

## Du rationalisme au matérialisme : contrainte théorique et enjeu pratique

Yvon Quiniou

Le rationalisme classique, qu'on peut illustrer par les noms de Descartes, Spinoza et Kant, présentait deux caractéristiques qui ont fait son prix inestimable en son temps : une confiance forte, sinon absolue, en la raison pour comprendre la réalité (c'est le cas de Descartes<sup>1</sup>) et une confiance tout aussi forte en la capacité de celle-ci de nous fournir une norme objective pour apprécier critiquement la réalité humaine et nous permettre de l'améliorer, y compris dans le domaine politique (à l'exception de Descartes, peu intéressé par la politique, mais c'est le cas spectaculairement de Kant et de Spinoza). Mais il a présenté aussi une lacune, inévitable à l'époque (malgré quelques exceptions<sup>2</sup>) : il n'était pas matérialiste et, tout en valorisant les sciences, il ne pouvait s'en réclamer pour l'être faute d'un développement suffisant de celles-ci. Ce n'est qu'à partir du 19<sup>ème</sup> siècle que la science a pu imposer, en droit sinon en fait, le matérialisme philosophique à la raison, ce qui l'a obligée à transformer considérablement le statut de sa fonction critique ou pratique.

L'idée que la raison scientifique nous contraint à admettre le matérialisme suscitant encore de nombreuses résistances, malgré la montée en puissance évidente de celui-ci chez de nombreux scientifiques, je commencerai donc par la justifier brièvement. Le matérialisme affirmant que la pensée dépend de la matière et n'en est qu'une forme, il ne peut trouver son fondement dans la physique (malgré l'astrophysique actuelle) puisqu'elle ne porte que sur la matière inanimée qui a précédé la pensée, mais seulement dans la biologie et, spécialement, dans la théorie de l'évolution de Darwin : ce n'est que dans ce champ scientifique que la question du *rapport* de la matière et de la pensée peut être traitée et résolue et, donc, la vérité du matérialisme attestée (ou pas). Or cette théorie<sup>3</sup> nous démontre que l'homme étant un *produit* de l'évolution de la nature matérielle parvenue à un haut degré de complexité, la pensée humaine n'en est qu'une *forme*, quelles que soient ses propriétés remarquables (comme la conscience de soi, la capacité de connaissance ou la morale) et l'apparence de transcendance qu'elle présente à la réflexion immédiate. C'est en ce passage ténu, mais intellectuellement nécessaire, de la notion de « produit » à la notion de « forme » que se joue le statut scientifique du matérialisme, malgré sa généralité ontologique ici : il nous oblige à y voir autre chose qu'une *interprétation* du monde parmi d'autres, prenant place dans le jeu indéfini des interprétations du monde entre lesquelles on ne pourrait trancher<sup>4</sup>, ou encore, autre chose qu'une simple *option* dont la vérité objective serait indécidable. C'est bien plutôt, comme l'indique justement P. Tort, une « conséquence de la science »<sup>5</sup> ou, dans mon langage, une traduction explicite de son *sens philosophique implicite*, et ce sens est aussi contraignant que ses résultats eux-mêmes, sauf à verser dans une conception positiviste de celle-ci qui lui

---

<sup>1</sup> Par exemple lorsqu'il affirme qu'en suivant l'ordre déductif dont les mathématiques fournissent le modèle, on doit pouvoir *tout* comprendre et qu'il n'est donc point de choses « si éloignées, auxquelles on ne parvienne », – à savoir qu'on ne puisse expliquer par la raison (*Discours de la méthode*, 2<sup>ème</sup> partie).

<sup>2</sup> Exceptions fournies par le courant matérialiste qui apparaît au 18<sup>ème</sup> siècle, lequel anticipe, en quelque sorte spéculativement, le matérialisme scientifique du siècle suivant, mais sans pouvoir prétendre être lui-même scientifique.

<sup>3</sup> Il s'agit de la théorie complète de Darwin : *L'origine des espèces* ne parle pas vraiment de l'homme, ce n'est que dans *La filiation de l'homme* qu'il en est question, en continuité avec l'ouvrage précédent.

<sup>4</sup> « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières » dit justement Marx dans la 11<sup>ème</sup> des *Thèses sur Feuerbach*. Mais ce propos ne vaut que pour les philosophes passés prétendant élaborer par la seule réflexion leur philosophie : un autre type de philosophie est possible.

<sup>5</sup> P. Tort, *La pensée hiérarchique et l'évolution*, Aubier, 1983, p. 180.

refuse toute portée ontologique quant au monde et l'homme<sup>6</sup>. Engels, dont il faut se souvenir ici, affirmait précisément que « l'unité du monde consiste en sa matérialité » et que celle-ci ne se prouvait pas spéculativement mais se démontrait par « le lent et laborieux développement des sciences de la nature »<sup>7</sup>. J'ajoute seulement que ce propos suppose bien entendu que la raison humaine soit capable de vérité objective et que la science ne soit pas qu'une construction de l'esprit ou un jeu de langage comme le voudrait la mode actuelle en épistémologie et dans la philosophie de la connaissance : le réalisme gnoséologique, qui affirme que la pensée scientifique reflète le monde tel qu'il est en dehors d'elle, me paraît être la seule philosophie acceptable de la connaissance scientifique, hors de laquelle c'est la notion même de vérité qui perd toute signification, puisque la vérité est toujours et prioritairement la vérité *de quelque chose* et non *de quelqu'un*<sup>8</sup>.

Fondé sur la science, le matérialisme disons « rationnel » (la formule est de Bachelard) entretient donc un lien constitutif avec toutes les sciences, y compris les sciences humaines et, spécialement, les sciences sociales. Cela lui interdit de se figer, pour le détail de ses propositions, en un système clos et, surtout, cela oblige désormais la raison à revoir la manière dont elle doit exercer sa fonction critique et donc pratique dans l'ordre de l'humain. Je pense ici, bien entendu, à l'apport de Marx dans l'intelligence de la société et de l'histoire, qui nous oblige non pas à dépasser, c'est-à-dire à abandonner la critique rationaliste de la réalité humaine à laquelle a procédé la philosophie des Lumières au 18<sup>ème</sup> siècle à travers Kant, Rousseau et d'autres, mais à la *recadrer* en la *décentrant*, voire en la *refondant* sur une autre base. Je m'explique en prenant un exemple privilégié, celui de la religion, mais on pourrait citer d'autres exemples<sup>9</sup>. Sa critique philosophique est fortement présente chez des auteurs comme Bayle, Voltaire, Spinoza, Hume et même chez Rousseau quand, à la fin de son *Discours* sur les inégalités, il s'en prend violemment aux « dogmes sacrés » qui justifient au nom de Dieu des inégalités de richesse et de pouvoir inacceptables ou quand, dans le *Contrat social*, il n'accepte comme légitime qu'une religion naturelle, distincte de celle des prêtres et fonctionnant comme « religion civile ». Mais ce qui caractérise cette critique, c'est qu'elle s'en prend souvent (quoique pas toujours) au phénomène religieux considéré *en lui-même*, dans ses croyances, ses rites ou ses institutions, à la lumière d'une norme rationnelle-raisonnable tirée de la raison considérée comme autonome, prescrivant des croyances et des comportements qui sont les seules légitimes à ses yeux et condamnant, du coup, ce qui y contrevient, comme les superstitions (la croyance aux miracles, par exemple<sup>10</sup>), le dogmatisme de la foi qui se croit un savoir ou le fanatisme inhérent aux religions positives. L'exemple le plus parfait de ce modèle de critique est fourni par Kant dans *La religion dans*

---

<sup>6</sup> Je me permets de renvoyer à mon ouvrage *Athéisme et matérialisme aujourd'hui*, Pleins Feux, 2004. G. Lecoindre a pu préciser judicieusement que la contrainte que les sciences exercent sur la philosophie est « passive » : elles ne se constituent pas *en vue* d'une philosophie, mais elles ont bien des conséquences *sur* la philosophie, en tout cas pour le philosophe qui se met activement à leur écoute et philosophe avec elles. De G. Lecoindre, voir sa préface au livre de P. Charbonnat, *Histoire des philosophies matérialistes*, Syllepse, 2007.

<sup>7</sup> Engels, *Anti-Dühring*, Editions sociales, 1971, p. 72.

<sup>8</sup> La subjectivité du savant s'annule dans la science qu'il produit, qui en devient anonyme, alors que la subjectivité (en un sens individuel ou collectif) est omniprésente dans la fiction, l'art ou le mythe. Il n'y a donc de vérité certaine sur le monde *que* dans la science. Je précise cependant que l'idée de « reflet » que ce propos engage et qui est une autre manière de parler d'adéquation ou de « correspondance » (Lénine) entre la pensée (scientifique) et l'être, supposerait une justification approfondie pour éviter les ambiguïtés et le schématisme. Je l'ai tentée dans le premier chapitre de mon livre *Problèmes du matérialisme*, Méridiens-Klincksieck, 1987.

<sup>9</sup> Comme celui du libre arbitre et donc celui de la responsabilité humaine : compatible avec le rationalisme classique, leur affirmation ne peut qu'être remise en cause par le matérialisme au profit du rôle essentiel, conditionnant voire déterminant, des « circonstances » ou de l'environnement. Le matérialisme entraîne donc à condamner moins les hommes (quand ils font du mal) que les « circonstances » qui les amènent à être ce qu'ils sont et à faire ce qu'ils font.

<sup>10</sup> Il n'y a pas un seul grand philosophe rationaliste qui ait justifié celle-ci. Même Hume, qui n'était pas à proprement parler rationaliste mais empiriste, l'a dénoncée.

*les limites de la simple raison* (1793), ouvrage dont le chapitre le plus polémique lui a valu la censure de l'époque et l'invitation à ne plus parler de la religion sur ce mode critique. Il décide d'examiner la religion chrétienne et spécialement la Bible « dans les limites de la simple raison », sans préjuger quoi que ce soit de son origine et de sa valeur divines, et il en arrive à récuser vigoureusement certaines croyances jugées irrationnelles (comme la croyance au sacrifice d'Abraham) et certains comportements jugés déraisonnables, comme celui qui confère au rite une quelconque valeur morale aux yeux de Dieu, point dans lequel il voit carrément une véritable « folie religieuse ». Même la Révélation, essentielle aux religions du Livre, est rejetée parce que impliquant une communication avec le divin dont l'homme est incapable de par la nature de ses facultés qui l'enferment dans l'expérience sensible et lui interdisent tout contact direct avec le suprasensible : elle relève de la « Schwärmerei », d'un enthousiasme délirant<sup>11</sup>. On voit donc qu'il s'agit bien dans ce cas d'une critique *intrinsèque* de la religion sur la base d'une norme *externe* fournie par la raison, l'ensemble se déployant dans un face à face raison – religion dont la société et l'histoire sont, pour l'essentiel, exclues.

Marx nous oblige à sortir de ce jeu de miroirs en quelque sorte abstrait<sup>12</sup>, pour examiner la religion comme une production humaine, dans sa fonction et, surtout, dans son origine socio-historiques, et cela change considérablement la donne de la critique, sans annuler totalement la nécessité de la précédente selon moi. Du point de vue de la fonction, la critique directe de la religion demeure indispensable, mais avec un autre contenu : elle doit être dénoncée avant tout parce qu'elle joue un rôle idéologique de justification des injustices sociales et qu'elle contribue ainsi à les reproduire, l'illusion de l'au-delà détournant du combat contre les imperfections de l'ici-bas<sup>13</sup>. Du point de vue de l'origine, l'approche change énormément : avant d'être une *cause* de malheur, la religion est d'abord et essentiellement, un *effet* du malheur socio-historique, elle est comme le dit Marx en des formules qui n'ont pas pris une ride, « expression de la détresse réelle » (à savoir de la détresse sociale et non de la détresse métaphysique), « soupir de la créature opprimée », etc.<sup>14</sup> La critique ne peut plus alors ni prendre la même forme ni avoir le même objet, l'un à cause de l'autre. En effet, elle doit se décentrer au nom même de l'intelligence théorique qu'elle a de son objet : elle doit s'en prendre aux causes de la religion, au malheur multiforme qui l'engendre et en est, en quelque sorte, responsable ; elle doit se faire, pour reprendre à nouveau Marx, critique de la terre et non du ciel, puisque la religion « vit sur terre », elle doit cesser d'être critique de la théologie pour devenir critique de la politique, c'est-à-dire *critique politique* du réel<sup>15</sup>. Et s'agissant de sa forme, elle ne peut plus s'en prendre massivement ou exclusivement aux institutions et aux individus ainsi qu'elle le faisait au 18<sup>ème</sup> siècle, faute d'avoir compris leur enracinement dans les conditions socio-historiques objectives et comme s'ils étaient directement responsables de la « déraison » (ou du mal) à la fois qu'ils

---

<sup>11</sup> Je précise cependant que la critique kantienne de la Bible préserve un noyau rationnel-raisonnable, celui de la moralité auquel Kant réduit la religion, mais une moralité accompagnée de la conscience de son origine divine ultime, à travers la raison humaine..

<sup>12</sup> Abstrait non au sens où cette critique ne se référerait pas au concret, mais au sens dialectique, venu de Hegel, où elle *fait abstraction* des multiples déterminations socio-historiques qui pèsent sur ce « concret » qu'est la religion et le constituant, et où elle repose sur une raison conçue elle-même comme une entité coupée de l'histoire.

<sup>13</sup> Ce diagnostic est toujours exact, pour l'essentiel. C'est ainsi que, au 20<sup>ème</sup> siècle, les Eglises officielles, spécialement la catholique, ont soutenu les pires dictatures : en Espagne, au Portugal, au Chili, pour ne citer que ces exemples.

<sup>14</sup> *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Introduction. Pourtant, on peut éventuellement voir là une limite de son approche socio-historique : avoir évacué radicalement l'idée que la croyance religieuse peut être aussi une réaction, affective autant qu'intellectuelle, face à la condition humaine, une tentative de se protéger contre la détresse spécifiquement métaphysique que celle-ci peut susciter quand on la considère sous l'angle de la mort ou du non-sens, par exemple.

<sup>15</sup> *Ib.*

manifestent et qu'ils alimentent. Comme l'a dit autrefois M. Godelier, si la religion n'est que « l'effet dans la conscience » de ces conditions avec leurs contradictions et leur limites, bref avec tout leur poids de négatif, elle n'est plus « le complot de quelques prêtres » (j'ajoute : ou pas seulement, pas fondamentalement) et elle ne peut donc s'abolir « par décrets »<sup>16</sup>. C'est par l'analyse fine de tous les déterminismes sociaux producteurs de malheur et d'aliénation que l'on pourra envisager de rendre les hommes plus rationnels et raisonnables ; et comme ces déterminismes renvoient en grande partie à la division de la société en classes, avec son cortège d'effets subséquents comme la discrimination dans l'accès à la culture et à la science, ce n'est que par une transformation profonde, osons-le mot : une révolution anticapitaliste, que l'on pourra envisager non de libérer la religion mais de libérer l'homme *de* la religion<sup>17</sup>. Autrement dit : on ne l'émancipera de l'aliénation religieuse ou, d'une manière plus nuancée, de ce qu'il y a d'aliénation dans la religion, qu'en l'émancipant de l'aliénation socio-historique puisqu'elle en est l'effet.

Cette analyse tirée de Marx me paraît toujours valable aujourd'hui, contrairement à ce beaucoup disent, y compris dans mon propre camp intellectuel et politique. Le retour du religieux auquel on assiste à l'échelle mondiale, avec un raidissement idéologique des Eglises et une montée des fanatismes, des violences sectaires et des fondamentalismes, me semble strictement corrélé à la crise mondiale du capitalisme, articulée à la disparition du bloc soviétique et à la destruction des conquêtes sociales du mouvement ouvrier au 20<sup>ème</sup> siècle comme des espoirs dans l'avenir et la politique qu'elles avaient suscitées<sup>18</sup>. On se réfugie à nouveau dans l'au-delà ou dans ses succédanés spiritualistes, comme les nouvelles formes de religiosité, faute d'être heureux ici-bas ; et pour la même raison, on voit apparaître des mouvements anti-science militants, comme les diverses formes de l'anti-darwinisme soutenus par des hommes ou des pouvoirs politiques fortement organisés, hostiles au socialisme ou tout simplement au progrès : c'est le cas du néo-créationnisme venu des Etats-Unis, combattant aussi bien Darwin que Marx, Freud et le matérialisme en général, ou celui venu de Turquie, et relayé en France par des intellectuels prétendant réconcilier la science et la métaphysique au profit de celle-ci<sup>19</sup>. C'est pourquoi la lutte pour la diffusion de la culture scientifique me paraît aussi indispensable qu'elle l'était déjà pour Marx, et nous sommes ici non au-delà, mais directement dans la ligne des Lumières et de leur combat spécifique pour la rationalité.

Il faut seulement ajouter trois points auxquels je tiens : 1 L'ouverture aux sciences humaines pour alimenter ce combat ne doit pas se contenter de la science sociale issue de Marx. Le malheur humain a d'autres causes que celles qu'il a indiquées et il faut les envisager et les traiter dans leur spécificité. C'est ainsi que Freud nous renseigne aussi sur les causes psychologiques de l'illusion religieuse dans laquelle l'homme projette selon lui ses désirs insatisfaits, qu'il considérait aussi comme un phénomène névrotique empêchant l'homme d'être autonome, et il entendait contribuer à en débarrasser l'humanité, en vrai militant rationaliste convaincu qu'un progrès humain est possible, au moins à ce niveau<sup>20</sup>. Et l'on pourrait aussi chercher et trouver chez Nietzsche, malgré les apparences, de quoi alimenter un

---

<sup>16</sup> In *Raison présente* n° 18, 1971. C'est bien pourquoi la répression brutale de la religion dans les ex-pays de l'Est ne relevait pas d'une politique matérialiste ou marxiste.

<sup>17</sup> C'est la position exacte de Marx dans la *Critique du programme de Gotha*, qui ne l'empêche en rien de proclamer, en parfait démocrate, le droit à la libre expression des besoins religieux, tant qu'ils existent.

<sup>18</sup> Ce retour du religieux, même s'il n'est pas évident dans la population des pays développés, est par contre patent chez les intellectuels, y compris chez des intellectuels qu'on ne croyait pas susceptibles de complaisance envers le phénomène religieux, vu leurs convictions anciennes, comme R. Debray.

<sup>19</sup> Ce mouvement est dirigé par J. Staune et trouve son expression institutionnelle dans la prétendue Université inter-disciplinaire de Paris (UIP). Il a aussi ses relais au parlement européen.

<sup>20</sup> Voir *L'avenir d'une illusion*, PUF.

combat progressiste de ce type<sup>21</sup>. 2 La considération de la religion comme un effet ne doit pas nous faire oublier l'autre aspect, à savoir qu'elle est aussi *cause* d'effets pernicieux pour qui envisage une émancipation humaine, y compris à notre époque où les Eglises officielles reviennent dans de nombreux domaines (mœurs, organisation capitaliste de la société) à des positions de plus en plus rétrogrades ; et elle ne doit pas non plus nous faire oublier ses travers *intrinsèques* tels que les philosophes des Lumières les ont condamnés et dont l'entretien de la croyance irrationnelle aux miracles est un parfait exemple. 3 Enfin, il ne faut pas assimiler toute cette analyse à un refus inconditionnel de la religion, en dehors même de son droit évident à l'existence publique, dans les limites des lois de la République qu'elle ne saurait bafouer. Ce n'était pas mon propos, mais il y a aussi un droit de croire dans le domaine métaphysique, qui n'est pas celui de la science, mais ce droit lui-même c'est encore la raison qui le reconnaît et en contrôle les manifestations. De même, il y a des éléments progressistes de moralité objective dans les religions (comme l'Évangile), sur lesquels les mouvements d'émancipation peuvent s'appuyer<sup>22</sup>. Mais, ici aussi, c'est à la raison de les intégrer dans une vision laïque de la vie, pour autant qu'elle peut les justifier sur sa seule base. Dans tous les cas, ce n'est pas à la foi de régenter la raison comme elle s'est permis de le faire pendant des siècles et comme elle est tentée à nouveau de le faire aujourd'hui, c'est à elle d'accepter sans condition les conquêtes universelles de la raison scientifique comme de la raison morale et de s'y adapter.

---

<sup>21</sup> Il y a un Nietzsche rationaliste, partisan des Lumières et occulté par beaucoup de « nietzschéens ». C'est celui de *Humain, trop humain*, dédié à Voltaire, de *Aurore* ou du *Gai savoir*. C'est aussi le Nietzsche soucieux de comprendre scientifiquement le phénomène moral et, plus largement, les valeurs.

<sup>22</sup> Comme on a pu le constater autrefois en Amérique latine avec la théologie de la libération. Je dis bien autrefois, car, ici également, on assiste à un régression, même si elle affecte moins les croyants à la base.