



HAL
open science

Evolution, libéralisme et amour. L'agapisme lamarckien de Charles Sanders Peirce

Danielle Follett

► **To cite this version:**

Danielle Follett. Evolution, libéralisme et amour. L'agapisme lamarckien de Charles Sanders Peirce. Editions Michel Houdiard. L'amour. Création et société, , 2017. halshs-01893278

HAL Id: halshs-01893278

<https://shs.hal.science/halshs-01893278v1>

Submitted on 11 Oct 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« Evolution, libéralisme et amour. L'*agapisme* lamarckien de Charles Sanders Peirce », in Marta Alvarez, Ida Hekmat, Sabine Lauret (dir.), *L'amour. Création et société*, Paris, Editions Michel Houdiard, 2017.

Evolution, libéralisme et amour. L'*agapisme* lamarckien de Charles Sanders Peirce

Danielle Follett

En 1893, le philosophe et scientifique américain Charles Sanders Peirce publie un article intitulé « L'amour évolutionnaire » (« Evolutionary Love ») (Peirce 1993 : 281-307), le dernier article dans une série sur la métaphysique¹. Dans ce texte étrange et complexe, Peirce se livre à une critique du darwinisme, tout en exposant sa propre théorie de l'évolution. Peirce est très influencé par Darwin, comme beaucoup de scientifiques de son époque, et sa philosophie est fondamentalement évolutionniste. Néanmoins il trouve certaines idées de Darwin, manifestées dans la doctrine de la lutte pour la survie et de la loi du plus fort, difficiles à accepter pour des raisons morales, voire religieuses. Le darwinisme est, selon Peirce, basé sur une interprétation « économique » de la nature, soulignant la concurrence entre individus et entre espèces, comme dans le libéralisme économique ambiant. Cette interprétation de l'évolution va à l'encontre du sentiment d'amour qui règne, selon Peirce, dans la création de Dieu. Afin d'étayer ces affirmations, Peirce offre une nouvelle théorie de l'évolution qui relève de ce qu'il nomme « agapisme », proposition selon laquelle la loi de l'amour est opérationnelle à travers le cosmos. « L'amour évolutionnaire » constitue la réponse de Peirce au darwinisme social, une réponse qui relève de ses théories métaphysiques esquissées dans les autres articles de la série. Nous proposons ici de décrire la théorie de l'agapisme de Peirce, en démontrant qu'elle est motivée par son opposition au libéralisme économique, tout en la situant dans le contexte de ses autres écrits métaphysiques.

Peirce ouvre son essai sur la notion d'amour et son rôle en philosophie et en religion. Il écrit qu'aux débuts de la philosophie grecque, évolution et amour étaient déjà liées :

¹ A la différence de la traduction du titre faite en 1993 (« Amour et évolution »), nous avons choisi de retenir le terme « évolutionnaire », qui, bien que d'un emploi rare, correspond à l'adjectif utilisé par Peirce dans l'original. La formule « amour évolutionnaire » souligne mieux, à notre sens, l'intention de Peirce d'élaborer un concept précis, que la juxtaposition de deux substantifs.

La philosophie, à peine sortie de sa chrysalide dorée, la mythologie, déclara que le principal agent de l'évolution de l'univers était l'Amour. Ou, puisque cette langue pirate qu'est l'anglais manque de mots de ce genre, parlons plutôt d'Eros, l'amour exubérance (Peirce 1993 : 281).

Après une brève référence à la polarité amour-haine d'Empédocle, Peirce passe au christianisme, se référant à l'Évangile de Saint Jean : « L'évangéliste ontologique, à l'époque duquel ces idées constituaient des sujets courants, a représenté l'Être Suprême, qui a créé le monde à partir de rien, comme amour-tendresse » (281). Il avance la thèse de *privatio boni*, selon laquelle le mal n'est que l'absence du bien, comme la haine n'est que le manque d'amour. « Tout comme l'obscurité est défaut de lumière, de même, la haine et le mal sont simplement des états imparfaits d'*agape* et d'*agathon*, amour et amabilité » (281-2). Il précise dans une note qu'*agathon* signifie « bien » et non « amabilité » (*loveliness*), « mais, depuis les Grecs, le bien est ce qui est “aimable” ». Ainsi Peirce esquisse une sorte de monisme, en refusant la réalité ontologique des contraires, bien et mal, amour et haine : autrement dit, tout est amour, simplement à de degrés différents. Mais à l'intérieur de ce monisme, il y a un mouvement de l'amour, qu'il qualifie de « circulaire » (282), où l'amour de l'autre amène à son propre perfectionnement.

Si le lien entre l'amour et le développement personnel ou spirituel est envisageable, même s'il n'est pas entièrement clair, c'est la relation entre l'amour et l'évolution biologique – le sujet principal de l'essai – qui sera bien plus problématique. Cette philosophie du développement ne relève pas seulement du domaine individuel, mais du domaine biologique en général ; c'est-à-dire, l'évolution des espèces se fait aussi par le mouvement de l'amour. Peirce écrit : « Tout le monde peut voir dans l'affirmation de Saint Jean [que Dieu est amour] la formule d'une philosophie évolutionnaire... » (283). Son assertion que « *tout le monde peut voir* » un lien entre amour chrétien et évolution n'a pourtant rien d'évident. Ce lien apparaît plus tard dans le texte, lorsque l'auteur pose une théorie de l'évolution biologique alternative à celle de Darwin, qui est cette fois guidée par le sentiment. Dans un premier temps, il se tourne vers les questions économiques. Pour Peirce, le darwinisme est marqué par la concurrence, associée au libéralisme économique. Il n'utilise pas le mot « libéralisme », mais ses descriptions d'une perspective économique basée sur l'individualisme, la concurrence, et l'idée que c'est par l'ensemble des actions individuelles menées dans les intérêts particuliers que la société progresse, pointent clairement vers cette philosophie qui régnait au 19^e siècle. En effet, Peirce accuse son siècle d'avoir été

le « Siècle Economique » (283). Il écrit :

Eh bien, la politique économique dispose aussi de sa formule de Rédemption. La voici : l'intelligence au service de l'avidité assure les prix les plus justes, les contrats les plus honnêtes, les conduites des relations humaines les plus éclairées, et conduit au *summum bonum*, la nourriture en abondance et le parfait confort. La nourriture pour qui? Eh bien, pour le maître avide de l'intelligence² (283-4).

Il cite un manuel d'économie, qui offre le point de vue – devenu standard dans l'économie néo-classique – que les individus agissant dans leurs propres intérêts personnels fournissent le moteur de l'économie à travers leurs choix d'achats ou de création d'entreprise ; en cherchant la richesse personnelle ils créent de la richesse pour la communauté. Selon cette idée, l'appât du gain individuel serait bénéfique pour la communauté ; c'est par la cupidité que la société évolue et que le progrès a lieu. Peirce dénonce cette idée avec ironie :

Ainsi, un avare représente une force bénéfique pour une communauté, n'est-ce pas? Pour précisément la même raison, mais à un degré bien plus élevé, on pourrait déclarer que l'escroc de Wall Street est un bon ange, lui qui prend de l'argent à des personnes imprudentes (287).

Peirce illustre cette dernière affirmation par une anecdote personnelle, une escroquerie dont il a fait lui-même les frais : il avait vendu un procédé chimique à un courtier de Wall Street qui l'avait payé avec un chèque sans provision. Peirce continue avec une accusation contre le darwinisme social :

Dans le même esprit, il a été affirmé, ce qui est une opinion aujourd'hui largement répandue, que tous les actes de charité et de générosité, qu'ils soient particuliers ou publics, contribuent à dégrader sérieusement la race humaine (287-8).

Il se réfère à des écrivains comme Herbert Spencer, qui pense que si un individu n'est pas assez fort pour survivre dans un contexte de concurrence économique – c'est-à-dire s'il reste pauvre ou sans travail – il est naturel et souhaitable qu'il ne survive pas. Spencer dit, dans son *L'Homme contre l'Etat*,

² En anglais: « the greedy master of intelligence ».

que ni l'Etat et son action collective (sous la forme de programmes sociaux ou d'allocations sociales) ni la philanthropie individuelle ne doit intervenir pour sauver les plus « faibles », car leur reproduction (biologique) affaiblira la société et l'espèce.

La grande attention prêtée aux questions économiques, au cours de notre siècle, a provoqué une exagération des effets bénéfiques de l'avidité... au point de donner naissance à une philosophie qui involontairement conduit à dire ceci : l'avidité est le principal agent d'élévation de la race humaine et de l'évolution de l'univers (284).

Peirce appelle cette philosophie un « contre-Evangile » contraire de l'Evangile du Christ ; le moteur du progrès serait non pas la sympathie et l'amour, mais l'avidité. Il écrit :

Voici donc l'enjeu. L'Evangile du Christ affirme que le progrès a lieu lorsque l'individu s'accorde harmonieusement avec son prochain. D'un autre côté, la conviction du 19^e siècle est que le progrès se produit grâce à la lutte acharnée que livre chaque individu pour survivre, piétinant son prochain chaque fois qu'il en a l'occasion. On peut, à juste titre, appeler cela l'Evangile de l'Avidité (288).

Selon Peirce, cette philosophie économique de l'avidité a envahi tous les secteurs de la vie de son siècle, y compris la science.

La pensée économique libérale est, pour lui, responsable non seulement des erreurs des darwiniens sociaux comme Spencer, mais des erreurs scientifiques à l'intérieur de la théorie de l'évolution de Darwin. Il écrit : « *L'Origine des espèces* de Darwin ne fait qu'appliquer les notions politico-économiques du progrès à tout le royaume de la vie animale et végétale » (288). Il critique l'économisme du biologiste anglais, ou le rôle trop important accordé à la pensée économique dans ses théories biologiques. Peirce considère que la théorie darwinienne de l'évolution est basée sur une erreur, induite par l'influence exagérée du libéralisme économique de son siècle, ce qui fait que la théorie donne une place bien trop importante à la concurrence et la lutte entre individus. Chaque individu – humain ou animal – agirait uniquement en avançant ses propres intérêts, afin de survivre ou de se reproduire.

La grande majorité de nos naturalistes contemporains estiment que la véritable cause de ces

adaptations exquises et merveilleuses de la nature, pour lesquelles quand j'étais enfant, on louait la sagesse divine, c'est que les créatures sont si nombreuses que celles qui ont la plus petite supériorité acculent celles qui sont moins entreprenantes, à des situations qui ne sont pas favorables à leur multiplication, ou même les tuent avant qu'ils n'aient atteint l'âge de la reproduction. Chez les animaux, le simple individualisme mécanique est vastement renforcé en tant que pouvoir contribuant au bien par l'avidité impitoyable des animaux. Ainsi que le dit Darwin dans sa page de titre, il s'agit de la lutte pour la vie et il aurait dû ajouter en exergue : « Chacun pour soi, et le Diable pour tous ! » (288).

Pour Peirce, la théorie de Darwin n'a pas été prouvée au niveau scientifique, et il la conteste. Selon lui, l'idée du hasard était déjà dans l'air du temps dans les années 1850 en physique, en chimie et en statistique, comme le libéralisme économique avait déjà imprégné les esprits, et Darwin a simplement appliqué ces idées à la biologie. Cela ne relèverait pas d'influences conscientes, mais ces conditions ambiantes expliqueraient le grand succès de la théorie de Darwin, même si elle n'a jamais été prouvée.

[B]ien que son hypothèse soit, sans contredit, l'une des plus ingénieuses et des plus séduisantes jamais conçues, s'appuyant sur une profusion de connaissances, une solide logique, un charme rhétorique et surtout un ton authentique au magnétisme presque irrésistible, elle est d'abord apparue comme loin d'être prouvée ; et, pour un esprit sérieux, sa cause semble se présenter sous un jour moins favorable qu'il y a vingt ans ; mais l'accueil extraordinairement favorable qu'on lui avait réservé devait visiblement beaucoup au fait que ses idées étaient celles envers lesquelles l'époque était favorablement disposée, notamment en raison de l'encouragement qu'elle prodiguait à la philosophie de l'avidité (290-1).

Pour Peirce, le problème n'est pas uniquement moral et normatif (l'évolution ne *doit* pas suivre la loi de l'avidité) mais scientifique et objectif (l'évolution biologique en réalité ne suit pas la loi de l'avidité, ni la loi du plus fort). Il propose donc une contre-théorie de l'évolution, basée non sur la concurrence mais sur l'amour de l'autre. L'idée que la loi de l'amour exerce une « action opérative dans le cosmos » (294) est appelée « agapisme », de *agape* ; et la théorie de l'évolution qui en découle sera dénommée « agapasme ». Cette théorie est aujourd'hui encore une partie méconnue de la pensée du pragmatiste ; elle n'aura pas de suite scientifique et sera oubliée même par les pragmatistes qui l'ont suivi.

Pour construire sa contre-théorie de l'évolution basée sur une morale que l'on peut qualifier de chrétienne, Peirce s'appuie sur... Jean-Baptiste de Lamarck. Pourquoi faire appel à un matérialiste pour asseoir une théorie qui tente de rendre compatibles la biologie et la morale chrétienne ? Pour Peirce, le fait que la théorie de l'évolution de Lamarck soit basée sur l'adaptation de l'individu au milieu – et non sur la mutation génétique et la lutte pour la survie, comme chez Darwin – veut dire que sa théorie laisse une certaine place au psychique sinon au spirituel. Rappelons que dans la théorie de Lamarck, les individus s'adaptent à leurs milieux en modifiant leur comportement et en acquérant des « habitudes » en fonction des besoins, ce qui a un effet sur leur physiologie et produit des transformations qui seront transmises aux générations suivantes. Même si le nom de Lamarck est associé au matérialisme, doctrine que Peirce tente de réfuter, sa théorisation de l'évolution par transmission des adaptations l'intéresse, car elle implique un « effort » actif (quoiqu'inconscient) de la part des animaux dans l'adaptation, une action qui relève (pour Peirce) du domaine de l'esprit – et donc de l'amour. Il écrit :

Une telle transmission de caractères acquis a la nature générale de l'acte de contracter des habitudes et est le représentant et le dérivé, dans le domaine physiologique, de la loi de l'esprit. [...] Puisqu'il est dirigé vers une fin, l'effort est de nature essentiellement psychique, même s'il est parfois inconscient (292).

L'idée d'*habitude* est une notion clé pour Peirce, et elle revient souvent dans les autres articles de cette série sur la métaphysique. L'importance que cette notion revêt à ses yeux explique l'intérêt étrange que le philosophe porte à Lamarck. Une habitude pour Peirce va bien au-delà d'une simple tendance d'un être vivant à faire une action ou une autre ; elle a un sens à la fois physique et métaphysique. Les habitudes seraient les tendances fondamentales du système naturel, autrement dit les lois de la nature. Peirce considère – et il se base sur ses recherches en probabilité – que les lois de la nature ne sont pas absolues, mais uniquement très probables ; il y a toujours une part de hasard dans tout événement. Dans les articles qui précèdent celui-ci, il esquisse une cosmogonie, dans laquelle l'univers a évolué d'un état de chaos vers son stade actuel de stabilité relative par la lente acquisition d'habitudes. Il se demande si « les lois de la physique ne sont pas des habitudes progressivement acquises par des systèmes » (Peirce 1992 : 223). Une habitude étant simplement une propension ou un trait de caractère, Peirce se sert de ce concept lamarckien pour remplacer la sélection naturelle darwinienne. « L'évolution lamarckienne est donc une évolution par la force de l'habitude » (Peirce 1993 : 292).

Or, l'évolution par acquisition des habitudes n'est pas encore évolution par l'*amour*. Le lien pour Peirce

repose sur l'idée que l'effort de l'être vivant pour s'adapter à son milieu se fait par *sympathie* avec le milieu et non par lutte des individus entre eux ni par mutations génétiques aléatoires. Il écrit : « Dans l'agapisme authentique... le progrès se produit grâce à une sympathie réelle dans le créé, surgissant de la continuité de l'esprit » (295). Et comme l'univers, créé par Dieu, est fondamentalement spirituel, il évoluerait aussi par le mouvement d'acquisition d'habitudes, ou par l'amour.

La philosophie que nous tirons de l'Évangile selon Saint Jean est que c'est ainsi que l'esprit se développe ; et en ce qui concerne le cosmos, c'est seulement dans la mesure où il est esprit et partant doté de vie, qu'il est capable d'évoluer davantage. L'amour, en reconnaissant des germes d'amabilité dans ce qui est haïssable, lui prête, peu à peu, la chaleur de la vie et un caractère aimable (283).

Ces idées sont assez spéculatives, mais Peirce insiste :

Si le lecteur veut bien maintenant se donner la peine de revenir une page ou deux en arrière, il verra que cette explication de l'évolution lamarckienne coïncide avec la description générale de l'action de l'amour, à laquelle, je suppose, il a fini par donner son assentiment (292).

Quoi qu'il en soit, la contre-théorie de l'évolution basée sur Lamarck et l'amour n'a pas convaincu les biologistes, parce qu'elle n'est pas fondée sur la recherche biologique mais sur la métaphysique, et en particulier sur celle que Peirce avait esquissée dans ses autres articles de cette série. Il convoque Lamarck pour un argument qui va bien au-delà de la biologie. Selon la cosmogonie décrite dans l'un des autres articles de la série, « L'architecture des théories », il y avait au départ un chaos primordial constitué de « sentiment » (« feeling ») :

[N]ous pouvons aisément prédire le genre de métaphysique que ces conceptions permettraient de construire. [...] [C]e serait une Philosophie Cosmogonique. Elle supposerait qu'au commencement – infiniment lointain – il y aurait eu un chaos de sentiment non personnalisé, qui, étant sans liaison ni régularité, aurait été à proprement parler sans existence. Ce sentiment, se transformant ici et là en pure arbitrarité, aurait semé le germe d'une tendance généralisante. Ses autres mutations auraient été évanescentes, mais celle-là aurait eu un pouvoir de croissance. Ainsi aurait débuté la tendance à former des habitudes, et d'elle, jointe aux autres principes de

l'évolution, toutes les régularités de l'univers seraient sorties (212).

Cette citation rend un peu plus claire la relation entre le sentiment et l'habitude pour Peirce. Pour lui, la seule force opérationnelle qui est responsable de l'évolution est le sentiment, ou autrement dit, l'amour, qui sous-tend la tendance à former des habitudes. Il est important de voir que dans cette cosmogonie ce n'est pas seulement les êtres vivants qui évoluent et acquièrent des habitudes, mais aussi la matière. Car celle-ci n'est pas entièrement sans esprit : « Ce que nous appelons matière n'est pas complètement mort, mais est simplement de l'esprit entravé par les habitudes » (256). Peirce donne le nom d'« esprit » (« mind ») à cet élément de conscience, mais aussi « sentiment » ou « sensation » (« feeling »). Une compréhension (nécessairement brève, ici) de sa métaphysique nous permet de mieux saisir les liens qu'il fait dans « Amour et évolution » entre l'évangile de l'amour et l'évolution lamarkienne.

Peirce offre une théorie métaphysique qui expliquerait l'existence des lois de la nature et l'évolution par le mouvement de l'amour, selon laquelle la matière n'est qu'une forme éloignée, ou affaiblie, de l'esprit, et le mouvement ou croissance de l'amour le rend aimable. Cette explication de l'évolution du cosmos rappelle la formulation que le philosophe avait utilisée au début de l'article : « Tout comme l'obscurité est défaut ou absence de lumière, de même, la haine et le mal sont simplement des états imparfaits d'*agape* et d'*agathon*, amour et amabilité » (281-282). Comme le mal n'est qu'un « état imparfait » du bien, parallèlement, la matière n'est qu'un état imparfait de l'esprit, et la haine n'est qu'un état imparfait de l'amour. Il s'agit d'une conception moniste. Selon Peirce, la loi physique est dérivée de la loi psychique primordiale ; il décrit un monisme idéaliste, où la matière est une forme dégénérée de l'esprit.

La métaphysique de Peirce constitue un champ de bataille parmi les spécialistes, qui l'interprètent de différentes manières et qui ne sont pas d'accord sur la question de savoir si elle est compatible avec les autres aspects de sa philosophie : la logique, la sémiotique, le pragmatisme et la philosophie des sciences. Certains n'y font pas référence du tout ; d'autres le font en se pinçant le nez ; selon un commentateur, elle est « le mouton noir ou l'éléphant blanc » de sa philosophie (Gallie 1952 : 216) ; un autre dit que « ça ressemble à une métaphysique ontologique de salon » (Hookway 1985 : 262)³. D'autres auteurs prennent sa métaphysique et même son agapisme très au sérieux. Charles Hartshorne relie la métaphysique de Peirce aux philosophies de William James et d'Henri Bergson (Hartshorne

³ « Armchair ontological metaphysics ». Voir aussi les critiques de Short, 2010a et 2010b.

1941) ; Matthew Hartman situe l'agapisme de Peirce dans le contexte de la pensée utopiste du 19^e siècle (Hartman 1999). Carl R. Hausman signe l'un des seuls articles consacrés à « Amour et évolution » (Hausman 1975) et écrit que « Peirce considère que l'*agape* était un principe nécessaire pour toute alternative au déterminisme » (Hausman 1993 : 169). Peter Skagestad offre une discussion détaillée de la critique que fait Peirce de Darwin dans le contexte des penseurs de son temps, et pense que même si ces idées ne constituent pas une réelle contribution à la science biologique, elles sont rationnelles et intéressantes car elles anticipent des questions qui sont toujours importantes aujourd'hui pour la philosophie de la biologie (Skagestad 1979).

Ce qui est intéressant dans cet essai, à part la compréhension qu'il offre d'un aspect méconnu de la pensée de Peirce, c'est la volonté d'un scientifique de réunifier science et religion, de rendre compatibles ses convictions religieuses et ses idées scientifiques, dans un seul principe, l'amour, qui est non seulement spirituel mais biologique, voire physique et cosmique. L'agapisme de Peirce n'est pas seulement une réaction au darwinisme ; c'est aussi un concept structurel dans sa pensée. Si l'essai paraît étrange, vaste et peut-être illogique dans ses affirmations, pour Peirce il faisait partie intégrante d'une philosophie métaphysique conséquente et systématique. Après cet article, Peirce ne revient pas à l'idée d'*agape* dans ses écrits, mais il ne la renie pas non plus. L'agapisme constitue un point clé mais relativement méconnu de sa philosophie.

Bibliographie

Gallie, W. B., 1952 : *Peirce and Pragmatism*, New York, Penguin.

Hartman, M., 1999 : « Utopian Evolution: The Sentimental Critique of Social Darwinism in Bellamy and Peirce », *Utopian Studies*, 10 : 1, p. 26-41.

Hartshorne, C., 1941 : « Charles Sanders Peirce's Metaphysics of Evolution », *The New England Quarterly*, 14 : 1, p. 49-63.

Hausman, C. R., 1975 : « Eros and Agape in Creative Evolution: A Peircian Insight », *Process Studies*,

4 : 1, p. 11-25.

Hausman, C. R., 1993 : *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press.

Hookway, C., 1985 : *Peirce*, London, Routledge and Kegan Paul.

Peirce C. S., 1992 : « Design and Chance », in Houser N. et Kloesel C. (dir.), *The Essential Peirce*, vol. 1, Bloomington, Indiana University Press.

Peirce C. S., 1993 : « Amour et évolution », in Michel Balat et Janice Deledalle-Rhodes (trad. et éd.), Gérard Deledalle (dir.), *A la recherche d'une méthode*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan.

Short, T. L., 2010a : « Did Peirce Have a Cosmology ? », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 46 : 4, p. 521-43.

Short, T. L., 2010b : « What Was Peirce's Objective Idealism ? », *Cognitio*, 11 : 2, p. 333-346.

Skagestad, P., 1979 : « C. S. Peirce on Biological Evolution and Scientific Progress », *Synthese* 41 : 1, p. 85-114.