifs plus immédiats. Le besoin sexuel est un besoin global, au même titre que d'autres besoins décrits par les marxistes. C'est globalement qu'il doit être satisfait, d'où l'acuité des conditions sociales dans la genèse des névroses.

ANDRÉ FRANKIN.

---

(6) Outre les travaux de Reich déjà cités, il faut également mentionner : *Der Einbruch der Sexualmoral ; Zur Geschichte der sexuellen Œkonomie* (Berlin-Vienne, 1932) et *Die Sexualität im Kulturkampf* (Kopenhagen. 1936). On déplorera le retard avec lequel sont régulièrement traduits en français les ouvrages des principaux théoriciens de la psychanalyse. Alors que la traduction anglaise suit quasi dans l'immédiat l'édition allemande originale, il faut attendre, en moyenne, dix, quinze ou vingt ans, avant que ne paraissent les éditions françaises. Y a-t-il là quelque processus d'auto-punition propre au *cartésianisme* invétéré des analystes français ?

LA CRISE DES SCIENCES HUMAINES

Il règne actuellement une grande confusion dans les sciences humaines. On ne sait comment classer, ordonner les innombrables observations historiques, ethnographiques, économiques, démographiques, qui encombrent les bibliothèques. Les grands concepts fondamentaux sont l'objet de discussions théoriques passionnées, voire furieuses, et les congrès mondiaux de sociologie et d'ethnologie ressemblent à une pièce d'Ionesco : chacun est le spécialiste de quelque chose qui n'est pas clair et dont il parle avec assurance, dans un jargon bizarre, qui donne de la consistance à la banalité. « Force est bien de constater que ces savants éminents ne se comprennent pas entre eux parce qu'ils n'ont pas de langage commun », observait récemment Georges Gusdorf (1). C'est que l'on ne sait où trouver les bases d'un système de références commun ; c'est aussi que les spécialistes tiennent à leur spécialité comme à un trésor unique, dont il importe de sauvegarder la spécificité. Beaucoup de gens ont intérêt à maintenir le découpage abusif des disciplines universitaires, abandonnant volontiers à une sociologie purement philosophique, imparfaitement informée des faits, le soin d'ordonner *après coup* un certain nombre de connaissances dont il aurait fallu apercevoir *au départ*, dès que l'on pose la méthode descriptive, les analogies significatives. Le pragmatisme et un positivisme sommaire règnent en maîtres dans nos universités fatiguées, qui n'ont cessé d'abandonner le domaine des certitudes à l'Eglise catholique. Celle-ci assume toujours la gestion de la grande synthèse judéo-chrétienne, car il faut bien que les hommes vivent dans quelque idée générale sur le sens de l'aventure humaine. Renonçant au déterminisme radical, c'est-à-dire à toute possibilité de synthèse, les meilleurs esprits de ce temps enseignent que les sociétés humaines jouent à choisir dans une gamme de possibilités un destin chaque fois singulier. « Nous sommes ce que nous faisons » est une formule qui me paraît, quant à moi, parfaitement vide de sens. Elle ne répond à aucune des grandes inquiétudes de l'homme ; refusant de nous situer dans l'univers, elle nous coupe de toutes nos racines ; elle se fonde sur la conception chrétienne de la liberté, en le décharnant, en lui retirant le support mythique qui la validait. Quelques esprits cependant m'apparaissent comme les précurseurs de la synthèse post-chrétienne qui se prépare.

L'œuvre de Marx, d'abord, n'a malheureusement été ni poursuivie, ni complétée. Elle n'a guère ébranlé l'édifice universitaire traditionnel conçu par les historiens libéraux. Marx est sans doute le premier à avoir proposé une définition claire, encore que partielle, du concept fondamental de structure que tant de discussions oiseuses ont embrouillé de nos jours et qui domine la crise des sciences humaines. Avec Marx naît l'espoir d'une histoire structurale, résolument déterministe. Cette sociologie s'est figée dans le dogmatisme en U.R.S.S., elle est sans prolongement sérieux en Occident où l'enseignement universitaire continue à prôner la reconstitution minutieuse, méticuleuse du passé ou l'analyse empirique de la société présente. L'histoire ne cherche pas à être une connaissance profonde du destin humain ; elle se refuse à être l'introduction à la synthèse nouvelle, dont j'attends, pour ma part, l'unification des sciences humaines. L'histoire est tout entière historiographie, elle est description, érudition et non connaissance. L'ethnographie s'est alignée sur cette position prudente de repli ou d'attente, après la déception provoquée par les premières grandes synthèses hâtives de Frobenius et quelques autres. Certes, en histoire comme en ethnographie, les méthodes d'observation se sont précisées et affinées, tandis que, pressés par la masse des textes ou des faits recueillis, les chercheurs se spécialisent, qui dans la civilisation carolingienne, qui dans la civilisation mélanésienne. Et l'Université compartimentée s'endort sur une montagne de livres que l'on se contente de lire à la lettre. Personne ne possède la grille qui permettrait de lire *autrement*.

Peu après Marx, les théories évolutionnistes avaient suscité au siècle dernier un grand espoir d'unification. Quelques esprits, qui étaient sans doute

(1) G. Gusdorf, *Sur l'ambiguïté des sciences de l'homme*, « Diogène », n° 26, 1959.

dans la bonne voie, car ils avaient entrevu audacieusement, avant Teilhard de Chardin, que les sociétés humaines relèvent d'une *science générale de la nature*, proposèrent de situer les civilisations dans une échelle évolutive. Celle-ci fut malheureusement fort arbitrairement conçue et les données ethnographiques dont on disposait à l'époque étaient nettement insuffisantes. Il est regrettable que les historiens et les ethnographes n'aient pas mieux compris l'importance pour leurs propres recherches des nouvelles théories biologiques. Ils se dirent qu'après tout ces découvertes ne les concernaient pas, puisqu'ils s'occupent d'un objet spécifique, la civilisation humaine, produit de l'esprit, et que, par définition, dans la civilisation occidentale, l'esprit est libre. La sociologie se nourrit toujours de ce mythe de la liberté créatrice de l'homme et des sociétés humaines. Il est le pilier de la pensée de Gurvitch d'une part, des sociologues qui se réclament d'une manière ou de l'autre de l'existentialisme ou de la phénoménologie, d'autre part. Ce n'est sans doute pas par hasard que les sociologies enseignées à la Sorbonne sont, en dépit de certaines nuances scolastiques, des sociologies anti-déterministes.

Après Marx et Darwin, les philosophies de la liberté qui prétendent fonder les « sciences humaines » subissent une troisième grande secousse avec Freud. Lorsqu'il apparut qu'il était impossible de rejeter en bloc la pensée du maître viennois, on s'arrangea pour diluer les inquiétants problèmes structuraux qui se trouvent en germe dans la théorie de l'inconscient. D'autre part, il est arrivé à la psychanalyse la même mésaventure qu'au marxisme dit orthodoxe : elle s'est rapidement figée en un ou plusieurs systèmes dogmatiques. Paradoxalement, elle qui s'était vue rejetée par les sociologues, se nourrit exclusivement d'un sociologisme sommaire : le destin individuel est commandé par la configuration familiale ou sociale où baigne l'enfant. Elle se refuse à surmonter ses propres limites et à étudier les constitutions psycho-morphologiques, à admettre une typologie caractérielle. La psychologie, qui, de toutes les sciences humaines, est la plus proche de la biologie, semble avoir rompu le dialogue avec celle-ci, et notamment avec l'anthropologie physique. Cette dernière discipline traditionnelle subit actuellement de son côté une sclérose particulièrement grave. Noyée dans un immense amoncellement de mesurations arbitraires, dépourvues totalement de signification biologique, elle semble avoir renoncé à approfondir les problèmes architecturaux que pose, dès le premier regard, le corps humain. L'étude capitale des structures et des rythmes solidaires du corps et de l'esprit et le classement typologique des structures individuelles n'ont été entrepris que tout récemment par quelques pionniers, qui ont pressenti l'importance d'une anthropologie différentielle, d'une morpho-physiologie humaine, ou d'une biotypologie, dans la perspective structuraliste.

Le dialogue entre la psychanalyse et la sociologie a été lui-même fort mal engagé. Les sociologues (les théoriciens de la société, car il n'y a pas encore de vraie sociologie) se sont emparés triomphalement du plus mauvais livre de Freud, *Totem et Tabou*, et ils l'ont déchiré avec joie. Quelques ethnographes ont tenté avec plus ou moins de succès d'appliquer la conception freudienne de l'inconscient à l'analyse des sociétés archaïques. Dans cette voie, on doit à Linton et Kardiner la première formulation claire d'une théorie des *structures sociales projectives* (*projective systems*). Par ce terme on peut entendre tous les systèmes collectifs de représentations dans lesquels se laisse déchiffrer la structure conflictuelle de l'inconscient. L'idée qu'un certain nombre de phénomènes sociaux (l'organisation familiale et les mythes, en particulier) constituent un langage symbolique structuré, sera reprise, sur un autre plan, par Lévi-Strauss, dont la théorie générale de la communication, inspirée des plus récents développements de la linguistique, me paraît de toute première importance. S'il n'entend pas « atteindre une connaissance totale des sociétés », il aperçoit clairement qu'un certain nombre de *relations sociales* constituent des discours structurés dont il faut chercher dans l'inconscient les lois cachées d'organisation. Il est seulement regrettable que Lévi-Strauss ait cru devoir fonder toute sa théorie de la communication sur une nouvelle psychologie intellectualiste, en réaction contre la psychologie de la vie affective. On sait que pour le fondateur de l'anthropologie structurale, l'inconscient est un cadre vide, où jouent les lois de la logique formelle ; les pulsions, les émotions, les souvenirs seraient des éléments inarticulés auxquels l'inconscient « se borne à imposer des lois structurales ». Alors que Kardiner et Linton reprenaient les données fondamentales de la psychanalyse, Lévi-

Strauss coupe arbitrairement les ponts et l'isolationnisme qui caractérise sa pensée constitue une grave menace pour son évolution future. N'acceptant le dialogue qu'avec la seule linguistique structurale, Lévi-Strauss risque de ne pas aboutir à la grande synthèse anthropologique que l'on attend de lui. Il risque en particulier de s'enfermer dans une sociologie purement nominaliste et de manquer le rendez-vous prochain que le sphinx de l'histoire assigne à l'ethnologue, pour la grande explication. Lévi-Strauss ne nie pas que les sociétés dites archaïques ont une histoire, une histoire qui échappe à nos investigations, mais il établit une cassure arbitraire entre elles et les civilisations plus complexes, qu'étudient les historiens, en les caractérisant respestivement par deux types de structure, c'est-à-dire deux manières d'être radicalement différentes. Les unes et les autres se développeraient dans deux dimensions temporelles sans commune mesure. Les sociétés archaïques ou « sociétés froides » seraient caractérisées par une histoire stationnaire ; les « sociétés chaudes », qui ont multiplié les inventions à la suite de la révolution néolithique, seraient caractérisées au contraire par une histoire cumulative, c'est-à-dire par des changements structurels incessants. Il faudra certes retenir de cette conception l'hypothèse intéressante que dans les sociétés du second type « des différenciations entre castes et entre classes sont sollicitées sans trêve, pour en extraire du devenir et de l'énergie » (2). Mais cette distinction introduit un dualisme qui condamne l'ethnologie au nominalisme, alors qu'il renvoie l'histoire au réalisme sociologique. Ce problème est fondamental, car toute conception nominaliste de la société tend à réduire celle-ci à une interpsychologie. Dans la conception de Lévi-Strauss, en ethnologie le mot structure évoque un modèle purement intellectuel (les lois formelles d'organisation de l'inconscient), théoriquement immuable, alors que l'historien envisage, quant à lui, des structures dynamiques, extérieures à l'esprit, douées d'une existence propre. Les sociétés archaïques n'auraient-elles donc pas de réalité organique *sui generis ?* Quel est ce vide historique dans lequel elles sont suspendues ? Pour sortir de cette impasse, il faut, me semble-t-il, admettre que les sociétés humaines se développent suivant des *rythmes* différents au sein d'une seule et même dimension temporelle, et rechercher une conception résolument réaliste de la structure, valable à la fois pour l'historien et l'ethnologue. Il faudrait aussi admettre que l'analyse structurale de toute société humaine doit se mouvoir sur deux plans : les structures projectives relèvent d'une interprétation au premier degré, à la frontière de la psychologie et de la sociologie : leur déchiffrement renseigne sur la façon dont les hommes tentent de résoudre collectivement leurs inquiétudes personnelles. Car enfin, tout en vivant de son existence propre, tout en ayant sa propre consistance, la société est accrochée au cœur de l'homme. C'est dans ce sens que j'interpréterais, pour ma part, la célèbre formule de Gurvitch sur la « réciprocité de perspectives » existant entre les phénomènes psychologiques et les phénomènes sociologiques. Le second plan d'analyse structurale nous oblige à décoller davantage, à prendre une certaine distance et à considérer avec un plus grand détachement la fourmilière humaine ; il faut cette fois s'interroger *en naturaliste*, comme si nous n'y habitions pas, sur son fonctionnement et son architecture, repérer minutieusement sa localisation dans le temps et l'espace, se demander d'où elle vient et où elle va, *comme si la liberté n'existait pas.* Comme si nous étions des fourmis. Or, nous sommes des fourmis qui avons réussi, la biologie nous l'enseigne et il faut prendre son enseignement très au sérieux. Il faut même, je crois, adopter en sociologie un structuralisme analogue à celui des biologistes. Ce rapprochement ne doit pas être conçu comme une métaphore. Il faudrait, au moins à titre d'essai, pour sortir des contradictions insolubles dans lesquelles se débattent les pseudo-sciences humaines, ces aimables jeux de société sans gravité, *mettre la liberté entre parenthèses*, désengager la connaissance de tout souci moral ou politique. Penser la société en anarchiste, comme une chose étrangère à nous. Cesser, à toutes les étapes de l'effort de connaissance, de nous sentir responsables du monde, surmonter toutes les culpabilités, réclamer pour la connaissance les privilèges royaux d'immunité. La dignité de l'homme et sa responsabilité politique ne sont pas en cause dans cette démarche.

Marx et Freud ont infligé déjà à l'homme occidental de terribles blessures narcissiques. Il faudra s'attendre à bien

(2) *Leçon inaugurale*, Collège de France.

d'autres révolutions intellectuelles encore, qui toutes iront dans le même sens. La liberté a cessé d'apparaître comme le centre de gravité de notre univers psychique et social. Il est normal que de fortes résistances affectives, comparables à celles qui accompagnèrent la révolution copernicienne au XVIe siècle, combattent toute tentative d'inclure dans le déterminisme universel les phénomènes humains. Bachelard nous a enseigné au prix de quel effort singulier s'est opéré dans les sciences exactes la prise de conscience rationnelle. Cet effort est sans commune mesure avec celui qui est réclamé de l'homme lorsqu'il interroge l'homme, son double, sa propre image. Reconnaître dans le jeu des mécanismes physiologiques et sociaux des forces que nous ne contrôlons pas, en ignorant à peu près complètement les moyens d'action que nous pourrions mettre en œuvre pour les dominer, c'est tuer, définitivement cette fois, le dieu chrétien en nous. C'est parachever la Renaissance.

Seule une grande synthèse philosophique révolutionnaire, à la fois rationnelle et sensible, qui tenterait, après avoir mis le concept chrétien de liberté entre parenthèses, d'opérer la fusion entre la démarche dialectique et la démarche structuraliste, permettrait de retrouver l'unité perdue des sciences humaines et de substituer au christianisme moribond une religion révolutionnaire nouvelle. La tâche est urgente, parce que des mythes grossiers, nés d'un marxisme dogmatique, remplissent déjà cette fonction sacrée dans une grande partie du monde nouveau qui se prépare. A l'Université les sciences humaines particulières, envahies par l'empirisme, vont à la dérive. Et l'on voit bien que les sociologies générales scolastiques, desséchées et souvent illisibles qui nous sont proposées sont impropres à cette tâche.

Le véritable précurseur de cette nouvelle vision synthétique de l'homme, de cette Anthropologie unique, m'apparaît de plus en plus clairement être ce merveilleux esprit marginal de la pensée contemporaine, héritier d'une tradition hermétique que je ne connais pas et dont je n'ai pas à discuter ici la validité : Pierre Mabille.

Toute l'œuvre singulière de Mabille (3) fut dominée par le souci passionné d'indiquer de la manière la plus concise et la plus claire possible, les grandes lignes de ce qui sera un jour la Science de l'Homme, au carrefour de la biologie, de la psychologie et de la sociologie. Dans un texte inédit, en ma possession, et que je relis avec l'émotion d'un testament spirituel, Mabille décrit son angoisse, qui est aussi la mienne, devant l'émiettement effarant de nos connaissances : « Je me disais au lycée, passant d'un cours à l'autre, que, suivant nos dispositions et le hasard de la destinée, les uns allaient être historiens, mathématiciens, les autres médecins, agriculteurs, peintres et qu'alors aucun de nous ne pourrait jamais comprendre la réalité de l'univers faute des moyens intellectuels et du temps nécessaire pour connaître sérieusement toutes ces sciences et pouvoir approfondir toutes ces techniques ; qu'il faudrait avoir recours à ces résumés de vulgarisation dont on ne tire en définitive que des aperçus tendancieux ou erronés. Une telle situation me désespérait ; j'aurais voulu être un nouveau Pic de la Mirandole et pourvu d'une mémoire prodigieuse. J'ai compris ultérieurement, et ce sont les auteurs du seizième siècle qui me l'ont fait comprendre, que les sciences diverses n'étaient étrangères qu'en apparence, qu'elles étudiaient des mécanismes profondément semblables, que la division ne portait que sur le travail technique et sur l'action pratique mais qu'en fait une même connaissance de la réalité se dégageait d'elles. Cette certitude qui était à la base de la conception ancienne, fut niée par le positivisme et redevient imaginable aujourd'hui. L'intérêt de la dialectique hégélienne, si bien comprise par Engels, fut de montrer que des processus semblables jouaient dans toutes les catégories de phénomènes. Cette homologie ne réunit pas seulement les diverses spécialisations de la science, j'ai la conviction qu'elle permet un trait d'union entre la science et l'art malgré l'attitude presque opposée que l'homme adopte dans ces deux domaines. Le poète, lorsque sa main obéit à la dictée de son impulsion intérieure, par la juxtaposition des mots et le heurt des images, dépasse la figuration narrative ; il brise l'apparence des choses, pénétrant leur liaison mystérieuse. La raison, lorsqu'elle dépasse le stade laborieux de démonstration particulière, fournit des concepts dont l'enchaînement donne à l'esprit l'impression que le mystère du monde est en partie connu, que la lumière s'est faite dans la grotte

(3) 1904-1952.

obscure ; les idées s'entrecroisent et interfèrent comme les faisceaux lumineux se reflètent sur les surfaces brillantes des cristaux. Lorsque ces rapports sont perçus, une jouissance naît qui, pour moi, est de la même qualité que l'émotion poétique. J'aurais voulu par mon travail provoquer une impression de cet ordre...

» Aussi ai-je pu poser seulement quelques jalons en publiant un essai sur la construction de l'homme (4), des remarques sur certaines modalités de la vie psychologique (5), une étude sur le développement des formes sociales (6); en dernier lieu, j'ai tenté par le rapprochement des textes collectifs (contes et légendes folkloriques) et des textes individuels, par la conjonction des documents anciens et modernes, de dégager les formes symboliques et permanentes, les mots-clés par lesquels l'humanité, dès son origine, exprime son rêve et sa finalité (7). »

Dans tous les domaines, une science véritable se doit d'être prophétique ; la prophétique est une vérification. « La Prophétique, écrit-il encore, en projetant la pensée dans le temps, assigne un rendez-vous au monde extérieur. » Si celle-ci est d'une grande rigueur, actuellement, dans le domaine des phénomènes cosmiques et physico-chimiques, les prévisions biologiques sont généralement tenues pour impossibles, et il est communément admis que la psychologie et la sociologie ne permettent guère de pronostic. Mabille observe que ces sciences sont toutes récentes et que la biologie générale doit résoudre trois grands problèmes fondamentaux : la première interrogation concerne l'évolution des espèces, la seconde le devenir d'un groupe d'individus d'une espèce déterminée en un lieu et un temps donnés ; la troisième le destin personnel d'un de ces individus. Mabille n'a pas hésité à transposer ces problèmes au niveau de l'anthropologie générale qu'il voulait fonder. Résolument moniste, il n'admettait pas d'hiatus entre l'ordre de la nature et l'ordre de la culture, rejoignant en cela la pensée essentielle de Teilhard de Chardin (« Il n'y a qu'une seule science de la nature ») et le néo-évolutionnisme sociologique qu'implique la notion de noosphère proposée par celui-ci. On sait que pour Teilhard de Chardin l'évolution se poursuit en l'homme dans l'effort d'organisation sociale ; la révolution néolithique, qui a permis la naissance et le développement des grandes civilisations historiques, est une « métamorphose » évolutive ultime. Dans une perspective comparable, Mabille a tenté de schématiser dans *Egrégores* le cycle dialectique des civilisations historiques qui préludent au développement de la société chrétienne dont il entrevoit la décomposition. Cette description structurale des plus grosses unités sociales perceptibles, proche par l'esprit de l'œuvre de Toynbee, s'inscrit chez Mabille dans le cadre d'une « morphologie générale » d'inspiration biologique. Pour lui, toute civilisation est « un système cohérent, qui hiérarchise toutes les valeurs humaines » (8). Il est de mode aujourd'hui chez les sociologues et les ethnologues d'utiliser à tort et à travers l'expression de phénomène social total proposée par Mauss. Il est de mode aussi, parce que les spécialistes des sciences sociales ignorent à peu près tout des sciences naturelles, de récuser toute hypothèse ou tout langage emprunté à d'autres disciplines que les « sciences de l'esprit ». Héritage philosophique redoutable, qui risque de compromettre à jamais l'unification des recherches ; tentative désespérée pour sauver une conception théologique périmée de l'homme.

Si l'on admet cependantt, à titre d'hypothèse de travail, que les civilisations continuent, *sur un autre plan*, les processus de structuration de la vie ; que l'histoire n'est que le prolongement de l'évolution générale et, à ce titre, obéit à des mécanismes structurants et déstructurants analogues à ceux que nous révèle la biologie, les historiens et les ethnologues détiendraient les clés de l'énigme « sociologique » à condition de rechercher ensemble dans la biologie générale la source d'inspiration d'un langage structuraliste commun. Ils devraient dès lors chercher à définir *l'espace-temps* dans lequel se déroule « le phénomène humain ». Théorique-

(4) *La construction de l'homme*, éd. J. Flory, 1936, et *Initiation à la connaissance de l'homme*, P.U.F., 1949.

(5) Notamment : *Thérèse de Lisieux*, éd. J. Corti, 1937 ; *La conscience lumineuse*, éd. Skira, 1938 ; *Technique du test du Village*, Revue de morpho-physiologie humaine, 1950.

(6) *Egrégores ou la vie des civilisations*, éd. J. Flory, 1938.

(7) *Le miroir du merveilleux*, éd. du Sagittaire, 1940.

(8) *Egrégores*, p. 36.

ment, contrairement à ce que pense Lévi-Strauss, l'historien est en meilleure posture que l'ethnologue — cet homme des zones marginales de l'histoire où il devient un historien aveugle — pour définir correctement les structures organiques des civilisations et effectuer cette sociologie au second degré, cette sociologie essentielle dans laquelle les structures sociales sont considérées comme des réalités *sui generis*, et que j'évoquais plus haut. C'est des historiens — à la suite de Marx, mais bien au-delà de Marx — que j'attends pour ma part l'impulsion décisive. Aussi longtemps qu'ils refuseront cette systématisation structurale de leurs recherches particulières, aussi longtemps qu'ils afficheront du mépris pour les « travaux de seconde main » et n'accorderont de valeur « scientifique » qu'aux travaux analytiques fragmentaires, ils seront indirectement responsables du bavardage stérile des « sociologues » d'aujourd'hui. Cet apport décisif de l'histoire, F. Braudel semble le pressentir lorsqu'il conclut son étude récente sur les rapports de la sociologie et de l'histoire par ces mots : « Je ne crois pas qu'il soit possible de dérober ou d'esquiver l'histoire. Il faut que le sociologue y prenne garde. La philosophie (d'où il vient et où il reste) ne le prépare que trop bien à ne pas sentir cette nécessité concrète de l'histoire. Les techniques de l'enquête sur l'actuel risquent de consommer cet éloignement. Tous ces enquêteurs sur le vif, un peu pressés et que bousculent encore leurs employeurs, feront bien de se méfier aussi d'une observation rapide, à fleur de peau. Une sociologie événementielle encombre nos bibliothèques, les cartons des gouvernements et des entreprises. Loin de moi l'idée de m'insurger contre cette vogue ou de la déclarer inutile. Mais scientifiquement que peut-elle valoir, si elle n'enregistre pas le sens, la rapidité ou la lenteur, la montée ou la chute du mouvement de l'histoire, à sa dialectique percutante qui court du passé au présent et jusqu'à l'avenir même ? » (9).

(9) Fernand BRAUDEL, *Histoire et sociologie*, p. 97, in *Traité de sociologie*, publié sous la direction de G. Gurvitch, Paris, 1958.

Dans la perspective néo-évolutionniste que je suggère ici pour surmonter la crise des sciences humaines, les historiens et les ethnologues, qui sont les seuls, actuellement, à étudier des sociétés globales dans toute leur complexité, pourraient collaborer amicalement à la constitution d'une typologie structurale ; ensemble, en confrontant les faits, ils devraient adopter une terminologie commune ; ils devront se souvenir de l'avertissement important de Gurvitch : certains éléments de la société peuvent se trouver seulement en processus de structuration. Mais il faut se souvenir aussi que, de toutes ces nuances dialectiques, la vie organique nous offre la gamme la plus variée. Le plus souvent les ethnologues ont à faire à des sociétés segmentaires, de type pluri-cellulaire, alors que la construction d'un système central, assurant la coordination de fonctions complexes, caractérise davantage les sociétés qu'étudient les historiens. Ce passage morphologique des sociétés « ethnographiques » aux sociétés « historiques » n'est sans doute pas dépourvu de signification dans l'évolution : le temps et l'espace, l'espace-temps spécifiquement humain, doivent être étudiés attentivement. Toute l'histoire culturelle des sociétés dites archaïques doit être revue sérieusement, certaines constantes peuvent d'ores et déjà être dégagées dans ce domaine comme dans l'histoire générale des civilisations dites supérieures, c'est-à-dire morphologiquement plus complexes et organiquement mieux structurées, créatrices de devenir et d'énergie, selon la formule heureuse de Lévi-Strauss.

Il n'entre pas dans mes intentions de faire ici le procès des diverses sciences sociales particulières, ni de l'hyperspécialisation que commandent actuellement tous les domaines de la recherche sérieuse. Je pense cependant que, sous peine de s'égarer, tous les efforts partiuliers doivent s'intégrer, dès à présent, sans attendre que le désordre s'aggrave, dans un ensemble simple et harmonieux, conçu à l'échelle de cet univers au sein duquel l'espèce humaine constitue une totalité indissoluble.

LUC DE HEUSCH.

STRUCTURALISME ET ANTHROPOLOGIE

LE PROBLÈME DE LA COHÉRENCE, DE LA TOTALITÉ, DU DEVENIR

La fécondité de la méthode structurale en linguistique et en anthropologie peut aisément se constater au nombre des problèmes nouveaux qu'elle soulève, à la réorganisation des connaissances qu'elle impose. Nous ne nous en préoccuperons ici que dans la mesure où cette fécondité est étroitement liée à la cohérence de la démarche structurale elle-même.

Selon le *Traité de Logique* de Piaget, la cohérence opératoire « repose entièrement sur la *réversibilité* (sous ses trois formes de complémentarité, de réciprocité et de corrélativité, les deux secondes se déduisant de la première) » (p. 354). Autrement dit « la non-contradiction se confond identiquement avec la réversibilité : ... est exempte de contradiction toute composition strictement réversible ». La réversibilité doit donc être considérée comme « le critère le plus profond et le plus général de la rationalité ». Toute opération logique consistant en une transformation réversible, l'opération en général se définit alors comme « la transformation réversible d'une structure en une autre, soit par modification de la forme, soit par substitution portant sur le contenu » (p. 58). Telles sont les bases de l'axiomatique des structures opératoires, c'est-à-dire de logique elle-même.

Les problèmes de cette axiomatique correspondent-ils à ceux que se pose, en particulier, l'anthropologie, relativement à son objet ? Pour Piaget, la réponse ne fait aucun doute : « chaque structure formalisée correspond à une structure réelle ». Sur ces bases, l'anthropologie structurale affirme que, l'activité humaine étant organisée, il doit être possible, du moins aux principaux niveaux où on la saisit, de dégager des structures opératoires (inconscientes) au-delà des interprétations et des normes culturelles.

Une question se pose aussitôt : la réalité humaine est-elle entièrement rationnelle ? Hegel l'affirme. Cependant, si la rationalité s'identifie à la réversibilité (la fin de l'Histoire), le milieu biologique et social ajoute aux dimensions de l'espace celle du temps. Le structuralisme se réduirait alors à un mécanisme, impuissant à rendre compte de l'humain en tant que totalité concrète. Il semblerait donc que la cohérence fût ici au prix de l'abandon de la totalité ou, pour le « moi », de son unité. Telle est la question fondamentale que pose, par exemple, l'anthropologie philosophique de Groethuysen. Telle est la question que l'anthropologie structurale ne peut éviter de se poser, puisqu'elle tente de récupérer la totalité sans pour autant renoncer à la cohérence de sa démarche, et va jusqu'à affirmer que la cohérence est la condition même sans laquelle la totalité demeure insaisissable.

Les structures que met à jour l'anthropologie sont inconsciences. Elles ne sont donc pas données, mais construites. Cette construction consiste dans l'élaboration de modèles. Une nouvelle question se pose alors, question épistémologique : les modèles sont-ils adéquats aux structures qu'ils prétendent représenter ? Lévi-Strauss, à qui nous devons d'avoir ouvert à cette science nouvelle les perspectives les plus fécondes, y répond ainsi : « Pour mériter le nom de structure, des modèles doivent exclusivement satisfaire à quatre conditions » : offrir un caractère de système ; appartenir à un groupe de transformations ; permettre la prévision, en cas de modification d'un des éléments du modèle ; enfin, rendre compte de tous les faits observés (*Anthropologie structurale*, p. 306). Ces modèles, constate-t-il, peuvent donc être comparés point par point aux modèles que sont les jeux étudiés par le mathématicien.

Constatation capitale : car s'il en est ainsi, les structures sociales sont entièrement distinctes des structures organiques et, loin de vouloir, avec Radcliffe-Brown, établir entre elles une analogie, il faudra insister sur « le caractère artificiel des règles de parenté et de mariage » (*ibid.*, p. 334), ainsi qu'il en va pour les règles des jeux.

Les jeux se jouent, et leurs règles sont opératoires. Or, d'une part les opérations s'effectuent toujours *dans le temps ;* de l'autre, chaque coup suscite une *réponse*, l'un et l'autre alternant jusqu'à

la fin de la partie. Ou si l'on veut, un coup répond simultanément à la triple condition d'être relativement imprévisible, absolument irréversible, et conforme à la règle. Le coup est donc l'acte consécutif à un choix, exprimé dans et par le système de référence qu'est la règle. Chaque coup contribue à instaurer un ordre, il est donc porteur d'une certaine *information* à l'intérieur de ce système de communication qu'instaure la règle du jeu.

Sur ce double plan, il en va pour le langage exactement comme pour le jeu : d'une part le langage est lui aussi un type de communication fondé sur un ensemble cohérent de règles; par ailleurs, parler prend du temps : le langage, comme médiateur de la communication, se déploie dans une durée irréversible ; pour communiquer, il faut parler (écrire) et ce qui a été dit ne pourra plus être rattrapé. (L'écriture correspond ici à un contrôle préalable de la communication, puisqu'elle introduit un retard dans la transmission du message.) Ainsi, l'aspect permanent de la règle correspondrait à la face signifiante du langage, tandis que le coup pourrait être assimilé au signifié, et la partie tout entière au discours.

Mais les langues, et aussi, quoique dans une mesure bien moindre les jeux, évoluent. Au sein même des opérations synchroniques, un mouvement diachronique est à l'œuvre, mouvement irrationnel et lui aussi irréversible ; les langues, comme les institutions forment, certes, des systèmes ; mais elles ont, de plus, une histoire. C'est ce que Troubetzkoy exprime, pour la phonologie, en ces termes : « L'évolution du système phonologique est, à chaque moment donné, dirigé par la *tendance vers un but*... Cette évolution a donc un sens, une logique interne, que la phonologie historique est appelée à mettre en évidence » (cité : *ibid.*, p. 41).

Essayons d'examiner la nature de cette tendance, à laquelle Troubetzkoy fait ici allusion. S'interrogeant sur ce qui oppose l'ethnologie à l'histoire, Lévi-Strauss (*ibid.*, p. 314) écrit : « L'ethnologie fait appel à un temps « mécanique », c'est-à-dire réversible et non cumulatif : le modèle d'un système de parenté patrilinéaire ne contient rien qui indique s'il a toujours été patrilinéaire, ou s'il a été précédé par un système matrilinéaire, ou encore par toute une série d'oscillations entre les deux formes. Par contre, le temps de l'histoire est « statistique » : il n'est pas réversible et comporte une orientation déterminée. Une évolution qui ramènerait la société italienne contemporaine à la République romaine serait aussi inconcevable que la réversibilité des processus qui relèvent de la deuxième loi de la thermodynamique ». Notons qu'à leur manière, les mathématiques de Brouwer expriment exactement la même opposition (je cite Piaget, *Traité*, p. 95) : « par un paradoxe qui mérite de retenir l'attention, ... Brouwer introduit l'irréversible en mathématiques mêmes ; ... c'est-à-dire que la double négation ne ramène plus à l'affirmation... L'irréversibilité brouwérienne... exprime... les limites de l'opération logique lorsqu'on ne peut connaître tous les termes sur lesquels elle porte, faute de construction opératoire : elle est une irréversibilité de fait et non pas de droit ». Et il conclut : l'irréversibilité « oppose à la notion rationnelle d'un infini effectivement construit, l'irrationnel de l'infini non construit ou en pur devenir, lequel est au premier comme le mélange est à l'ordre ou l'entropie physique à la mécanique réversible ».

Le devenir historique est donc l'élément de désordre qui échappe à la rationalité ; à moins d'être partiellement récupéré sous forme de modèles statistiques. Cherchant à situer cette dimension temporelle, le mathématicien, le logicien et l'anthropologue sont conduits à l'exprimer dans les mêmes termes : comme ce par quoi la mécanique se distingue de la thermodynamique.

N'est-ce là qu'une image ? Pourtant la notion d'entropie, déjà si familière au physicien, le cybernéticien l'annexe à son tour. Parvenu à l'expression mathématique du « montant d'information » (défini comme correspondant à un nombre donné de « décisions » c'est-à-dire de choix entre tout et rien), Wiener constate : « La quantité ici définie comme le montant d'information est le négatif de la quantité généralement définie comme l'entropie dans des cas équivalents » (*Cybernetics*, p. 76), définition à laquelle vient s'ajouter ce corollaire : « Il n'existe pas d'opération qui puisse, en moyenne, accroître l'information d'un message » (p. 79). L'évolution que définissait Troubetzkoy se caractérise donc, en moyenne, comme une perte progressive d'information, c'est-à-dire une entropie croissante.

L'on aperçoit alors que l'opposition entre histoire et ethnologie, traitement statistique et traitement mécanique des faits humains, porte seulement sur le

niveau auquel l'une et l'autre saisissent le devenir, et non pas sur le fait de l'intégrer ou de le laisser de côté. L'historien considère les événements passés comme constituant des chaînes causales dont il tente de restituer la causalité. Par contre, l'ethnologue ne possède que très exceptionnellement des données certaines sur le passé des sociétés qu'il étudie. En d'autres termes, le second n'atteint jamais que cette partie du devenir qui peut être considérée comme relevant d'une étude synchronique, puisque les modifications apportées au système par suite des opérations qui s'y produisent, sont si minimes qu'elles n'introduisent aucun résidu actuellement décelable au niveau de l'ensemble. Ces opérations ne sont donc, pour l'ethnographe, que ce par quoi le système se dévoile pour lui-même comme au regard de l'observateur, en particulier les couples d'oppositions qu'elles manifestent, et l'organisation de ces couples d'oppositions dans un ensemble plus vaste ou structure.

Il est permis au linguiste, en cela plus favorisé que l'ethnologue, du moins pour le moment, de situer les structures dans le devenir diachronique, puisque dans de nombreux cas, il possède des documents attestant des états différents d'une même langue ou d'un même groupe de langues. On sait que pour le linguiste, la dimension diachronique se saisit tout particulièrement au niveau de ces phénomènes qu'il nomme des « neutralisations d'oppositions », et que le cybernéticien désigne comme « la fusion de zones de probabilité originellement distinctes », dans le domaine qui lui est propre. Dans la vie courante, de tels phénomènes s'observent dans la réflexion d'un son, ou mieux encore d'un ensemble de sons signicatifs, et par exemple dans l'écho. Ce n'est pas ici le lieu de se livrer à des spéculations sur un tel cas particulier ; notons seulement le rôle essentiel de l'écho dans la musique moderne à ses débuts, c'est-à-dire dans l'élaboration de l'harmonie, fondée sur la neutralisation progressive de certaines oppositions, et consacrée par l'invention d'instruments mécaniques à gamme « tempérée ». Le rôle de l'écho dans la musique de Monteverdi a été souligné avec insistance par Thomas Mann dans le plus grand de ses livres, *Le Docteur Faustus*, livre qui pourrait probablement être compris lui-même à partir d'une théorie de l'écho...

Quant à la linguistique structurale, la plus avancée de nos sciences, nous venons de voir qu'elle atteste ses rapports avec la cybernétique autrement que sur le mode de la métaphore. Il en résulte que ce jeu de mots, en apparence déprimant, par lequel Lévi-Strauss, à la fin de ses *Tristes Tropiques*, nommait notre science une « entropologie », se trouve confirmé par les recherches conjointes des cybernéticiens comme des linguistes, et enfin à présent, par l'anthropologie structurale elle-même. Qu'advient-il, dans cette perspective, du concept de totalité ? Le paradoxe hégélien de la fin de l'Histoire exprime parfaitement la situation dans laquelle se trouvent les sciences humaines : pour que le temps soit rationalisable, il doit etre déjà réversible ; autrement dit les événements, pour se réduire à des opérations, doivent appartenir au passé. En ce sens, toute anthropologie est une recherche du temps perdu. Et ce n'est sans doute pas un hasard si les dernières sociétés traditionnelles disparaissent au moment où se trouve un métalangage capable de rendre compte de leurs organisations comme totalités ; malheureusement non plus si, à de remarquables exceptions près, les monographies des sociétés disparues sont trop souvent utilisables.

Mais c'est encore en un sens différent que le troisième des quatre principes énoncés par Lévi-Strauss (voir plus haut), et qui exprime l'exigence de la prévision, ne concerne qu'un univers déjà réversible, et non pas l'impossible prévisibilité du devenir vécu. Plus précisément, la prévision n'a de prise sur les choix futurs que dans la mesure où, à titre de possibles, ils sont déjà impliqués dans les opération s'accomplissant sous nos yeux, au sein des formes actuelles ; elle nous indique seulement dans quelles directions ces choix pourraient s'exercer, et non pas s'ils se réaliseront effectivement. Hegel, annonçant la fin de l'Histoire, parle encore en prophète, et non pas en logicien, quoique se fondant sur une exigence logique. Il arrive dans les jeux, qu'à un certain moment du déroulement de la partie, il devienne tout à coup superflu de mener celle-ci à son terme, un simple calcul permettant de déterminer à coup sûr quel partenaire a gagné, et lequel a perdu. Imaginons la règle parfaite d'un jeu ne faisant pas intervenir le hasard, règle intégralement explorée par les mêmes partenaires au cours de multiples parties : il arriverait à la fin que la toute dernière partie n'aurait plus besoin d'être jouée ; son déroulement

dépendrait tout entier de certains choix, en nombre très limité, et connus. Réversibilité quasi-parfaite d'où pourtant toute initiative ne serait pas exclue : le coup décisif pourrait n'être pas joué, être indéfiniment retardé ; et par conséquent il se pourrait aussi qu'un grand nombre de parties succédât encore à celle qui se joue. Ou bien les joueurs pourraient s'entendre pour imposer à chaque partie un déroulement prévu dans tous ses détails, quoique, dans certaines limites, différent de l'une à l'autre.

D'une part, ces remarques nous semblent illustrer assez bien ce qui distingue une histoire répétitive d'une histoire cumulative correspondant aux deux grands types de sociétés humaines tels que Marx et Engels les définissent, lorsqu'ils opposent à celles qui sont fondées sur les liens de parenté et d'alliance matrimoniale, et dont l'histoire pourrait être indéfiniment stationnaire, celles où les rapports productifs deviennent déterminants, et où les partenaires sont engagés dans un processus de lutte de classes décrits dans les termes de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave.

D'autre part, ces considérations marquent aussi les limites du déterminisme historique, pour lequel le caractère inéluctable du devenir reste néanmoins soumis à la prise de conscience elle-même. Il serait intéressant, notons-le au passage, de rapprocher la conception du devenir impliquée par la dialectique du maître et de l'esclave, d'une notion empruntée à la cybernétique : l'apprentissage, défini comme « une forme d'action en retour dans laquelle le schéma du comportement est modifié par l'expérience passée ».

Sans nous étendre davantage, la question fondamentale est en définitive de savoir si l'opacité du futur serait due à une infirmité de la raison qui rendrait celle-ci incapable de saisir, grâce à la formalisation, les déterminations de ce qui n'a pas encore existé, ce qui pourrait correspondre à une perte d'information inhérente à la formalisation elle-même, — ou si, au contraire, le futur n'est pas en quelque sorte irrationnel par nature. La notion de déterminisme statistique, identique à celle du déterminisme historique, répond à cette question en retenant le deuxième terme de l'alternative : le déterminisme statistique ne définit rien d'autre que la « tendance vers un but », et n'enseigne rien quant à la certitude de l'occurrence pratique des réalisations de cette tendance. En un autre langage : l'infrastructure entretient avec les superstructures un rapport dialectique et non pas mécanique.

C'est donc à bon droit que l'anthropologie a pris tout d'abord pour objet de sa recherche les sociétés du premier type, où l'histoire est sans doute beaucoup plus lente que dans celles du second, et où la représentation collective du présent ne se formule pas en mythes que leur structure symbolique situe dans l'avenir, mais dans un passé non aboli. Nulle utopie ne pourra désormais se passer de cette patiente recherche du temps perdu sur un terrain où d'abord étaient réunies les plus belles chances de le retrouver.

LOUIS BERTHE.

FRAGMENTS POUR UNE ANTHROPOLOGIE

C'est tout ce qui prétend expliquer que nous devrions chercher à expliquer.

Marx avait vu que les *choses sociales* étaient de l'énergie humaine pétrifiée, donc réciproquement que les énergies étaient des choses sociales en voie de constitution ou de désintégration. Un problème central de l'histoire sociologique devient celui-ci : montrer comment l'énergie devient chose (*masse* au sens physique, *institution* au sens sociologique), comment la masse devient énergie : l'Histoire est le pôle énergétique, la Sociologie le pôle structural de la nouvelle et véritable science : l'anthropologie génétique.

La psychologie et l'économie s'ignorent en tant que disciplines universitaires : ce sont pourtant les deux aspects énergétiques de l'anthropologie.

Dans le Manuscrit économico-philosophique de Marx se trouvent les bases d'*une théorie de la relativité restreinte*. c'est-à-dire de la relativité réciproque entre l'homme et la nature, l'histoire naturelle et l'histoire humaine (« l'histoire est elle-même... la transformation de la nature en homme. Les sciences naturelles engloberont la science de l'homme de même que la science de l'homme englobera les sciences de la nature... » etc), de la relativité réciproque individu et société, de la relativité réciproque *masse sociale* et *énergie historique*. Il manque, pour arriver à une conception de la relativité généralisée.

a) de relativiser le devenir lui-même : le Temps ;

b) de relativiser le réel lui-même ; — Marx : Einstein inachevé.

L'anthropologie, aujourd'hui, ne peut se passer d'une réflexion sur :

1) le principe de relativité einsteinien;

2) le principe d'indétermination de Heisenberg ;

3) la découverte de l' « antimatière » depuis l'anti-électron (1932) jusqu'à l'anti-neutron (1956) ;

4) la cybernétique, la théorie de l'information ;

5) la chimie biologique ;

6) le concept de réalité.

Tout ce qui touche à l'homme nous révèle en même temps l'homme en mouvement et l'homme permanent. L'homme divers et l'homme un.

Le mystère de l'intériorité de l'homme est dans ses œuvres, ses mythes, ses projections. Chercher l'intérieur à l'extérieur.

La conscience géniale retrouve le génie inconscient; le génie inconscient affleure à la conscience.

La réalité n'est ni le réel, ni l'imaginaire, mais leur affirmation et leur négation mutuelles.

Le réel est pris en sandwich entre les deux imaginaires : le souvenir et l'imagination.

Il faudrait montrer qu'il y a moins de matérialité dans le réel qu'il ne semble, plus de réalité dans l'imaginaire qu'on ne croit, et par ce rapprochement, essayer de considérer leur étoffe commune : la réalité humaine.

Ce n'est pas le rêve qui différencie le sommeil de la veille. On rêve autant et plus encore en plein jour. Mais, durant la vie diurne, les rêves s'embroussaillent dans l'activité pratique. Leur fantômalité s'ordonne au sein du réel : ainsi notre personnalité est structurée

de façon semi-imaginaire ; nos religions, nos fois, nos valeurs sont des projections vécues pratiquement ; l'Etat, la Patrie, n'existent pas de façon sensible mais se manifestent de façon sensible. Nos idées sont des fantômes, mais supprimons les fantômes et c'est le réel qui se dissout.

Disons encore autrement : « l'univers n'est réel que saturé de valeur » (J. Gabel).

Nous avons besoin de nos idées comme les primitifs avaient besoin de leurs fantômes, nous avons besoin de notre personnalité comme les primitifs avaient besoin de leur « double ». Il y a toujours une part de magie dont nous avons besoin pour vivre en hommes.

Le réel est non tant un fait qu'une idée réifiée. Cette idée réifiée polarise nos expériences. Mais certains (comme Ulrich dans *l'Homme sans qualités* de Musil) font au contraire l'expérience de l'irréalité du réel. Qui du reste ne l'a jamais ressentie ? Il faut aussi ajouter que l'irréel est une réification à vide. Seule une dialectique souveraine nous ferait surmonter l'alternative du réel et de l'irréel.

La réification du réel constitue un des fondements de notre civilisation du xxe siècle. Elle est significative de la magie moderne. Nous ne pouvons que réduire cette réification mais non pas l'abolir : nous ne pouvons vivre en nous passant vraiment de l'idée de réel. La réification fait constitutionnellement partie de l'expérience humaine en tant qu'expérience du réel. Il y a un noyau de magie que nous ne saurions faire éclater sans faire éclater la raison elle-même.

La vie résulte des jeux de l'acide désoxyrhibonucléique. Peut-être n'est-elle autre chose que le romanesque de l'être physico-chimique, son esthétique, son risque, son spectacle ?

L'antimatière ouvre l'hypothèse d'un anti-cosmos, structuré par le nôtre et structurant le nôtre, le rapport entre cosmos et anticosmos constituant un « universon » bicéphale comme les figures du jeu de cartes. La complémentarité entre le réel et l'imaginaire, que nous révèle l'anthropologie, est-elle ou non d'une nature radicalement différente ?

Nous sommes à l'époque triste des sciences humaines : l'homme débité en rondelles. Ce qu'il faut regretter, ce n'est ni la mathématisation, ni la statistique, mais l'atrophie de l'esprit d'hypothèse. Les hypothèses rampent, exsangues.

Mais considérons plutôt la recherche dans les sciences physiques; là la science est poésie, elle déréifie le réel, elle relance sous formes d'hypothèses les rêveries les plus fantastiques, elle vérifie les plus grandes audaces de l'esprit, elle se rue vers l'impossible.

Les prudents nous avertissent de ne pas généraliser les notions que les spécialistes ont élaborées. Mais ne faut-il pas tenter de faire sortir les idées de leur gangue, de les faire circuler, de les déployer aux horizons de la réflexion ? Il ne faut jamais renoncer à tenter une anthropo-cosmologie à partir des fragments dispersés du savoir.

Nous sommes en train de rabattre sur l'homme moderne les notions élaborées à partir de l'homme archaïque. Un grand pas en avant a été fait du point de vue du mythe. Mais c'est l'ensemble des structures et des processus dits magiques que l'on peut et doit reconnaître dans l'homme moderne, sous des formes particulières bien entendu. On rejoindrait ainsi quelques-uns des grands thèmes de la psychanalyse, science des cavernes de l'âme.

La plupart de nos états de conscience sont des états de demi-simulation, de demi-possession ; nous jouons une comédie sincère et nous sommes joués par des forces qui nous échappent ; le plus souvent sincérité et mensonge, conviction et doute, honnêteté et tromperie ne peuvent être absolument isolés comme des corps purs.

« Il y a quelque chose en moi qui n'est

pas moi et qui me pousse », dit le possédé. Nous sommes tous aimantés, une limaille étrange, et les Grands Aimants invisibles nous affolent, nous agitent, nous immobilisent.

Appliquer à nos expériences (les philosophes et les poètes l'ont déjà fait) ce propos de Lupasco sur la micro-physique : « Rien n'est d'une actualité fondamentale... mais rien non plus n'est davantage une pure virtualité à titre d'irréalité. »

Le devenir est le passage du virtuel à l'actuel, de l'actuel au virtuel, une onde électrique traverse l'infini et fait jaillir des myriades d'étincelles.

Il nous faut des concepts polarisants qui dessinent des lignes de force et non des concepts spatialisants qui encerclent un domaine. Des concepts qui fassent jouer les relations et non qui isolent des essences. Des concepts qui accolent les contraires et non qui escamotent la contradiction.

Les mythes apparaissent avec l'homme et accompagnent l'homme. La situation de l'homme, contradiction entre l'affirmation de l'individu et les contraintes de l'espèce, de la mort, de la société, a sans doute engendré des mythes nécessaires pour vivre. L'homme vit enveloppé de fantasmes. La magie est inséparable de sa vie affective et de sa vie rationnelle. Si la névrose témoigne d'une adaptation imaginaire qui répond à une inadaptation profonde, alors tout nous dit que l'homme est structurellement névrosé, et ce que la pathologie appelle névroses et psychoses sont des névroses ou psychoses secondes, rameaux de la grande névrose première.

Un type d'homme serait mon idéal, à défaut de modèle. Son équilibre se modifie, se détruit et se reforme dans le champ de bataille des contradictions. Il ne veut pas quitter le terrain des contradictions. Il ne veut pas expulser le négatif du monde, mais participer à ses énergies. Il ne veut pas détruire le positif, mais résister à la pétrification. Il ne veut ni fuir le réel, ni l'accepter, mais il voudrait que le réel soit transformé et peut-être espère-t-il qu'il sera transfiguré un jour. Il s'efforce de rendre créatrice en lui la lutte des contraires.

Tragédie et comédie, épopée et farce sont pour lui indissolublement présentes à chaque instant.

Il se sait infirme, particulier, mais ce qu'il ressent est l'universelle misère de chacun et non la solitude. La solitude est la migraine du monde bourgeois.

Cet homme ne hait rien ni personne. Ses deux passions sont l'amour et la curiosité. Sa curiosité est une énergie sans frontières. Ses amours ne s'excluent ni ne s'affadissent.

Cet homme adulte est en même temps très vieux, enfant et adolescent. Il est toujours en formation. Il s'obstine à chercher l'au-delà.

EDGAR MORIN.

THÈSES SUR LE MARXISME

I

Le marxisme, comme système de pensée, est *grosso modo* un système d'*explication* (*Erklärung*) de l'Histoire par l'économie productrice.

A ce titre, il est un produit atypique de l'idéologie de la bourgeoisie, celle de *producteurs économiques*. Comme résultat, il a projeté sur le plan de la société future des éléments caractéristiques de l'idéologie bourgeoise, poussés à leurs conséquences-limites. Sa méthode *explicative* (*Erklärung*) est elle aussi typiquement bourgeoise et est très difficile à appliquer à l'interprétation des différentes cultures qui exigent un effort de *compréhension* (*Verstehen*).

II

Il s'agit d'une idéologie née à l'époque de la montée du capitalisme. A ce titre, le marxisme, par son matérialisme, est plus bourgeois que l'hégélianisme, encore inspiré des idéologies antérieures, plus ou moins féodales et prussiennes, et d'une tradition philosophique autonome, liée à une caste universitaire particulière.

III

Dans la mesure où il est une idéologie bourgeoise atypique, le marxisme n'est qu'un relativisme *restreint*, tant sur le plan de l'histoire elle-même que sur celui des valeurs. La morale implicite de Marx, qui sous-tend ses aspirations révolutionnaires, est une morale bourgeoise poussée à certaines conséquences-limites.

IV

D'autres systèmes, plus systématiquement relativistes, et tout à fait indépendants de Marx, devaient se manifester ultérieurement. La voie fut ouverte par Nietzsche avec son renversement des valeurs.

Mais sous leur forme la plus cohérente, les systèmes de Spengler et de Toynbee restent marqués par des réminiscences féodales prussiennes ou aristocratiques anglaises.

D'autre part, les systèmes relativistes ethnologiques restent marqués par les préjugés des castes scientifiques et universitaires de leurs auteurs, le milieu le plus sécréteur d'idéologies qui soit.

V

L'évolution des événements des cinquante dernières années a montré l'importance globale et immense du problème des valeurs et des fins. Il faut donc construire une théorie objective et adogmatique des valeurs — soit une science autonome, débarrassée des empreintes rationalistes et protestantes du kantisme, franchement chrétiennes de Scheler et Losski, ou simplement bourgeoises et humanistes, ou encore liées à l'hypothèse d'un progrès historique. Seule une méthode comparatiste inspirée de l'ethnologie et peut-être de la biologie, associée à une cosmologie globale et à une reformulation de l'esthétique, permet d'y accéder.

Il ne s'agit pas de vouloir transformer le monde, mais de savoir pourquoi nous voudrions le transformer et la mesure dans laquelle nous le pourrions.

VI

Parallèlement doit être poursuivie à ses extrêmes conséquences une critique du dogmatisme rationaliste et scientiste et en même temps du néo-subjectivisme phénoménologique et existentialiste.

Seule une méthode comparatiste et une étude objective de tous les faits et de toutes les interprétations qui en ont été connues, en quelque temps et lieu que ce soit, doit permettre d'y arriver (1).

VII

La situation actuelle du monde est telle qu'en attendant une synthèse globale doivent être étudiées avec le plus grand soin et combattues, dans toute la mesure

(1) Les problèmes planétaires, s'ils sont *pratiquement* essentiels et angoissants, sont peut-être difficiles à aborder *complètement* avant qu'ait été défini un cadre conceptuel (d'ailleurs non dogmatique). Il y a là un hiatus qu'il serait vain de nier.

du possible, les menaces immédiates, soit :

1) la formation d'une société technocratique vectrice de formes d'oppression totale, par le *type même d'existence créée ;*

2) l'apparition de mouvements démographiques aberrants et démentiels qui doivent être jugulés ;

3) le maintien de codes éthiques périmés et de préjugés archaïques (notamment dans les questions de mœurs), et l'apparition ou le renforcement de sentiments dangereux (racisme, nationalismes exacerbés dans toutes les parties du monde, intolérance religieuse) ;

4) la destruction des réserves de vie et de la nature sur la terre, conséquence d'une surexploitation et d'une surrationalisation excessives ;

5) le génocide biologique ou culturel des peuples étrangers à notre culture (voir la tragédie des Fuégiens ou le déclin des Indiens d'Amérique du Sud).

Quelques commentaires

Il n'est pas vrai que le marxisme soit le dernier grand système. D'une part, en tant que système philosophique, il est très déficient : son axiologie est rudimentaire, son épistémologie mal dégagée. Le marxisme est une très bonne description des phénomènes historiques typiques du XIXe siècle. Cette description continue à donner de bons résultats pour un ensemble de données historiques discontinues. Plus exactement, le marxisme donne des explications historiques importantes (sinon exhaustives) dans les conditions suivantes :

1° Il faut que les problèmes de production jouent un rôle important : les sociétés « primitives » échappent au marxisme. On ne saurait en vouloir à Engels d'avoir ignoré l'essentiel en ce domaine, encore que sa surestimation de Morgan soit curieuse. Mais le communisme primitif est une extravagance pure et simple et même un marxisme modernisé n'apporte que peu de choses à l'ethnologie.

2° Il ne faut pas que les facteurs de « contacts de cultures » interviennent. Aussi des phénomènes comme la chute de l'Empire romain et les interactions des cultures germanique et romaine, toutes sortes de problèmes coloniaux, le maintien dans l'histoire du judaïsme comme religion et parallèlement comme culture, échappent au marxisme.

3° Il ne faut pas non plus que des variations démographiques trop violentes se produisent. La cause de ces variations nous échappe largement.

4° Enfin le marxisme est absolument incapable de donner une interprétation valable quand apparaissent des facteurs « psychiques » importants : les commentaires marxistes dans ces cas-là ne sont pas faux, mais simplement inadéquats, vides, et ne rendent en rien compte de l'essentiel du phénomène. A titre d'exemples, citons :

a) l'éclosion de religions universelles — christianisme, Islam, bouddhisme — et leurs conséquences incalculables ;

b) la violence de sentiments tels le racisme. Aucune explication marxiste ne peut être donnée de l'extermination de millions de Juifs par les Allemands. Comme le problème du racisme empoisonne un tiers des U.S.A., l'Afrique du Sud, etc., ce n'est pas une petite affaire. Il est à noter que le racisme *proprement* dit semble naître dans la deuxième moitié du XIXe siècle. Ainsi, les mariages mixtes semblent avoir été tolérés avant la Guerre de Sécession. Je ne parle pas de l'antisémitisme religieux ;

c) un certain nombre de réactions affectives qui se manifestent parfois (voir par exemple certains aspects de la Révolution française) ;

d) l'évolution des conceptions en matière sexuelle, la persistance ou la disparition d'interdits religieux (alimentaires ou autres), les phénomènes de changements linguistiques, les phénomènes actuels de déchristianisation de certaines campagnes, opposés à la foi vivace d'autres régions paysannes. Ces faits, qui peuvent paraître minimes, sont parfois susceptibles d'énormes conséquences. Il est sans doute nécessaire de préciser certains points. A titre d'exemple, je prends la formation du christianisme. Il est tout à fait possible que le christianisme ait satisfait les besoins

idéologiques de vastes classes populaires, esclaves, affranchis, étrangers sans citoyenneté, etc. ; pour autant, il ne représente en rien une force politique proprement dite, il submerge l'Empire, l'imprègne totalement et finalement aboutit — non à la féodalité — mais à l'Etat byzantin. Il est extrêmement curieux qu'il s'impose finalement aux envahisseurs germaniques et remplace sans peine les anciennes religions de ceux-ci, qui, pour autant, n'en resteront pas moins fidèles à leur droit, à leur organisation sociale qui est à la base de la féodalité. A remarquer que deux faits importants, bien situés et datés dans l'histoire du christianisme : l'élimination au IIIe siècle du gnosticisme et au début du VIe du péalgianisme, auront une importance décisive dans le cours de l'évolution de la pensée occidentale, sans commune mesure avec les « infrastructures » qui sous-tendent ces deux crises (celle de la crise pélagienne est facile à établir). La genèse de la féodalité est ainsi totalement ininterprétable pour des schémas marxistes, car tous les facteurs que j'ai énumérés s'y retrouvent : conflit culturel, phénomènes religieux, variations démographiques. La féodalité ne procède en rien, d'ailleurs, de la société antique, mais de la protoféodalité semi-primitive qu'on trouve encore ça et là (chefferies).

Aperçu historique intéressant, le marxisme ne doit être ni surestimé, ni sous-estimé. Mais comme système philosophique global, il doit être « remis sur ses pieds ». Le pire est sans doute sa prétention de constituer une métaphysique antimétaphysique intenable, dogmatique et contradictoire.

Le marxisme n'est pas une simple idéologie bourgeoise. Il y a une relation, en général, entre le système de pensée d'un individu et le groupe (ou les groupes) social auquel il appartient. Cette hypothèse est la base de toute sociologie de la connaissance. Or la bourgeoisie ne se définit guère — ou ne se définissait à l'époque de Marx — que comme classe économique, comme classe propriétaire des moyens de production et classe productrice. Si on prend *classe* dans le sens marxiste du terme, on peut dire qu'il n'y a guère que la bourgeoisie et partiellement le prolétariat comme classes définies. Ainsi s'explique l'indigence du marxisme à nous présenter un tableau des classes existant réellement et sa tendance à définir comme classe moyenne, petite bourgeoisie, etc., des choses extrêmement hétérogènes.

Il est impossible de définir la féodalité comme classe de la même façon. Celle-ci est avant tout un groupe fermé héréditaire, une *caste*, et l'aspect économique est assez secondaire, comme le montre l'existence de nobles sans apanages. De plus, le système féodal mélange inextricablement liens *personnels* et liens *réels*, et il est véritablement une société de liens personnels. Au contraire, la bourgeoisie distingue soigneusement liens réels et liens personnels et n'attache à ces derniers que peu d'importance.

Définir l'histoire comme la résultante du jeu des rapports de production et des liens réels, eux-mêmes conditionnés par les possibilités matérielles et techniques de la production, c'est là une attitude très caractéristique d'une classe qui n'existe *que par ces rapports*. Dans ce sens, le marxisme est une idéologie bourgeoise, mais atypique, puisqu'il tend consciemment à la destruction du capitalisme et de la bourgeoisie et critique brutalement des notions essentielles pour cette dernière, comme la propriété.

Tout cela est d'ailleurs en partie indépendant du problème de la vérité *en soi* du système.

Le matérialisme est tout à fait indépendant d'un groupe social, comme le montre l'existence des matérialismes antiques et le matérialisme hindou (ce dernier semble une idéologie de courtisans et de l'entourage des princes). Mais la bourgeoisie étant classe *productrice* (et non groupe *administratif* et *souverain* comme la féodalité ou *oisif* comme les milieux dirigeants de l'antiquité) est amenée à insister surtout sur tout ce qui est *concret* et *dénombrable*. Ainsi s'explique la prédilection de la pensée bourgeoise pour les méthodes *explicatives* et son *atonie* religieuse.

Le cas de Hegel s'explique par le fait que les milieux universitaires et (partiellement, intellectuels : l' « intelligence libre de Mannheim secrètent naturellement les idéologies, comme le montre le nombre prodigieux de systèmes élaborés par ces gens, assez froidement souvent, que ce soit le résultat d'une crise intellectuelle ou personnelle profonde ou non.

Il suffit d'aborder les plans épistémologique et moral. Comme matérialisme, le marxisme est amené à se rapprocher sensiblement de la théorie du reflet et, comme dérivé de l'hégélianisme, il admet une prise de conscience *en croissance* dans le temps. La notion de points de vue différents mais complémentaires, de l'impossibilité d'embrasser la totalité de l'objet, de conception du monde et

de culture globale sous-tendant l'acte de connaissance, lui échappe.

La morale de Marx est implicite mais très claire (voir les travaux de Rubel) ; elle est tout à fait classique et somme toute dans la lignée du kantisme *pratique* (c'est-à-dire des conséquences pratiques de la « raison pratique ») et ne s'en sépare que par la radicalité extrême de sa critique sociale et les conséquences qu'il en déduit. Il existe cependant un autre point de vue, exposé dans la phénoménologie de Hegel : l'action inspirée par le seul désir de comprendre, ce qu'on ne peut faire que par l'action. Ceci implique un non-relativisme de la connaissance. Marx n'a jamais développé ce point de vue à fond et la contradiction entre celui-ci et la véhémence de ses jugements moraux lui échappe, semble-t-il. En fait, pratiquement, Marx est un *réaliste* éthique naïf, tellement « naïf » qu'il ne discute pas sérieusement ce problème. Dans un sens, Bentham et, si l'on veut, Sade, étaient aliés beaucoup plus loin. Il est à noter que la défense du matérialisme par Engels qui a recours, en guise d'argument, à l'hypocrisie des idéalistes « philistins », est absolument inconsistante, car cette hypocrisie prouve leur « vilenie » morale, mais non qu'ils aient *théoriquement* tort dans leur critique du matérialisme. Ici encore se retrouve l'élément naïf.

⁂

Il faut aujourd'hui poser un certain nombre de problèmes immédiats. Celui de la technocratie d'abord, puisqu'il y a des tendances, communes à l'Ouest et à l'Est, visant à transformer les régimes économiques en capitalisme bureaucratisé et plus ou moins étatisé d'une part, en pseudo-socialisme hiérarchisé et technocratique d'autre part. A ce point de vue, il faut complètement repenser l'analyse de l'Etat, qui n'est ni la chose publique « vous-et-moi », etc., ni un ensemble de services publics neutres tels que les P.T.T., ni l'appareil permettant de réaliser la volonté d'un homme ou d'un groupe défini, ou d'appliquer une doctrine, ni l'émanation d'une classe dirigeante, mais réellement une force politique autonome, résultat de l'association de certaines *castes* hiérarchisées et fermées, se recrutant par cooptation physique ou par cooptation d'esprits (cette dernière forme permet de respecter l'anonymat des concours). A ce point de vue, l'Etat moderne tend à fonctionner exactement comme le firent les Etats des sociétés appelées par certains marxistes « asiatiques » et cela est vrai à la fois à l'Est et à l'Ouest. A l'Ouest, d'ailleurs, le tableau est compliqué par ce que certaines entreprises privées tendent, de façon *autonome*, à évoluer dans le même sens, ce qui fait qu'à la limite il y a peu de différence entre une entreprise nationaliseé (et contrôlée par l'Etat) et une entreprise privée. Les systèmes des marchés, les contrôles fiscaux, etc., rendent d'ailleurs l'autonomie de ces dernières assez fictives. Ainsi donc, les rapports entre l'Etat et la « bourgeoisie », c'est-à-dire les capitalistes, n'ont plus aucun rapport avec que qu'ils étaient au XIXe siècle et dans le premier tiers du XXe siècle. Une analyse plus poussée montrerait comment en réalité l'Etat se compose de trois ou quatre groupes : les vieux fonctionnaires (Education nationale, Affaires étrangères, partiellement Intérieur, P.T.T., etc.) qui constituent l'Etat traditionnel et politique ; les fonctionnaires répressifs (Armée, police, corps préfectoral, etc.) qui cherchent la domination politique, mais n'ont pas de prise économique, ce qui est très gênant en régime capitaliste, et les technocrates vrais qui tendent à *coloniser* la structure capitaliste. De ce point de vue, « capitalistes » et anticapitalistes sont comme le rat et la belette : ils se haïssent mais risquent tous deux d'être mangés par le chat technocrate, gros et gras, un saint homme de chat, parlant au nom de l'Intérêt public.

Le problème gauche-droite est complètement dépassé. Je me sens mal à l'aise dans le monde déprimant de la droite. Mais la gauche est un fossile politique arrivé au dernier degré de l'atonie, ou chargé d'éléments dangereux et inhumains : le communisme bureaucratique d'abord, mais aussi la menace de la technocratie et d'une ossification dangereuse de la société, cachée sous des buts ronflants.

C'est avec la plus profonde mélancolie que j'écris cela, car je me suis toujours senti un homme de gauche ; mais les faits sont là et, dans une certaine mesure, la désorganisation et la pagaille de l'ossature sociologique de la droite nous protègent, *très mal* et maladroitement, de perspectives trop séduisantes pour n'être pas dangereuses.

Je ne crois pas à un tiers-socialisme. On ne met pas un vin nouveau dans de vieilles outres. Le socialisme est un mouvement historique, il a été chargé de certaines espérances, de certaines aspirations, sans en rien les épuiser.

Il s'est accompli dans des sens différents en U.R.S.S. et les démocraties populaires d'une part, en Scandinavie de l'autre. Cela est intéressant, nullement admirable. Il a disparu des U.S.A. où il exista, il est étale en Europe occidentale où la voie est barrée, et ne peut s'implanter ailleurs.

Pierre BARRUCAND.

PASSATO E PRESENTE

rivista bimestrale

n. 14 marzo-aprile 1960

COMMENTI

Prospettive economiche europee. — La bomba di De Gaulle. — Le due generazioni del pericolo tedesco. — La pluralità dei partiti. — Qualcosa di nuevo su Morale e Storia : « I sequestrati di Altona » di J.P. Sartre. — Sesso e civiltà: Come si elude il problema, Un contributo di libertà... (di Giuseppe Palermo-Patera, Roberto Guiducci, Cesare Cases, Furio Dias, Henri Raymond, Mario Corsi, Melina Insolera).

Realtà italiana

Livio Maitan, *Il partito comunista italiano* 1960.

Alberto Merola, *Appunti bibliografici sul PCI e il movimento operaio.*

Danilo Montaldi, *Sinistra burocratica.*

Mondo contemporanso

Alexander Werth, *In Russia undici anni dopo.*

Gilbert Etienne, *Ceylon: popolazione e prospettive economiche.*

Luciano Vasconi, Livio Maitan, *L'India e il socialismo.*

Note

Francesco Indovina, *L'Istituto Centrale di Statistica* (ISTAT).

Rinaldo Salvadori, *Sapere scientifico e sapare filosofico: cronaca di un convegno.*

Paolo Benelli, *Ch.A. Beard e la storiografia « realistica » americana.*

Signalazioni

a cura di Mario Corsi, Romano Gabriele, Carlo Robustelli.

Amministrazione e segreteria di redazione : Via Campo Marzio 11, Roma. Prezzo del fascicolo L. 500.

ETUDES

revue trimestrielle

Publiée par l'Institut Imre Nagy de Sciences Politiques

477, avenue Louise, Bruxelles 5.

Analyse les problèmes sociaux et politiques de notre temps et ouvre ses colonnes aux recherches de nouvelles perspectives du socialisme.

Tire les leçons des expériences faites surtout en Hongrie, en Pologne, en Allemagne de l'Est, etc... et donne une large place aux témoignages vécus, aux récits de ceux qui ont joué un rôle dans les événements les plus commentés, mais les moins connus, de notre époque.

Le quatrième numéro paraîtra en avril.

Numéro spécial sur les quinze années d'après-guerre en Hongrie

SOMMAIRE

Changements structurels de la société hongroise de 1945 *à* 1960, par Georges Heltai.

Imre Nagy et la révolution hongroise, par Balazs Nagy.

Changements et balance économiques de la Hongrie de 1945 *à* 1960, par Peter *Kende.*

A propos de l'autogestion des usines en Pologne, par Andrzej Falkiewicz.

Livres — Documents.

Abonnements : 1 an, 200 fr belges ou équivalent. Le numéro 50 fr belges. Compte n° 84 998 de la Banque de la Société Générale de Belgique, 3, rue Montagne-du-Parc, Bruxelles.

DE L'ONTOLOGIE A LA TECHNOLOGIE

LES TENDANCES DE LA SOCIÉTÉ INDUSTRIELLE

Les pages suivantes contiennent des idées développées lors d'un cours fait en 1958-59 à l'*Ecole Pratique des Hautes Etudes ;* elles font partie d'un livre, à paraître, consacré à l'étude de certaines tendances de base de la société industrielle la plus évoluée, aux Etats-Unis en particulier (1). Ces tendances paraissent engendrer un mode de pensée et de comportement qui réprime ou rejette toutes les valeurs, les aspirations et les idées non conformes à la rationalité dominante. C'est par conséquent une dimension entière de la réalité humaine qui se trouve supprimée : la dimension qui permet aux individus et aux classes de développer une théorie et une pratique du dépassement et d'envisager la « négation déterminée » de leur société. La critique radicale, l'opposition efficace (intellectuelles aussi bien que politiques) se trouvent désormais intégrées au status-quo ; l'existence humaine semble devenir « uni-dimensionnelle ». Une telle intégration ne s'explique nullement par l'émergence de la *mass culture,* de l'*Organization man,* des *Hidden Persuaders,* etc. ; ces notions appartiennent à une interprétation purement idéologique qui néglige l'analyse des processus fondamentaux : les processus qui minent la base sur laquelle l'opposition radicale pourrait se développer.

Cette atrophie de la base même du dépassement historique, cette neutralisation des forces négatrices, qui apparaissent comme l'achèvement suprême de la société industrielle, sont-elles enracinées dans la structure même de la civilisation technicienne, ou sont-elles seulement l'œuvre de ses institutions répressives? La technicité a-t-elle si profondément transformé le capitalisme et le socialisme que les notions marxistes aussi bien que les notions anti-marxistes du développement se trouvent invalidées ? L'atrophie du processus de dépassement annonce-t-elle la possibilité d'une absorption des forces négatrices, la maîtrise des contradictions inhérentes à celles-ci par la domination technologique du monde, par un niveau de vie toujours plus élevé, par une administration universelle de la société ? Annonce-t-elle plutôt la phase au cours de laquelle le changement quantitatif va devenir changement qualitatif ?

Telles sont les questions qui ont guidé notre analyse : celle-ci a pour point de départ la transformation politico-économique de la société technicienne et examine, sur cette base, les différentes formes de l'atrophie du processus de dépassement dans le comportement normal, dans le langage, dans la culture traditionnelle et dans la philosophie néo-positiviste et analytique.

Lorsque la nouvelle méthode scientifique détruisit l'idée d'un univers ordonné par rapport à un but, à une structure finaliste, elle invalida aussi un système social hiérarchisé où les occupations et les aspirations de l'individu étaient prédéterminées par des causes finales. La nouvelle science, dans sa neutralité, fit abstraction d'une organisation de la vie qui privait de liberté l'immense majorité des hommes. Dans son effort pour établir la structure physico-mathématique de l'univers, elle fit également abstraction de l'individu concret, du « corps sensible ». Une telle abstraction fut d'ailleurs pleinement validée par son résultat : un système logique de propositions guidant l'utilisation et la transformation méthodiques de la nature et tendant à faire de celle-ci un univers contrôlé par la puissance de l'homme.

La réalité étant réduite (ou réductible) à des structures physico-mathématiques, la « vérité » ne se rapporte qu'à ce qui peut être mesuré et calculé, et à des propositions exprimant ces conditions. Cette réalité se donne selon ses propres lois (même si ces lois sont seulement des lois « statistiques »). L'homme peut les comprendre, agir sur elles et être concerné par elles, les utiliser, sans qu'elles soient en rien les lois de sa propre existence individuelle ou sociale ; elles ne le gouvernent que dans la mesure où il est lui-même pure matière physico-biologique. L'Homme, sous ses autres aspects, est *éliminé* de la nature, ou plutôt, la réalité que vise et reconnaît la méthode scientifique est une réalité in-

---

(1) Cf. aussi, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie des Geschichtlichkeit,* Francfort, 1932 ; *Reason and Revolution,* Londres, 1941 ; *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud,* Boston, 1955 ; *Soviet-Marxism,* New-York, 1958.

dépendante de la facticité individuelle et sociale.

Il se peut que l'on soit justifié de parler des « fondements métaphysiques » de la science moderne. C'est ainsi que récemment, A. Koyré a fortement mis l'accent sur les aspects ontologiques et non-empiriques de la science galiléenne. La tradition pythagoricienne, platonicienne et aristotélicienne demeure, au moins jusqu'à Newton, assez puissante pour doter la méthode scientifique d'une « philosophie ». On peut dire que la notion même de lois physiques universelles et susceptibles d'être unifiées, conserve à ses débuts l'idée, par ailleurs proscrite, de finalité ; celle-ci cependant devient une finalité de plus en plus vide, une finalité de l'ordre de la calculabilité et de la prévisibilité pures et simples, qui n'a ni *télos* en elle-même, ni structure tendant vers un *télos*. C'est cette calculabilité, cette prévisibilité, par rapport à leurs propres mouvements et selon leurs propres termes, relatives à l'homme en tant qu'il calcule et prévoit le mouvement du mécanisme, qui constituent l' « ordre » (bien que peut-être ordre statistique seulement). La densité et l'opacité des « objets », de l'objectivité, semblent s'évaporer. Il n'y a plus de nature ou de réalité humaine comme *cosmos* substantiel. Dans la méthode scientifique évoluée, la pensée est comme purifiée des objets qui s'opposent à elle : ceux-ci ne demeurent que comme « intermédiaires commodes », comme « modèles » et « invariables », comme « postulats culturels désuets » (2). Ou, pour citer encore une fois une formule opératoire : la matière de la physique n'est plus la mesure des « qualités objectives du monde extérieur et matériel, celles-ci ne sont que les résultats obtenus par l'accomplissement de telles opérations » (3). La totalité des objets de la pensée et de la pratique est maintenant conçue, « projetée » comme *organisation* : au delà de toute certitude sensible, sa vérité est affaire de convention, d'efficacité, de « cohérence interne » ; et l'expérience de base n'est plus l'expérience concrète, la pratique sociale dans son ensemble, mais la pratique administrative, organisée par la technologie.

Cette évolution reflète la transformation du monde naturel en monde technique. C'est plus qu'un jeu de mots si je dis : *la technologie a remplacé l'ontologie*. Le nouveau mode de pensée annule la tradition ontologique. Hegel a résumé l'idée qui est au centre de cette tradition : Le Logos, la Raison, est le dénominateur commun du sujet et de l'objet, en tant que synthèse de contraires ; cette synthèse se réalise dans la lutte théorique et pratique ; dans la transformation du monde donné en un monde libre et rationnel : c'est l'œuvre de l'*Histoire*. Avec cette idée, l'ontologie idéaliste englobait la *tension* entre sujet et objet, l'opposition de l'un à l'autre ; la réalité de la raison était l'évolution de cette tension dans les différents modes d'être. Ainsi le système le plus résolument moniste maintenait l'idée d'une substance qui se déploie en sujet et objet, c'est-à-dire l'idée d'une réalité double, dualiste, antagonique. La transformation de la réalité naturelle, en réalité technique, mine la base même de ce dualisme. Il est vrai que la philosophie scientifique moderne part de la notion cartésienne des deux substances : *res cogitans* et *res extensa*. Toutefois, comme la « matière » dont est faite cette dernière est de plus en plus comprise en formules mathématiques (dont l'application, à son tour, « refait » cette matière), la *res extensa* perd son caractère de substance. Elle devient structure mathématique en soi, tandis que l'Ego, la *res cogitans*, devient de plus en plus le sujet de l'observation et du calcul quantifiant. Un nouveau monisme apparaît, mais qui est cette fois un monisme sans substance. La tension entre le sujet et l'objet, le caractère dualiste et antagonique de la réalité tendent à disparaître et avec eux la « bi-dimensionalité » de l'existence humaine, la capacité d'envisager un autre mode d'existence dans la réalité, de dépasser la facticité vers ses possibilités réelles. La faculté de vivre selon deux dimensions était l'un des caractères constitutifs de l'homme dans la civilisation pré-technologique. Ce dépassement de la facticité vers un changement *qualitatif* de la réalité *dans* la réalité était très différent de la transcendance religieuse qui dépasse la réalité même, bien différent aussi de la transcendance scientifique, qui ne dépasse la facticité que vers sa transformation *quantitative*. Dans le monde technologique, la capacité de comprendre et de vivre cette transcendance historique est gravement atrophiée ; l'homme ne peut plus exister selon deux dimensions ; il devient un être unidimensionnel. Il n'y a plus

(2) V. Quine, *From a logical point of view*, Cambridge, 1953, p. 44.

(3) H. Dingler, *Nature*, vol. 168, 1951, p. 630.

qu'une seule dimension de réalité qui est, au sens strict du mot, réalité sans substance ou plutôt, dont la substance est dans la forme technique, qui devient son contenu, son essence. Toute signification, toute proposition, est validée à l'intérieur du contexte du comportement des hommes et des choses — contexte uni-dimensionnel d'opérations effectives, théoriques ou pratiques.

On pourrait croire, à première vue, que la « dénaturation » de la réalité est masquée par la terrible force avec laquelle le monde technique résiste à la volonté et à la pensée de l'individu ; que le pur et simple poids de la matière sur laquelle l'homme doit agir et qui agit sur l'homme n'a jamais été aussi accablant. Mais ce poids, c'est celui de l'homme même. C'est par la pratique de l'homme même que le monde technique s'est figé en une « seconde nature », *schlechte Unmittelbarkeit* (mauvaise immédiateté), plus hostile peut-être et plus destructrice que la *première* nature, la nature prétechnique. La réalité technique n'a pas d'autre substance que le sujet. Mais le sujet qui ferait de la réalité technique le monde de sa liberté et de sa raison n'existe qu'en puissance, « en soi » mais non « pour soi ». Par conséquent, la réalité technique est privée de son logos, ou plutôt son logos apparaît comme vide de réalité, comme une forme logique sans substance. Le positivisme contemporain, la sémantique, la logique symbolique, l'analyse linguistique, définissent et épurent l'univers du discours, à l'usage des techniciens, des spécialistes et des experts qui calculent, ajustent, apparient, sans avoir jamais à se demander *pour qui*, ni *pour quoi ;* ils s'occupent de *faire marcher* les choses, non de donner un but à ce mouvement ; ni la science, ni la technique n'ont de valeurs en elles-mêmes : elles sont « neutres » à l'égard de toutes les valeurs et de tous les buts que l'on peut, du dehors, leur attribuer. Cette neutralité cependant est positive : la réalité est valeur, *évaluée* précisément en tant qu'elle est conçue comme forme pure (ou comme pure matière : en ce contexte les deux termes, par ailleurs opposés, convergent) qui se prête à toutes les fins. L'être assume le caractère ontologique de l'*instrumentalité :* par sa structure même il est susceptible de tous les usages et de toutes les modifications.

Ces notions sont-elles inhérentes à la science même ? Ne correspondent-elles pas trop aisément aux conditions d'expérience de la société dans laquelle la méthode scientifique s'est développée ? Faire la démonstration du lien qui existe entre la science mathématique et opératoire d'une part et le capitalisme ascendant d'autre part, n'épuise nullement la question. Celle-ci mérite d'être de nouveau examinée.

Le lien existant entre la science et la société est bien connu. Alors que la science se libérait elle-même, libérait la nature de toutes les forces « externes » et constituait l'objectivité comme moyen en soi, moyen pur et universel, une libération analogue se produisait dans les relations sociales : l'homme se trouvait libéré de toute dépendance individuelle et « externe » ; il entrait dans le processus social en tant qu'élément abstrait et universel, quantifiable, de la puissance de travail. Au cours de ce processus, l'aspect concret des facultés et des besoins individuels (les qualités secondaires !) est réduit à un commun dénominateur, quantifiable, base objective de l'échange, de l'argent, moyens et milieux universels.

Le parallélisme entre le développement social et le développement scientifique révèle leur principe commun : l'efficacité. La méthode scientifique y voit la plus sûre garantie de sa justesse. Mais il n'y a pas, il ne saurait y avoir d'efficacité *per se !* Dans le processus social, la fin (de l'efficacité) c'est la production des biens de consommation, visant à satisfaire, et la valeur d'échange est le moyen universellement quantifiable intégrant dans ce processus les sujets et les objets. Il semble cependant que la science ne devait rien devoir à de telles fins ; c'est là une grande illusion : de par sa conception même, la science moderne tendait vers une fin. Elle a d'abord fait abstraction des fins qui apparaissaient incompatibles, non pas avec la « réalité » mais avec la réalité industrielle ascendante, et elle en est venue aux moyens eux-mêmes : à la technicité. Elle a construit un univers d'instrumentalités intellectuelles et physiques, un système véritablement « hypothétique ». Mais un système d'instrumentalités dépend, comme tel, d'un *autre* système : d'un univers de *fins*. Ce qui apparaît comme extérieur, comme étranger à la terminologie de la science, s'avère faire partie de sa structure même, de sa méthode et de ses concepts : de son objectivité.

Il faut donc rejeter la notion de neutralité de la technique, selon laquelle la

technique est au delà du bien et du mal, est l'objectivité même, susceptible d'être utilisée socialement sous toutes ses formes. Certe, une machine, un instrument technique, peuvent être considérés comme neutres, comme pure matière. Mais la machine, l'instrument, n'existent jamais en dehors d'un ensemble, d'une totalité technologique ; ils n'existent que comme élément d'une « technicité » ; et la technicité est un « état du monde », un mode d'existence de l'homme et de la nature. *Heidegger* a souligné que le « projet » du monde comme instrumentalité précède (et doit précéder) la technique en tant qu'ensemble d'instruments. Il faut que l'homme conçoive la réalité comme technicité avant de pouvoir agir sur elle comme technicien. Cependant, cette connaissance « transcendantale » a une base matérielle, elle se trouve dans les besoins et dans l'incapacité de la société à les satisfaire et à les développer. Je veux insister sur le fait que l'abolition de l'angoisse, la pacification de la vie et la jouissance font partie, essentiellement, des besoins vitaux eux-mêmes. Dès son origine, le projet technicien contient les exigences de ces besoins : ces exigences sont dans la notion de l'harmonie des mondes, des lois physiques, du Dieu mathématicien (idée extrême de l'égalité universelle à travers toute inégalité !) ; elles sont dans la notion même de science moderne, qui demande le libre jeu des facultés intellectuelles face aux pouvoirs répressifs. Si l'on tient compte de ce caractère existentiel de la technicité, on peut parler d'une *cause finale technologique* et du refoulement de cette cause finale par le développement social de la technique.

La question est donc posée de savoir si la neutralité par rapport à toutes valeurs est vraiment une notion scientifique, c'est-à-dire une exigence inhérente à la structure même de la science moderne. Or, mon avis est que la neutralité de la technique (qui n'est qu'une manifestation de la neutralité de la science) est un concept politique, et que la société industrielle a nettement développé la technique dans un sens contraire à celui qui est réellement le sien. La technicité, en effet, en tant que projet historique, a un sens interne, le sens qui lui est propre : elle ne projette l'instrumentalité que comme moyen de débarrasser l'homme du labeur et de l'angoisse, de rendre pacifique la lutte pour l'existence. C'est là la cause finale de la transformation méthodique du monde impliquée dans la technicité. Or, la technique, en se développant actuellement comme instrumentalité « pure », a fait abstraction de cette cause finale : celle-ci a cessé d'être le but du développement technologique. En conséquence, l'instrumentalité pure, sans finalité, est devenue un moyen universel de *domination*.

Certes, la technicité exige la domination : maîtrise de la nature en tant que force hostile, violente, destructrice ; maîtrise de l'homme en tant qu'il est une partie de cette nature ; exploitation des ressources naturelles pour la satisfaction des besoins. La société industrielle exerce, et à juste titre, cette domination technologique ; mais dans la mesure où la société a fait abstraction de la cause finale de la technologie, la technique elle-même a perpétué la misère, la violence et la destruction.

L'interdépendance des forces productives et destructives, qui caractérise la technicité en tant que domination, tend à supprimer toute différence entre un emploi « normal » et un emploi « anormal » de la technologie. La différence entre les expériences « techniques » et « scientifiques » des nazis et l'emploi défensif et démocratique de ces expériences est précaire. Un projectile reste un projectile, qu'il détruise Londres ou Moscou et M. von Braun reste M. von Braun, qu'il travaille pour la Maison Brune ou pour la Maison Blanche. L'absence de finalité dans la technique se manifeste également dans la politique où elle est aussi suspecte et aussi contestable.

Si la transformation de la réalité en un monde technicien n'a pas aboli la domination de l'homme par l'homme, c'est parce que la technicité, en se développant comme elle l'a fait, a continué de faire de la vie un moyen de vivre : et cela est bien plus profond et bien plus ancien que la technique elle-même. Jusqu'à nos jours, le progrès technique demeure le progrès d'un travail aliéné, d'une productivité répressive. La technicité est devenue la méthode la plus efficace, la plus fructueuse pour soumettre l'homme à son instrument de travail.

A travers la technicité, c'est à nouveau la répression primitive de l'homme par l'homme qu'assure la société : la jouissance est sacrifiée au « principe de réalité ». Cette répression, il faut l'exercer d'une manière d'autant plus efficace et plus intensive qu'elle est plus que jamais menacée par le progrès techni-

que lui-même. Il semble en effet que les réalisations de la civilisation industrielle rendent de moins en moins nécessaire la répression et celle-ci, confrontée à la possibilité réelle de l'abolition du labeur, paraît de plus en plus irrationnelle. Je voudrais insister ici sur l'immense portée politique de l'œuvre de Freud, comme analyse de la dialectique fatale du progrès.

L'assujettissement de l'homme au travail est le processus même de la civilisation. Dans ce processus, l'organisme humain cesse d'être un instrument de satisfaction pour devenir un instrument de travail et de renoncement : la satisfaction est remise, la jouissance sacrifiée. Les instincts primaires de l'homme ne tendent qu'à l'assouvissement immédiat et au repos, à la tranquillité dans cet assouvissement ; ils s'opposent ainsi à la nécessité du travail, du labeur, conditions indispensables de la satisfaction dans un monde où règnent l'insuffisance des biens et la disette. La société doit donc détourner de leur but immédiat les impulsions et les soumettre au « principe de réalité » qui est le principe même de la répression.

L'homme devient alors un instrument de travail, il est productif. Mais cette productivité s'accompagne toujours de souffrance et de destruction qui sont les marques de la violence faite à l'homme dans sa constitution biologique. Le progrès de la civilisation repose sur cette modification essentielle de la « nature » de l'homme. Désormais, les individus font de la répression leur projet et leur entreprise propres (sur-moi, sentiment de culpabilité, etc.). Leurs instincts eux-mêmes deviennent répressifs : ils sont la base biologique et mentale qui soutient et perpétue la répression politique et sociale ; et dans la mesure où la réorganisation sociale des instincts réprime la spontanéité, l'érotisme, elle rend plus puissants les instincts de destruction et de mort. Transformés à leur tour en agressivité plus ou moins contrôlée et utile, ces instincts deviennent une force inhérente au progrès de la civilisation. Ainsi, le processus de la civilisation est un double processus dialectique qui intervient aussi bien dans le domaine de l'économie politique que dans les domaines biologiques et mentaux, l'un soutenant et fortifiant l'autre. Tout progrès, tout accroissement de la productivité s'accompagne d'une répression progressive et d'une destruction productive. La division sociale du travail engendre cette dialectique fatale par laquelle, pour ainsi dire, tout progrès de la raison entraîne sa propre irrationalité, tout gain de liberté une nouvelle forme de servitude, et toute production une restriction également efficace. Or, cette dialectique devient explosive dans la civilisation industrielle évoluée. Dans la mesure où la société maîtrise la nature et accroît les ressources matérielles et intellectuelles dont l'homme peut disposer, la double répression devient moins nécessaire comme condition même du progrès. Les réalisations de la technique et la productivité du travail pourraient réduire considérablement la marge qui existe entre les besoins et leur satisfaction. Un monde véritablement pacifié pourrait naître, où la vie ne serait plus seulement le moyen de vivre, mais vie en soi et pour soi. La répression continue toutefois et doit continuer, car sans elle il n'y aurait plus de travail aliéné et, sans travail aliéné, il n'y aurait plus accroissement de la productivité répressive qui est devenue la force motrice de la société.

Il me reste, enfin, à suggérer quelques conclusions dont je ne me cache pas le caractère spéculatif.

J'ai admis que les tendances répressives, dans la société industrielle évoluée, résultent du développement de la technicité comme projet politique, projet de domination. Cette domination, impliquée par la technicité, est double :

— Maîtrise de la Nature : exploitation rationnelle des ressources naturelles, etc. ;

— Maîtrise de l'Homme : exploitation rationnelle du travail productif.

Selon sa logique interne, le projet technique devrait s'accomplir en s'annulant : la nécessité de la domination devrait disparaître. La victoire sur l'insuffisance des biens et la misère devrait permettre « d'abolir le labeur », de mettre la productivité au service de la consommation et d'abandonner la lutte pour l'existence au profit du contenu de cette existence. Des forces considérables se dressent contre un tel avenir de la technicité : à travers tout progrès et toute amélioration des conditions de vie, se perpétuent la domination et la destruction. Bien plus : c'est la domination et la destruction qui se font les conditions du progrès. J'ai souligné que l'organisation sociale des instincts joue un rôle fondamental dans ce processus : ce que l'homme perpétue, c'est sa propre domination. Toute répression sociale repose sur une répression « biologique ».

Par conséquent, toute libération présuppose une révolution, un bouleversement de l'ordre des instincts et des besoins : un nouveau principe de réalité. Ce total transfert des valeurs affecterait l'être de la nature aussi bien que celui de l'homme.

L'Homme et la Nature demeurent toujours les deux termes d'une relation dialectique, facteurs d'une totalité dialectique. L'organisation sociale influence la nature aussi bien que l'homme. Il n'y a pas de libération, pas de pacification possible de l'existence humaine, sans libération et pacification de la nature. Il y a une maîtrise de l'homme qui est répressive et une maîtrise de l'homme qui est libératrice. Il y a une maîtrise de la nature qui est délivrance de la nature par rapport à sa propre misère, qui supprime la violence et la destruction naturelles. La civilisation a réalisé l'idée d'une telle maîtrise de la nature dans ses jardins, ses parcs et ses « réserves protégées » ; en dehors de ces portions limitées de la terre, elle a traité la nature comme elle a traité l'homme : comme un instument de la productivité répressive. « Cette agression conquérante possède le caractère d'un viol de la nature » (4). Cette phrase est trop souvent prise comme une simple manière de parler, une image ancienne du romantisme et de l'utopie ; en vérité, elle exprime la relation essentielle qui existe entre la destruction de l'homme et la destruction de la nature. L'homme demeure maître et esclave, sujet et objet de la domination, bien que l'exercice de la domination soit transféré aux machines et dirigé contre la nature. « La machine est seulement un moyen ; la fin est la conquête de la nature, la domestication des forces naturelles au moyen d'un premier asservissement : la machine est une esclave qui sert à faire d'autres esclaves. Une pareille inspiration peut se rencontrer avec une requête de liberté pour l'homme. Mais il est difficile de se libérer en transférant l'esclavage sur d'autres êtres, hommes, animaux ou machines ; régner sur un peuple de machines asservissant le monde entier, c'est encore régner, et tout règne suppose l'acceptation des schèmes d'asservissement » (5).

HERBERT MARCUSE.

(4) Gilbert SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques;* Paris, éditions Aubier, 1958, p. 127.

(5) *Ibid.*

Vient de paraitre

LE MOUVEMENT OUVRIER
pendant la 1re guerre mondiale 1914-1918

par Alfred ROSMER

Nous apprenons la publication récente par l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sorbonne), du deuxième volume de l'œuvre consacrée par Alfred Rosmer à l'Histoire du Mouvement ouvrier pendant la première guerre mondiale.

Ce volume vaut 3 000 *francs* (30 *NF*) *mais le prix de souscription est* provisoirement *maintenu à* 1 500 *francs* (15 *NF*).

S'adresser à Maurice CHAMBELLAND, 24, avenue Duquesne, Paris 7e (C.C.P. Paris 2065-09), qui dispose encore de quelques rares exemplaires du tome 1er. *De l'Union Sacrée à Zimmervald*, au prix de 15 NF.

Ce deuxième volume embrasse la période *de Zimmerwald à la Révolution russe.*

DU MÊME AUTEUR : *Moscou sous Lénine. Les origines du Communisme :* 1920-1924. 316 pages, édité en 1953.

●

La diffusion d'ARGUMENTS en librairie étant limitée, il est recommandé de s'abonner.

●

DANIEL GUÉRIN

JEUNESSE DU SOCIALISME LIBERTAIRE

Contre la bureaucratisation de la société

Editions Rivière, 31, rue Jacob, Paris 6e
7,50 NF

DIOGENE

Revue internationale
des sciences humaines
RÉDACTEUR EN CHEF : ROGER CAILLOIS

N° 30, avril-juin 1960

Henri Van Lier : *Les nouvelles chances de l'humanisme.*

Corrado Fatta : *Un aspect de la volonté de puissance : le snobisme.*

Laura et Raoul Makarius : *Prohibition de l'inceste et interdits alimentaires.*

Adam Schaff : *Pourquoi récrit-on sans cesse l'Histoire ?*

Maurice Broëns : *Les résurgences pré-indoeuropéennes dans le culte des morts.*

CHRONIQUES

Henri Mendras : *Exode rural et industrialisation.*

Joffre Dumazedier : *Loisir cinématographique et culture populaire.*

COMTES RENDUS

Louis Renou : *Vues nouvelles sur l'Inde ancienne.*

Diogène, 6, rue Franklin, Paris-16e (TRO : 82-20). Revue trimestrielle paraissant en anglais, arabe, espagnol et français.

PRESENCE AFRICAINE

Revue culturelle du Monde Noir

Nouvelle série bimestrielle. N° XXIX
Décembre 1959-Janvier 1960

Alioune Diop : *Impressions de voyage.*

J. Suret-Canale : *La Guinée dans le système colonial.*

Diallo Ousmane : *Connaissance historique de la Guinée.*

Georges Fischer : *La signification de l'indépendance guinéenne.*

Poème de Paul Niger.

Aimé Césaire : *La pensée politique de Sékou Touré.*

Jacques Rabemananjara : *Variations sur le thème guinéen.*

Chants révolutionnaires guinéens.

David Mandessi Diop : *Autour de la réforme de l'enseignement en Guinée.*

Léonard Sainville : *La presse française et la Guinée.*

George Padmore n'est plus.

J.R. : Discours du général de Gaulle devant l'Assemblée du Mali.

Abonnement un an (six numéros) : France et colonies : 20 NF ; étranger : 23 NF ; abonnement de soutien : 30 NF.

Rédaction et administration : 42, rue Descartes, Paris-Ve. ODE. 57-69. C.C.P. Paris 5936-25.

PREUVES

publie dans son numéro de mai

Raymond Aron : *La pente.*

George F. Kennan : *De la coexistence pacifique* (réponse à N. Khrouchtchev).

Bruno Schulz : *Traité des Mannequins* (illustrations de Léonor Fini)

Deux études sur la peinture russe moderne de Max Berger et K.-A. Jelenski.

Chroniques de Boris Souvarine, Julian Gorkin, José Cabanis, Emile Coornaert, Roger Massip.

PREUVES, 18, avenue de l'Opéra, Paris 1er
Le n° de 104 p. avec hors-texte et illustrations : France, 2,50 NF ; Etranger, 2,90 NF.
C.C.P. : 178-00 Paris (23, rue de la Pépinière, Paris).

Un ancien numéro sera gracieusement envoyé comme spécimen sur demande.

MONDE UNI

9, rue de Hanovre, Paris 2e
publie 12 numéros par an
(dont un numéro spécial)
Spécimen sur demande

SOMMAIRE du N° 37-38 (avril 1960)

Mesures d'un événement, par Jules Romains, de l'Académie française.

Citoyens du Monde, par Jean Guehenno.

Les gouvernements et les institutions internationales, par H. Laugier.

Interview de Leonide Moguy.

Textes de Florence Borry, Philippe Comte, Ysmal, etc...

Conférences au sommet et mondialisme : thème du Ve Congrès de l'U.F.M..

ECONOMIE APPLIQUEE

Tome XIII. N° 1. — Janvier-Mars 1960

L'INCERTITUDE ET L'ACTION

P. Massé et M. Boiteux : *Introduction.*

K.J. Arrow : *La statistique et la politique économique.*

G. Morlat : *Un article de J. Milnor : les jeux contre la Nature.*

G. Morlat : *L'incertitude et les probabilités.*

J.H. Dreze : *Les probabilités subjectives.*

J.H. Dreze : *Le paradoxe de l'information.*

E. Malinvaud : *La décision dans une perspective temporelle.*

G. Debreu : *Une économique de l'incertain.*

J. Lesourne : *Essai de classement des applications de la Théorie.*

B. Roy : *Physionomie des problèmes d'alimentation.*

A. Neher, J. Lacroix, A. Piettre, F. Perroux, L. Couffignal, M.I. Pereira de Queiroz, G. Granger, P. de Gaudemar, *Recherches et Dialogues philosophiques et économiques* (Cahier 96).

J.R. Boudeville, *L'espace opérationnel macroéconomique — la Région-plan* (Cahier 97).

Directeur : François PERROUX ; secrétaire général : H. BONJOUR (I.S.E.A., 35, boulevard des Capucines, Paris 2e).

CHRONIQUE SOCIALE DE FRANCE

Cahier 2-3 — 15 avril 1960 — 67e année

L'ACTION PSYCHOLOGIQUE DEVANT LA CONSCIENCE CHRÉTIENNE

J. Vialatoux : *Qu'est-ce que l'Action psychologique ?*

Dr Cl. Kohler : *Les techniques de conditionnement psychologique.*

X. : *La guerre révolutionnaire et sa parade en Algérie.*

R. Jourdan : *La guerre psychologique.*

X. : *L'action psychologique.*

P. Fraisse : *Le témoignage d'un psychologue.*

A. Latreille : *En Chine rouge.*

G. Matagrin : *Quelques textes pontificaux.*

J. Follier : *L'action psychologique devant la morale.*

Abonnement : France 15 NF. Etranger : 17,5 NF. Ce numéro : 5 NF. Rédaction-administration : 16, rue du Plat, Lyon. C.C.P. : Lyon 65-78.

ÉCHANGE DE PUBLICITÉ

Les revues acceptant un échange de publicité avec *Arguments* sont priées de nous écrire.

ANNALES

Economies Sociétés Civilisations

E. Demougeot : *Le Chameau.*

D. Kovacevic : *Mines d'or et d'argent.*

R. Romano : *Une économie coloniale : le Chili au* XVIIIe *siècle.*

W. Kula : *Histoire et Economie : la longue durée.*

N. Sidorova : *Comment l'Historiographie soviétique aperçoit et explique le moyen âge occidental.*

et les rubriques habituelles : Etudes, débats et combats, notes critiques, comptes rendus.

Rédaction et administration : Librairie Armand Colin, 103, Bd St-Michel, Paris-Ve. Compte de chèques postaux : Paris, No 1671. Abonnements (6 numéros) : France et Communauté : 29 NF, étranger : 35 NF. Le numéro de 208 pages : 6 NF.

ESPRIT

SITUATION DU CINÉMA FRANÇAIS

Le cinéma — comme création,
— comme industrie,
— comme élément de culture.

Interviews de Alain Resnais, René Thévenet, Pierre Braunberger.

Articles de François-Régis Bastide, Marcel Chanty, Jean Carta, Maxime Chastaing, Debreczeni, Jacques Durand, Marc Egly, Claude Frère, René Gilson, René Guyonnet, H. C. Hagentaler, Michel Mesnil, Edgar Morin, P. Philippe, Aline Ripert, Georges Sadoul, Marie-Claire Wuilleumier.

Un numéro spécial à paraître début juin

Esprit, 19, rue Jacob, Paris 6e, C.C.P. 1154-51

CRITIQUE

Revue générale des publications françaises et étrangères

DIRECTION : Georges Bataille ; RÉDACTION : Jean Piel, Eric Weil

Sommaire du n° 156, mai 1960

Jean-Paul Hamard : *L'espace et le temps dans le roman de Lawrence Durrel.*

Jean Penard : *René Ménard, témoin de la poésie.*

Jean Laude : *Du cubisme à l'art abstrait.*

Henri Niel : *Psychologie scientifique et analyse factorielle.*

Louis Renou : *Cosmogonies et mythologies orientales.*

Notes de Noël Arnaud, G.-A. Astre, Josane Duranteau, Bernard Cazes.

Le numéro : 3,30 NF

Prix de l'abonnement :	*6 mois*	*1 an*
France	18,50 NF	34 NF
Etranger	21 NF	40 NF

LES EDITIONS DE MINUIT, 7, rue Bernard-Palissy, Paris-6e, C.C.P. Paris 180.43

SUR L'HOMME-PROBLÈME

Ouvrages de philosophie, anthropologie, sociologie. politique et critique :

GEORGES BATAILLE : **L'érotisme.** 312 p. 16,50 NF.

MAURICE BLANCHOT : **Lautréamont et Sade.** 272 p. 9,90 NF.

MICHEL BUTOR : **Répertoire.** 304 p. 15,00 NF.

CARL VON CLAUSEWITZ : **De la guerre.** 760 p. 30,00 NF.

YVAN CRAIPEAU : **La révolution qui vient. Les voies nouvelles du socialisme.** 312 p. 6,90 NF.

Descartes (« Cahiers de Royaumont »). 496 p. 25,00 NF.

JEAN DRESCH, CHARLES-ANDRE JULIEN, HENRI MARROU, ALFRED SAUVY, PIERRE STIBBE : **La Question algérienne.** 128 p., 3,90 NF.

JEAN FOURASTIÉ : **Machinisme et bien-être.** 272. p. 9,00 NF.

PIERRE FRANCASTEL : **Art et technique aux XIXe et XXe siècles.** 308 p. 15,00 NF.

GEORG HAMANN : **Méditations bibliques.** Introduction de Pierre Klossowski. Préface de G.W.F. Hegel. 276 p. 9,00 NF.

Husserl (« Cahiers de Royaumont »). 444 p. 30,00 NF.

KARL JASPERS : **Nietzsche et le christianisme.** 128 p. 3,90 NF.

KARL JASPERS : **Strindberg et Van Gogh. Swendenborg et Hölderlin.** 288 p. 7,50 NF.

DIONYS MASCOLO : **Lettre polonaise sur la misère intellectuelle en France.** 100 p., 3,00 NF.

EDGAR MORIN : **Le Cinéma ou l'Homme imaginaire. Essai d'anthropologie sociologique.** 256 p. 13,50 NF.

DANIEL MOTHÉ : **Journal d'un ouvrier.** 180 p. 4,95 NF.

JACQUES NANTET : **Les Juifs et les nations.** 240 p. 9,00 NF.

HENRI PÉQUIGNOT : **Médecine et monde moderne.** 164 p. 9,00 NF.

FREDERICK POLLOCK : **L'automation. Ses conséquences économiques et sociales.** 260 p. 15,00 NF.

Les prêtres ouvriers (« Documents »). 292 p. 6,00 NF.

GERMAINE TILLON : **L'Algérie en 1957.** 128 p. 3,90 NF.

JACQUES VERGÈS, MAURICE COURRÉGÉ, MICHEL ZAVRIAN : **Le droit et la colère.** 180 p. 6,90 NF.

AUX ÉDITIONS DE MINUIT

7, RUE BERNARD-PALISSY, PARIS-VIe

DANS LE PROCHAIN NUMERO D'*ARGUMENTS*

3e trimestre, 1960, Numéro 19

à paraître avant les vacances d'été

L'ART EN QUESTION

La nouvelle peinture

Textes de peintres, critiques d'art, directeurs de galerie, sociologues.

La poésie nouvelle

Textes de poètes et d'écrivains.

La musique contemporaine

Un texte important sur **Musique et technique, aujourd'hui.**

●

Les numéros 2, 3, 4, 5, 7, 12-13, 15 d'*Arguments* sont épuisés. Nous rachetons ces numéros au triple de leur prix.

Il reste encore quelques exemplaires des numéros 1, 6 (*Le roman aujourd'hui*), 14 (*La grande révision, Adorno, La révolte de Cronstadt*), 16 (*Que faire ? Korsch, L'ère planétaire*). Les abonnés seront servis en priorité.

Numéros disponibles : 8 (*La crise française*), 9 (*La pensée anticipatrice*), 10 (*La gauche française et le problème nord-africain*), 11 (*Pasternak et Lukâcs*), 17 (*La bureaucratie*).

●

DANS NOS PROCHAINS NUMÉROS

L'art en question : peinture, poésie, musique. — Les intellectuels. — La civilisation technicienne. — L'amour et l'amitié. — Qu'est-ce que le socialisme ? — L'art et l'habitation. — Le langage. — La religion. — Le problème cosmologique.

Le sommaire des numéros précédents est envoyé sur demande.

Une reliure mobile cartonnée pouvant contenir 12 numéros d'*Arguments* est en vente au prix de 400 francs (supplément de 100 fr pour envoi recommandé).

COLLECTION "ARGUMENTS"

GEORG LUKACS

HISTOIRE ET CONSCIENCE DE CLASSE

Cette œuvre célèbre et devenue introuvable du grand philosophe hongrois peut être considérée comme le livre-clé de la pensée marxiste de la première moitié du XXe siècle. Elle paraît aujourd'hui pour la première fois en traduction, dans un texte intégral précédé d'une étude philosophique et historique par Kostas Axelos.

Rédigé directement en langue allemande, et tiré à quelques centaines d'exemplaires seulement, GESCHICHTE UND KLASSENBEWUSSTSEIN a été publié à Berlin en 1923 et ses théories furent tout de suite violemment combattues par les communistes orthodoxes et par la social-démocratie, alors qu'elles étaient ignorées de la pensée de droite. L'auteur sera amené à désavouer lui-même ce livre qui n'en continuera pas moins d'exercer une grande influence, en dépit de la destruction de la quasi-totalité des exemplaires existants. Bien des philosophes, des sociologues, des historiens de la littérature, des psychologues et des psychiatres y firent des emprunts, et l'existentialisme l'a souvent mis en cause. En 1956, la révolution hongroise montrera qu'il n'a rien perdu de son actualité.

Un volume de 386 pages 14 × 22,5 .. 19,50 NF

AUX ÉDITIONS DE MINUIT

7, RUE BERNARD-PALISSY, PARIS VIe