

Laval théologique et philosophique



Matière et conscience selon Tran-Duc-Thao

Raymond Brouillet

Volume 31, Number 1, 1975

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020452ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020452ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Brouillet, R. (1975). Matière et conscience selon Tran-Duc-Thao. *Laval théologique et philosophique*, 31(1), 11–23. <https://doi.org/10.7202/1020452ar>

MATIÈRE ET CONSCIENCE SELON TRAN-DUC-THAO

Raymond BROUILLET

DANS la première partie de son livre, *Phénoménologie et Matérialisme dialectique*¹, Tran-Duc-Thao fait une analyse historique et critique de l'entreprise husserlienne. Il y constate une contradiction interne : l'œuvre de Husserl est sans cesse aiguillonnée par un désir de réalité et de présence, mais elle débouche finalement dans une nouvelle sorte de relativisme sceptique. Le vice fondamental de l'œuvre est qu'elle repose sur le préjugé idéaliste. Paul Ricœur écrit à ce propos : « Mais — et c'est ici que commence à poindre la critique de Thao — l'entreprise se développe dans l'horizon d'un idéalisme qui condamne à n'êtreindre jamais que l'ombre du monde et à n'édifier qu'un rêve bien réglé, au lieu de cette présence « en chair et en os » à laquelle prétend l'intuition husserlienne². »

Pour Thao, la seule issue possible à offrir à l'appétit de réel, qui est la passion directrice de la phénoménologie, est un nouvel horizon philosophique : il faut replacer la description du vécu dans le cadre d'un matérialisme dialectique. Thao voit dans le matérialisme dialectique, la suppression, *aufhebung*, de la phénoménologie. « Dans le marxisme, écrit-il, la philosophie bourgeoise trouve la forme de sa suppression : mais la suppression enveloppe le mouvement même de ce dont elle est suppression, en tant qu'elle le réalise en le supprimant » (p. 19).

Dans la deuxième partie de son livre : *Dialectique du mouvement réel*, Tran-Duc-Thao expose sa conception du matérialisme dialectique et tente de récupérer toute la richesse des analyses concrètes du vécu de la phénoménologie husserlienne, en les situant dans la réalité absolue qui, pour Tran-Duc-Thao, est le devenir-sujet de la nature. « Le vécu, écrit-il, n'est qu'un aspect abstrait de la *vie effectivement réelle* » (p. 228). C'est seulement un recours à l'histoire réelle et aux données objectives des sciences, qui permettra de constituer le monde dans toute son authenticité. C'est une telle constitution qu'entreprend l'auteur dans la seconde partie de son ouvrage.

Le vieux problème que l'auteur reprend et auquel il tente d'apporter une solution, c'est en somme celui des rapports de la matière et de la conscience. Il estime que les

1. Pour l'exposé de cette pensée nous nous référons à l'ouvrage principal de Tran-Duc-Thao : *Phénoménologie et Matérialisme dialectique*, Éd. Minh-Tân, Paris 1951.

2. P. RICOEUR, compte rendu dans *Esprit*, Paris 1953, T. 21, p. 828.

données des sciences positives ont radicalement changé l'horizon dans lequel s'est posé à un Leibniz ce problème. Tran-Duc-Thao cite Leibniz : « Pour ce qui est de la pensée, dit celui-ci..., il est sûr qu'elle ne saurait être une modification intelligible de la matière, c'est-à-dire que l'être sentant ou pensant n'est pas une chose machinale comme une montre ou un moulin » (p. 233). La conception mécaniste du monde qui s'imposa avec les premiers succès de la physique moderne, définit la réalité matérielle comme pure masse inerte, le mouvement n'étant lui-même qu'un mode de l'inertie. Corrélativement, la pensée se présentait comme pure intériorité dénuée d'extension. On y reconnaît le dualisme cartésien.

Cependant, un tel horizon, selon Tran-Duc-Thao, se démontre chaque jour comme incompatible avec le contenu effectif des recherches positives : « La nature, qui se présentait comme un pur développement mécanique dans l'espace, se révèle en fait comme un immense *devenir* où la matière s'est élevée à la vie, l'évolution de celle-ci conduisant à l'humanité » (p. 235).

Tran-Duc-Thao reconnaît à l'explication scientifique contemporaine un caractère dialectique, et il y voit la reproduction d'un processus dialectique réel. La science contemporaine explique de façon exhaustive, prétend-il, le chimique par le physique et le biologique par le physico-chimique. Cette explication du « supérieur » par l'« inférieur », qui caractérise toutes tendances dites naturalistes, ne sacrifierait pas pour autant la spécificité du supérieur. Elle rendrait compte des phénomènes biologiques, précisément dans leur caractère biologique, par des phénomènes physico-chimiques et les phénomènes chimiques, également dans leur caractère propre, par des phénomènes physiques. Cette explication rejoindrait le processus réel par lequel il y a passage dialectique du physique au chimique, et du physico-chimique au biologique. Chaque niveau de l'être à partir du physique est sa propre négation, il possède en lui la loi de son dépassement qui le supprime tout en le conservant en des formes supérieures. Ainsi, écrit-il, « les propriétés chimiques résultent de *formations relativement stables* qui se constituent dans le développement des phénomènes énergétiques ». De même, la stabilité qui caractérise le biologique « résulte nécessairement du mouvement même des actions et réactions matérielles en tant qu'elles aboutissent à une certaine forme d'équilibre » (p. 239).

Pour Tran-Duc-Thao, l'évolution de la matière en des formes de vie de plus en plus hautes est une réalité. « La réalité de l'évolution ne fait plus de doute, écrit-il, et la matière y devient autre chose qu'elle-même, à savoir précisément vie et conscience » (p. 242). Ce passage de modes d'être à d'autres modes d'être, qui conservent le mode antérieur comme « supprimé », est le résultat nécessaire des changements d'ordre causal déterminés par la structure propre du premier mode.

Tran-Duc-Thao reconnaît cependant une difficulté spéciale dans le cas du passage de la vie à l'esprit. « Si l'on voit de manière relativement aisée, affirme-t-il, comment la vie peut résulter d'un équilibre de rapports matériels... le domaine de l'esprit se présente avec une spécificité tout autre » (p. 242). En effet, l'organisme vivant n'est encore qu'un objet parmi les autres objets, mais « la conscience, comme conscience de l'objet, implique semble-t-il une « transcendance » qui l'élève au-dessus de la réalité naturelle et l'absorbe dans la pure intériorité du *Soi*, immédiatement donné dans la conscience de soi » (p. 243). Il y aurait donc apparemment hétérogénéité radicale entre la nature et la conscience et non différence dans l'identité. Mais Tran-Duc-Thao ne se

laisse pas arrêter par cette difficulté, et il se propose de montrer que l'acte de conscience, dans son sens vécu, se définit de manière exhaustive par la dialectique du comportement.

Par quel processus réel la matière, devenue vivante, s'est élevée à l'esprit ? Telle est la question à laquelle l'auteur tente de répondre dans la deuxième partie de son ouvrage.

1° *Processus général par lequel le vivant se constitue conscience*

Voyons d'abord le processus général par lequel dans l'organisme vivant se constitue la conscience.

Tout organisme vivant se présente comme centre de mouvement, de comportement, et l'évolution du comportement repose sur le progrès du système nerveux. Cet aspect de l'évolution du comportement relève de la science biologique.

Un comportement nouveau succède donc à un comportement antérieur. C'est à ce moment précis que s'effectue l'apparition de la conscience : le comportement antérieur continue à s'esquisser dans l'organisme, mais est aussitôt réprimé sous l'action du comportement effectif nouveau. Ce sont ces esquisses motrices réprimées qui constituent la conscience comme donné vécu. « La conscience comme conscience de l'objet, écrit Tran-Duc-Thao, n'est justement que le mouvement même de ces esquisses réprimées » (p. 244). C'est donc dans ces esquisses réprimées que le vivant atteint *idéalement* le terme de son mouvement et devient sujet : en tant qu'esquissé le mouvement donne le noème de l'intention vécu, en tant que réprimé il constitue la noèse, le soi de l'intention. Donc, pour l'auteur, le devenir-sujet de l'objet ne suppose rien de plus que l'activité même du vivant, dont l'évolution est commandée par le développement du système nerveux.

Il suit de cette conception que le vécu est toujours en retard d'un stade sur le comportement effectivement réel : la prise de conscience d'un stade de comportement se fait quand le vivant a déjà accédé au stade suivant. Le comportement réel actuel échappe à la conscience actuelle. Les actes réels sont des mouvements d'une certaine forme, bien que le sujet n'en ait pas encore conscience comme mouvement de cette forme. Le réel effectif déborde le vécu, la conscience est à la remorque du réel. C'est le réel qui détermine la conscience et non l'inverse. Ce qui constitue le sens vécu de l'objet, c'est un horizon de possibilités pratiques déjà exercées effectivement, esquissées et réprimées par une forme nouvelle de comportement. La conscience n'est bien qu'un moment particulier dans le devenir du sujet réel.

Ce passage du comportement réel aux significations vécues présente un caractère dialectique. Le comportement réel se nie lui-même dans sa réalité effective par la médiation d'une forme nouvelle de comportement, et est conservé dans le sujet sous la forme *idéale* de significations vécues. Les formes de comportement réel jouent le rôle de médiations dans la genèse de la conscience. Donc la genèse des significations vécues est médiatisée par la genèse du comportement réel, et la genèse du comportement réel est médiatisée par le développement de la structure des organismes vivants.

Nous aboutissons à la conception de la conscience-reflet. Les contenus de conscience ont valeur de vérité en tant qu'ils reproduisent les processus réels par lesquels la vie se constitue dans le mouvement général des structures matérielles.

Nous verrons successivement les formes particulières que prend ce processus général du devenir-conscience de l'activité réelle aux différents niveaux de comportements et de significations: passage du comportement animal aux significations sensibles; passage du travail humain aux significations logiques; passage de la conduite d'accaparement aux mystifications religieuses et philosophiques.

2° Processus du passage du comportement animal aux significations sensibles

Abordons le processus du passage du comportement animal aux significations sensibles.

Tran-Duc-Thao se réfère aux travaux de Husserl pour y recueillir les analyses et les descriptions admirables du vécu. Husserl a explicité les significations constitutives de l'objet sensible comme tel, mais il a eu le tort de situer ces descriptions du vécu dans un horizon idéaliste. Pour Tran-Duc-Thao, il faut dépasser le vécu et le situer dans un horizon matérialiste, et rechercher son fondement et son sens authentique de vérité dans la dialectique matérielle du comportement de l'organisme vivant. Et pour ce faire, il faut considérer les résultats positifs des recherches expérimentales.

Tran-Duc-Thao observe qu'il y a convergence entre les résultats des recherches expérimentales dans l'analyse des comportements au niveau animal et les significations vécues sensibles décrites par Husserl. Et le plan de la phylogenèse correspond au plan de l'ontogenèse humaine.

Voici dans l'ordre les différents comportements: attraction et répulsion, contraction, déplacement réflexe, locomotion, appréhension, détour et manipulation, usage de l'intermédiaire, de l'instrument, de l'outil, de la parole. Avec l'usage de l'outil, nous accédons au niveau humain. À ces comportements correspondent les significations vécues suivantes: impression, sensation, champ sensoriel, l'objet-fantôme, l'objet-chose, rapport réel, image, représentation, concept, jugement. Avec le concept, nous dépassons le niveau sensible. À noter que le vécu est toujours en retard d'un stade sur le comportement réel. Il est constitué par le comportement antérieur esquissé et réprimé sous l'action de la nouvelle forme de comportement.

Prenons un cas pour illustrer le rapport dialectique entre le comportement au plan animal et le vécu sensible, celui de la distinction phénoménologique fondamentale entre le «fantôme» et la «chose». Le premier se définit comme une simple extériorité sensible; la seconde implique un sens de permanence qui lui permet d'être saisie comme existante en dehors du champ actuel de la perception. Tran-Duc-Thao voit une correspondance à ces significations vécues dans les stades décrits par Piaget dans le développement sensori-moteur du nourrisson, à cinq et neuf mois. En effet, à cinq mois apparaît l'acte de préhension, qui révèle pour la première fois la perception d'un objet comme extérieur. Cependant cette extériorité n'implique encore aucune permanence substantielle, puisque l'enfant est incapable de reprendre un objet qu'on vient de dérober à sa vue. Ceci suppose que l'objet n'est pour lui qu'un fantôme qui n'existe qu'en tant qu'effectivement présent. Mais à neuf mois, l'enfant n'hésite pas à

chercher derrière l'écran l'objet caché. Celui-ci a donc pris pour lui le sens d'une « chose » permanente. Si nous nous reportons à l'évolution du comportement chez l'animal la structure de l'acte de préhension se retrouverait dans l'acte de happer chez les poissons.

Tran-Duc-Thao établit alors la correspondance suivante : comportement de préhension et perception de l'objet-fantôme ; comportement de détour et perception de l'objet-chose. Il apparaît cependant que le contenu intentionnel de l'acte vécu, en l'occurrence, la perception de l'objet comme « chose », est défini par la structure du comportement réel au stade qui précède, c'est-à-dire l'acte de préhension. « En effet, écrit Tran-Duc-Thao, percevoir un objet comme "chose" permanente, c'est l'*appréhender* en un mouvement esquissé et immédiatement réprimé, vécu comme un mouvement idéal par lequel je le *tiens* en ma conscience, de sorte qu'il garde pour moi son sens d'existence en passant derrière l'écran » (p. 250).

L'auteur applique la même méthode d'analyse et le même principe d'interprétation à tous les niveaux de comportements et de significations vécues mentionnés ci-haut.

3° *Processus du passage du travail humain aux significations logiques : langage*

Passons maintenant à la dialectique du travail humain comme devenir des significations logiques.

Nous sommes ici au stade où nous passons du plan sensible au plan conceptuel, au plan du langage, au plan proprement humain. Tran-Duc-Thao tente de montrer que c'est l'usage de l'outil qui permet à la conscience sensible de se transcender au plan conceptuel, universel, et que la structure du travail de production tient en germe toute l'intentionnalité du langage et par là tout l'édifice de la raison logique.

Avant d'explicitier la genèse de l'intentionnalité du langage, il importe de préciser certaines notions. Car avec le langage apparaît une nouvelle forme de l'intentionnalité, où le sens visé n'est plus simplement vécu dans la subjectivité de la conscience, mais apparaît sur le comportement lui-même comme le sens qu'il exprime. L'auteur élabore une nouvelle notion, celle d'ébauche, qui se distingue de la notion d'esquisse. L'esquisse s'arrête au niveau des commandes nerveuses et se trouve réfléchie comme un mouvement intentionnel. L'ébauche est au contraire un acte réel qui commence à s'accomplir au niveau musculaire, mais ne peut s'achever en raison d'un obstacle extérieur ou de conditionnements antérieurement établis. « Or, écrit l'auteur, l'acte ébauché implique précisément son achèvement même, sous la forme d'une esquisse réprimée, vécue comme un mouvement intentionnel où se définit la *signification* dont l'ébauche devient l'*expression* » (p. 288). L'auteur donne comme exemple l'aboïement du chien à l'approche d'un inconnu. L'aboïement est un acte ébauché dont l'achèvement serait l'acte de chasser l'inconnu. Ce mouvement offensif est aussitôt arrêté par la présence d'un obstacle extérieur ou en raison de conditionnements antérieurs. Il se prolonge cependant aux niveaux des commandes nerveuses sous forme d'esquisse non effectivement réalisée, mais réprimée. Et cette esquisse d'attaque réprimée donne au sujet la conscience de signifier son intention de chasser l'inconnu

par cet aboiement. Et cet acte ébauché du chien apparaît au visiteur comme une expression dont il comprend le sens.

Nous avons maintenant les éléments nécessaires pour définir de manière adéquate l'intentionnalité du langage.

Pour Tran-Duc-Thao, la profération du verbe résulte des arrêts rythmiques dans l'usage collectif de l'outil, comme un mouvement ébauché de production. L'opération productrice elle-même esquissée aux niveaux des commandes nerveuses est réprimée en raison de sa structure objective, et se réfléchit dans le sujet, où elle est vécue comme intention signifiée par la profération du verbe. Le sens du mot ou concept n'est que le mouvement même du travail réel s'interrompant pour un instant en raison de sa structure objective et se poursuivant sur le plan symbolique par l'usage de la parole. La structure objective de l'activité productrice s'établit en fonction de la structure de l'objet matériel sur lequel se porte l'activité ou de l'outil matériel dont elle se sert et aussi du nombre des hommes qui peuvent coopérer. Citons à ce propos H. Lefebvre : « Des hommes soulèvent un fardeau. Dans cette action simple la réalité de l'objet commande directement l'activité. La forme du fardeau, sa masse, la direction à lui faire prendre, sont les conditions objectives auxquelles obéit l'action. D'autre part le nombre des hommes qui peuvent coopérer, leur force physique, entrent comme élément déterminant dans la série des gestes synchronisés qui aboutiront au déplacement du fardeau. Le travail de ce groupe humain prendra, par une adaptation réciproque des hommes et de la chose, une forme, une structure, un rythme³. » Mais ces conditions matérielles, qui déterminent la structure objective du travail producteur, se transforment et ainsi rendent inadéquate la structure objective antérieurement établie. Il en résulte que celle-ci ne peut plus s'effectuer sur le plan réel, et, selon Thao, elle se poursuit sur le plan symbolique par l'usage de la parole. Comme l'écrit l'auteur : « ..., il est vrai que l'homme a parlé parce qu'il "avait quelque chose à dire". Mais ce qu'il "avait à dire" ne se présentait pas originellement sous une forme intentionnelle : l'Ancêtre humain n'a pas dit ce qu'il pensait parce qu'il le pensait, mais l'a pensé parce qu'il l'a dit, et il l'a dit parce qu'il s'arrêtait de le faire » (p. 292). Donc il y eut dans l'ordre le faire, le dire provoqué par l'arrêt du faire, la pensée provoquée par le dire.

L'usage collectif de l'outil s'est de plus en plus développé dans des techniques acquises dans le groupe. Le travail producteur du groupe acquit ainsi une structure intrinsèque qui s'est précisément établie en fonction de la structure matérielle de l'outil permanent. Pour Tran-Duc-Thao, l'articulation du travail producteur selon les conditions matérielles de l'usage de l'outil se réfléchit sur le plan symbolique dans l'articulation du cri animal, qui devient ainsi langage humain. Les règles et la structure du langage se fondent donc sur les règles et la structure de la production, qui se constituent d'abord en dehors de la conscience dans la réalité du comportement. « Ainsi, dit Tran-Duc-Thao, la production *idéale* de l'objet dans la position du *jugement* trouve son fondement authentique dans la production *réelle* où s'engendrent les sens articulés » (p. 293). Et le caractère universel propre à la connaissance conceptuelle n'est qu'un résultat où se réfléchit la possibilité indéfinie de répétition

3. H. LEFEBVRE, *Le matérialisme dialectique*, P.U.F., Paris 1962, p. 104.

impliquée dans la structure objective du processus de l'outil. Par là, conclut Tran-Duc-Thao, se trouve justifié de manière ultime le phénomène de la connaissance, dans son surgissement historique et dans sa valeur de vérité.

Ajoutons ici un mot sur le rôle de la conscience. Dans ce processus du devenir de la conscience, Tran-Duc-Thao n'enlève pas tout rôle à la conscience. La conscience, une fois établie dans un contenu nouveau par l'apparition d'une structure nouvelle de comportement qui inhibe dans l'intériorité l'acte du niveau précédent déjà exercé, dirige le comportement du sujet, encore que la forme réelle de celui-ci lui échappe constamment. « *La conscience dirige le comportement, mais ne le détermine pas* » (p. 299).

L'auteur remarque cependant que, avec l'apparition de l'activité productrice et sa réflexion dans le symbolisme du langage, le comportement semble passer sous le contrôle effectif de la conscience. Celle-ci semble déterminer l'activité productrice : le donné est maintenant produit. Mais en fait, le mouvement de la production engage nécessairement les sujets dans un ensemble de rapports humains, dont la structure réelle échappe de nouveau à la conscience. Donc, de même que tout au cours du développement animal, le sujet ne faisait qu'anticiper progressivement sur le donné vécu, de même tout au cours du mouvement de la production, la structure réelle des rapports humains anticipe progressivement sur la conscience des sujets.

4° *Processus du passage du comportement économique de l'homme aux mystifications religieuses et philosophiques*

Les significations dont on a tenté la genèse jusqu'ici étaient déjà « idéales » en ce sens qu'elles désignaient intentionnellement une action sans le faire réellement ; mais elles restaient immanentes aux structures objectives de la production réelle qu'elles reflétaient en quelque sorte symboliquement. Tran-Duc-Thao n'ignore pas l'écart qui sépare les représentations de l'« esprit » humain de ces significations proches du travail. C'est pour rendre compte de cet écart qu'il recourt à la mystification religieuse. Jusqu'ici, « l'idéalité de la conscience, fait-il observer, ne consiste pas à nier mais bien à affirmer, sur le plan du vécu, la réalité de l'existence matérielle » (p. 301). Mais cette idéalité de bon aloi des significations du langage se corrompt dans des transcendances où la réalité extérieure vient se « supprimer ». Comment se constitue ce mouvement de transcendance dans lequel la conscience nie l'extériorité de l'objet et prétend s'élever à une pure spiritualité ? De façon plus précise, comment s'effectue le passage du comportement économique de l'homme aux mystifications religieuses et philosophiques ?

L'apparition des techniques productives impose un processus de coopération où l'individu se dépasse lui-même. Par son activité productrice sociale, chaque producteur rejoint la totalité de la tâche commune. L'homme à cette occasion prend conscience de l'universalité comme du sens véritable de son existence singulière. Mais le niveau de coopération réelle est limité par le fait de la dispersion des forces productives. Cette situation, résultat nécessaire du niveau de développement des forces productives, amène un régime d'appropriation privative, qui crée un climat de rivalité et de conflit et commande chez les producteurs une conduite d'accaparement. La conduite d'accaparement, à son tour, implique l'exclusion des autres producteurs

de la possession des biens matériels. Or l'homme, ouvert à l'universalité comme sens véritable de son existence singulière, désire entrer en possession de la totalité. Mais il se bute à l'existence de fait des autres producteurs.

C'est ici que s'effectue le passage du comportement économique en régime d'appropriation privative aux mystifications religieuses et philosophiques. Ce dont l'homme ne peut s'emparer effectivement, c'est-à-dire ce qui est dans la possession de l'autre, il tend à en nier la réalité extérieure pour la soustraire à la prise de possession par autrui; il nie la matérialité du monde réel de l'activité productrice et pose ce monde sous une forme mystique, transcendance dont il s'accapare idéalement dans l'intériorité d'une conscience de soi pure. Étant donné, en effet, comme l'écrit Tran-Duc-Thao que « la matérialité des rapports réels implique la possibilité objective d'une participation de tous » (p. 302), le propriétaire nie la réalité extérieure dans l'acte d'exclusion de l'ensemble des producteurs et crée la conscience d'une pure intériorité.

Cette création d'une pure intériorité est le résultat de la répression, devant la nécessité objectivement imposée de respecter la possession d'autrui, du mouvement d'accaparement esquissé dans le sujet. Ce mouvement réprimé est vécu comme un mouvement intentionnel d'accaparement idéal. Les transcendances vécues symbolisent à la fois la négation de la réalité extérieure et cette même réalité sous une forme idéale et mystique. L'ensemble du monde naturel est ainsi transféré sur le plan mystique par le mouvement d'accaparement esquissé et réprimé. Et à mesure que s'élève le niveau des forces productives, les rapports humains s'élargissent et imposent un contenu toujours plus riche à la forme primitive de l'essence du Sacré.

Tran-Duc-Thao tente de montrer que les croyances religieuses sont à la défense des différentes formes de propriété privée. En effet, le contenu de la croyance reflète la structure des rapports réels vécus dans la réalité de l'activité productrice en régime d'appropriation privative. Cette structure reçoit ainsi sa consécration mystique. La religion, écrit Thao, est « l'exaltation intime et la justification *passionnée* de la propriété » (p. 309).

Voici donc l'ordre des facteurs qui engendrent les significations mystiques: dispersion des forces productives — forme d'appropriation privative — conduite d'accaparement — mouvement d'exclusion — position d'une transcendance: spiritualisme de la pure conscience de soi — élaboration de l'objet mystifié.

Dans les différents paragraphes du deuxième chapitre de son livre, Tran-Duc-Thao esquisse l'évolution de la conscience collective depuis les religions primitives jusqu'à l'avènement du marxisme, sur la base de l'évolution des différentes formes d'économie. On voit naître le sacré sur la base de l'appropriation primitive, les dieux du sacrifice sur la base de l'économie marchande, le logos universel sur celle de l'économie monétaire et la pensée mécanicienne sur celle de l'économie de calcul capitaliste.

Nous illustrerons le passage dialectique de la structure économique aux mystifications idéologiques, en prenant comme exemple l'économie marchande et le sacrifice du Dieu sauveur.

Dans le cadre de l'exploitation féodale se développent l'agriculture et l'artisanat, qui imposent une simplification de la circulation des richesses par la médiation de la monnaie. Les biens acquièrent ainsi une valeur d'échange universel, ils deviennent

marchandise qui n'existe en tant que telle que dans le mouvement universel du commerce. Au stade précédent, c'est-à-dire de l'économie domestique, les échanges se limitaient au marché local, et les biens se dissimulaient encore sous la forme de la richesse, dont l'appropriation reposait directement sur les capacités effectives de défense du seigneur féodal. Alors l'acte d'exclusion qui se maintient dans la forme d'appropriation, trouvait sa confirmation exaltée dans le sacrifice de l'homme, où se symbolise la défense encore privée dans les limites du domaine seigneurial. Mais avec le développement du commerce et les progrès de la vie urbaine, la propriété enveloppe, malgré sa forme privative, une participation universelle, et tous sont intéressés à la sécurité de chacun, puisque la circulation de la marchandise a pris une extension telle que le droit de chacun est d'ores et déjà le droit de tous. Alors l'acte d'exclusion trouve sa confirmation, cette fois-ci, dans le sacrifice du Dieu lui-même comme symbole d'une défense universelle de l'ordre public où la société tout entière engage son existence pour la protection du bien de chacun. « ... il est, écrit Tran-Duc-Thao, le Dieu qui meurt et renaît glorifié, l'être surnaturel de la propriété marchande, où l'acte d'accaparement se justifie pour chacun par le sacrifice de tous » (p. 329).

Toutefois, la conscience ignore ce contenu réel de ses intentions vécues : pour elle, la mort du Dieu et sa résurrection triomphante ne représentent que le cycle agricole de la chute du grain et son enfouissement, suivis de sa germination. Tran-Duc-Thao mentionne les cultes d'Osiris, de Tammouz ou d'Adonis que l'on trouve dans les civilisations égyptienne et asiatique. Il porte une attention particulière au mythe d'Osiris. Il voit dans le drame divin un reflet, d'une rare fidélité, du drame humain où la lutte de la bourgeoisie égyptienne contre la féodalité aboutit à la confirmation de la propriété bourgeoise dans la monarchie absolue.

Tran-Duc-Thao reconnaît toutefois que l'égoïsme (mouvement d'accaparement), qui est à l'origine de toutes ces mystifications, n'est pas un trait éternel d'une quelconque « nature humaine » ; il dérive de la forme inorganique de la production, qui oppose les divers producteurs en des conflits permanents. Les conflits ne seront réellement supprimés que par l'unification systématique de toutes les forces productives qui assurera l'élimination de la base réelle des processus des exclusions réciproques.

L'expansion du capitalisme réalise l'unification totale de l'organisation économique. Et avec le prolétariat, qui en raison des conditions objectives d'existence ne peut accéder à la propriété qu'en supprimant sa forme privative, prend fin avec la suppression de tout « spiritualisme » l'aliénation qui enleva l'homme à la jouissance de sa vie réelle.

Voici dans l'ordre les facteurs d'élimination des mystifications aliénantes : unification des forces productives — disparition de la forme d'appropriation privative — disparition de la conduite d'accaparement — du mouvement d'exclusion — de la transcendance — de la religion.

Réflexions critiques

La conception métaphysique de Tran-Duc-Thao se présente comme un matérialisme évolutionniste et dialectique. Pour lui, l'absolu, c'est la matière dans son devenir-vie-conscience-humain. Chaque phase de cette évolution possède en elle-même la loi

de son dépassement. Elle est sa propre suppression dialectique : elle se supprime dans sa forme actuelle pour se poser elle-même sous une forme supérieure.

Nous n'avons pas l'intention de soumettre à une critique serrée les différents moments de la conception de Tran-Duc-Thao.

Toutefois, nous ferons ici quelques observations critiques au sujet de la conception de Thao. L'auteur considère que « la réalité de l'évolution ne fait plus de doute, et la matière y *devient* autre chose qu'elle-même, à savoir précisément vie et conscience. Naturellement, ajoute-t-il, une telle formule ne résout en rien le problème : elle le pose au moins en termes intelligibles et qui ouvrent la voie à une étude positive. Il s'agit de chercher méthodiquement par quel processus réel la matière devenue vivante, s'est élevée à l'esprit » (p. 242).

Revenons tout d'abord sur ce que l'auteur considère comme le fait de l'évolution, en s'appuyant sur les données des sciences positives. Il y aurait lieu d'élaborer une critique d'ordre scientifique en ce qui concerne le fait de l'évolution, précisément dans ses phases cruciales, à savoir : le passage de la matière à la vie, et surtout celui de la vie à la conscience sensible et conceptuelle. Nous ne nous arrêterons pas sur le problème du passage de la matière à la vie, qui ne relève que des sciences biologiques. Considérons les autres moments cruciaux.

Il est loin d'être établi comme un fait que des organismes vivants au terme d'une évolution soient devenus conscients. Il est certain que les formes les moins évoluées des organismes doués de conscience sont très proches de celles qui en sont dépourvues, encore que la limite entre le conscient et le non-conscient soit difficile à déterminer. Tran-Duc-Thao, s'appuyant sur cette très grande approximation entre les deux niveaux, pose comme hypothèse le fait du passage dialectique et essaie de l'établir en en montrant la possibilité. « Il s'agit, a-t-il écrit, de chercher méthodiquement par quel processus réel la matière devenue vivante, s'est élevée à l'esprit » (p. 242). Tout d'abord en se référant aux données des sciences positives, il constate une correspondance entre les niveaux de comportements et les faits vécus de conscience. Il se réfère pour les uns aux travaux de Piaget sur le développement sensori-moteur de l'enfant à cinq et à neuf mois, et aussi à la zoologie ; pour les faits vécus de conscience, aux analyses phénoménologiques de Husserl. Il constate aussi dans l'expérience de Piaget que le contenu vécu reflète la structure du comportement antérieur d'ores et déjà dépassé. S'appuyant sur ces faits, il élabore son principe d'interprétation : chaque forme de comportement sous le mouvement de l'évolution de l'organisme fait place à une forme nouvelle supérieure. Le comportement sous sa forme d'ores et déjà dépassée continue à s'esquisser au niveau des commandes nerveuses, mais est aussitôt réprimé par la forme du comportement nouveau. C'est ce mouvement esquissé et réprimé qui est vécu comme un mouvement intentionnel. Et Thao explique de cette façon la polarité de tout mouvement intentionnel : en tant qu'esquissé, le mouvement constitue le noème, en tant que réprimé, la noèse.

À notre avis, ce processus à l'aide duquel l'auteur essaie d'établir le fait du passage des formes de comportements des organismes vivants au fait vécu de conscience, n'est pas convaincant. Le plus que nous puissions lui accorder, ce serait d'expliquer la correspondance entre les niveaux de comportements et les faits vécus de conscience quant à leur contenu (noème). Mais prétendre expliquer exhaustivement

l'intentionnalité vécue précisément dans sa dimension noétique par le simple fait de la répression dans l'organisme d'un mouvement esquissé, semble être de la pure fantaisie. Pour que ce mouvement esquissé et réprimé puisse être vécu, il semble qu'il faille un principe originaire de nature radicalement distincte qui ne puisse être engendré par aucun processus biologique. Nous trouvons que la difficulté du passage de la vie à la conscience n'est pas résolue par l'explication de Tran-Duc-Thao, difficulté qu'il a lui-même constatée. « Cependant, écrit-il, une difficulté subsiste qui peut encore nous arrêter. Si l'on voit de manière relativement aisée comment la vie peut résulter d'un équilibre de rapports matériels..., le domaine de l'esprit se présente avec une spécificité tout autre. L'organisme vivant n'est encore qu'un *objet* parmi les autres *objets*... Or, la conscience, comme conscience *de l'objet*, implique, semble-t-il, une "transcendance" qui l'élève au-dessus de la réalité naturelle... Il y aurait ainsi apparemment hétérogénéité radicale et non différence dans l'identité » (p. 242).

Nous croyons que cette difficulté subsiste encore après la tentative de solution apportée par Tran-Duc-Thao.

Si nous nous référons à l'autre phase cruciale de l'évolution, le passage de la conscience sensible à la conscience conceptuelle et au langage, l'auteur fait appel au même principe d'interprétation. Cette fois-ci, c'est l'usage collectif de l'outil, le travail producteur social qui est le comportement esquissé et réprimé, et qui constitue le sens vécu du dire qui prolonge sur le plan symbolique le faire.

Qu'il y ait des significations vécues par l'esprit humain très proches des structures du travail producteur, rien ne semble s'y opposer a priori. Mais faire dépendre le caractère universel propre à la connaissance conceptuelle uniquement de la possibilité indéfinie de répétition impliquée dans la structure objective du processus de l'outil, semble audacieux. Atteindre l'universel présuppose la possibilité de la prise d'une certaine distance vis-à-vis du sensible, du spatio-temporel; et n'est-ce pas plutôt la possibilité de cette mise à distance de l'objet qui permet de le saisir comme outil en vue d'un usage répété.

Nous ferons aussi quelques remarques quant à l'interprétation que Tran-Duc-Thao donne aux faits qu'il rapporte pour appuyer sa position du passage de la conscience sensible à la conscience conceptuelle. Citons Thao: « l'on voit, dans une observation de Guillaume, un chimpanzé accoutumé à l'emploi du bâton refuser de rendre l'instrument dont il vient de se servir et le mettre en sûreté sous son pied. Mais cet acte de conservation ne dépasse pas le court moment que dure l'influence de la situation précédente, et, au bout de quelques minutes, l'animal se laisse prendre le bâton sans résistance. D'autre part, dans de nombreuses expériences rapportées par Koehler, on voit apparaître déjà une activité occasionnelle de production: ainsi, le chimpanzé Sultan se fait un bâton en arrachant une branche à un arbre, en étirant un fil de fer recourbé ou en enfonçant l'un dans l'autre deux roseaux de section différente. Il lui arrive même de *travailler* une planchette en la rongant à l'une de ses extrémités pour pouvoir la fixer à l'orifice d'un roseau et obtenir ainsi la longueur nécessaire » (p. 282).

Ces faits rapportés concernant le comportement du chimpanzé semblent fournir un argument en faveur de la thèse évolutionniste de Thao dans l'hypothèse où l'usage de l'outil, révélant l'accession au plan de l'universel, est caractéristique de l'homme, et où cet usage se définit par les conduites de conservation et de production.

Nous ferons des réserves au sujet de cette hypothèse.

Remarquons tout d'abord l'ambiguïté de cette hypothèse due à la définition de l'outil. Si l'on définit l'usage de l'outil par les conduites de conservation et de production et que ces conduites ne manifestent pas nécessairement l'accession au plan de l'universel, l'usage de l'outil ainsi défini n'est plus caractéristique de l'homme. Si, par contre, l'on maintient que l'usage de l'outil révèle l'accession au plan de l'universel, on ne doit plus alors le définir simplement par les conduites de conservation et de production, et l'animal dans ces conduites ne fait pas usage de l'outil au sens propre.

Demandons-nous maintenant si les activités occasionnelles de production et de conservation telles qu'elles se sont manifestées chez certains chimpanzés révèlent l'accession au plan de l'universel, qui caractérise le concept. Nous croyons que non. Il est certain qu'il y a chez certains animaux, par exemple les singes supérieurs, une activité schématisante. Mais le schéma demeure toujours au niveau de relations entre objets spatio-temporels, dits concrets. L'instrument dont ils se servent est pour eux « ce » bâton-« ci » pour atteindre « cette » branche-« ci ».

Thao fait remarquer lui-même que « le chimpanzé arrache une branche à un arbre pour s'en servir comme d'un bâton, mais un tel mouvement ne vise que la *situation présente* et l'instrument est abandonné aussitôt utilisé » (p. 292). Et là où il y a une ébauche de conservation, il note que « cet acte de conservation ne dépasse pas le court moment que dure l'influence de la situation précédente... » (p. 282).

Bien que M. A. De Waelhens dans son ouvrage : *La philosophie et les expériences naturelles* ne reconnaisse pas chez les singes d'activités de production et de conservation, nous croyons que les observations qu'il fait concernant l'usage de l'instrument chez le singe, valent dans les cas de production et de conservation élémentaires rapportés par Thao. « Ce qu'il [le singe] fait et le résultat obtenu peuvent se comprendre ainsi : l'animal, *au sein de la situation où il se trouve*, est capable d'agencer et de structurer tous les éléments présents de fait *en fonction de la fin qui donne son sens à la situation...* ; nous sommes donc en droit de dire qu'il ne se détache pas vraiment de la situation vécue et que cette dernière définit tout ensemble dans sa fin, dans le « sujet » qui poursuit cette fin et dans les moyens que ce dernier utilise fortuitement, *une forme unique et indivisible* »⁴.

Il en va tout autrement si nous considérons le comportement de l'homme. Celui-ci manifeste sa capacité de faire abstraction de toute situation présente, de s'en détacher vraiment et de concevoir des notions « abstraites », de se fixer des buts tout aussi « abstraits », c'est-à-dire dégagés de toute détermination spatio-temporelle particulière. Pour ne nous en tenir qu'à l'activité « fabricatrice » de l'homme, la façon dont il invente et produit ses outils, dont il les conserve et les utilise manifeste qu'il est parvenu à la notion d'outil, donc qu'il a accédé au plan de l'universalité du concept.

Entre les conduites animales et celles de l'homme, il n'y a pas seulement différence de degrés, mais différence de plans. Nous jugeons que Thao a échoué dans sa tentative de démontrer le passage de la conscience sensible à la conscience conceptuelle.

4. A. DE WAELEHENS, *La philosophie et les expériences naturelles*, Martinus Nijhoff, La Haye 1961, p. 100. C'est nous qui soulignons.

Pour Tran-Duc-Thao donc, tout l'édifice conceptuel de la pensée humaine se fonde sur l'infrastructure économique: le niveau des forces productives fixe les conditions objectives qui déterminent le type de rapports humains dans le travail producteur de l'homme. Et conséquemment, en vertu du principe de la répression des comportements esquissés, les différentes structures du travail producteur déterminent la conscience conceptuelle de l'homme.

Thao rencontre cependant une difficulté. Il se rend bien compte que plusieurs représentations de l'esprit humain sont loin de désigner intentionnellement une action sans la faire réellement. C'est alors qu'il a recours au processus d'aliénation. La base matérielle de ce processus: un certain niveau de développement des forces productives qui commande un régime d'appropriation privative et, chez l'individu, une conduite d'accaparement. Mais en présence des conditions objectives de son existence, entre autres la présence d'autres possesseurs, l'individu ou un groupe privé ne peuvent s'emparer réellement de tous les biens, et même pèse sur eux la menace constante de perdre ceux qu'ils détiennent. Cette conduite d'accaparement ne continue pas moins à vouloir se manifester, à s'esquisser. Mais, comme les autres niveaux de comportement, ne pouvant s'effectuer réellement, cette conduite sera réprimée et vécue intentionnellement comme un acte d'accaparement idéal.

Dans cette répression, il y a négation de la réalité extérieure et position de cette même réalité sous une forme mystique dans la transcendance d'une conscience de soi pure. Ainsi l'homme soustrait la réalité à la prise de possession par ses concurrents et peut s'en emparer idéalement. En outre, devant la menace d'autrui, comme il désire sauvegarder ses privilèges en les faisant sanctionner par les dieux, il créera ceux-ci à l'image des rapports réels de production qui lui assurent un régime d'exploitation.

À propos de cette explication de tout spiritualisme comme phénomène d'aliénation, nous ferons les remarques suivantes: que certaines formes de spiritualisme représentent des formes d'aliénation, personne n'en doute; qu'il y ait aussi des rapports étroits entre la figure que l'homme donne à ses dieux et sa situation réelle, nul ne le conteste. Là où nous trouvons que l'explication de Thao n'est nullement satisfaisante, c'est lorsqu'il prétend ramener tout phénomène religieux à une pure forme d'aliénation, fondée uniquement sur la forme privative de l'appropriation. Réduire cette dimension religieuse qui s'est manifestée constamment au cours de l'histoire humaine à un simple comportement d'accaparement des biens matériels, comportement réprimé parce qu'il ne pouvait se réaliser effectivement, semble osé.

Tran-Duc-Thao dans l'exposé de sa conception métaphysique du monde n'échappe pas au danger qui menace toute tentative de systématisation de la totalité: une simplification de la très grande complexité et diversité qu'offre le réel. Voulant ramener le tout à l'unité et en l'occurrence, à l'unité de la matière, il recherche un principe unique d'interprétation qui lui permettra de réduire chaque niveau spécifiquement distinct du réel à ses niveaux antérieurs, et de prétendre les expliquer ainsi exhaustivement dans leurs caractères spécifiques mêmes. Ce principe, c'est la fameuse dialectique du comportement esquissé et réprimé.

Le danger de cet esprit de système à tout prix, danger auquel Tran-Duc-Thao n'échappe pas, c'est de minimiser les différences et de s'illusionner sur la portée universelle de son principe explicatif.