

I

Critique de l'humanisme occidental

1. L'histoire, la grande préoccupation

En livrant ses premières explications sur sa condition, l'Occident pense faire la lumière sur celle de l'humanité; c'est-à-dire qu'en se prononçant sur lui-même, il s'imagine parler de tout le monde humain. Cette généreuse et dangereuse attitude persiste encore aujourd'hui, mais elle est retouchée et atténuée depuis qu'on commence à en découvrir la grossièreté.

Dans ce courant qu'on dit amorcé par l'antiquité gréco-romaine, dans cet espace rempli maintenant par l'Europe de l'Ouest et l'Amérique du Nord, dans ce climat idéologique de plus en plus indiscret, les réflexions sur l'humain sont longtemps menées avec une volonté de trouver dans l'être un essentiel conçu comme universel: Platon, Aristote, Augustin, Thomas d'Aquin... Tout un vocabulaire anime ce mouvement: considérons *fondement, principe, essence, nature*, ces mots eux-mêmes renforcés par l'ordinalité: *principe premier*, par exemple. On le voit bien, c'est toute la logique de la causalité linéaire qui entre en jeu. Dans cet esprit, quand on rend compte de l'humain, ou bien on remonte à l'universel pour révéler une nature humaine, ou bien, depuis un universel, on essaie de justifier une morale ou une politique.

Mais l'universel n'est jamais que ce qui est retenu une fois que, dans la multitude, on a éliminé ce qui est spécifique à l'individuel (personne, société, époque) et inventé ce qui est commun. Ainsi, ne peut être universel que ce qui échappe à la

contingence et obéit à la fixité. Le penseur a alors pour lui la providence, le destin ou la fatalité. Une manifestation de la liberté humaine ne peut donc être vraiment prise en considération sinon en la tenant pour exceptionnelle ou inessentielle. Aussi, l'universaliste ne rencontre-t-il, en dernier ou en premier lieu, que le biologique, généralement raffiné par une typologie des sens, comme on la trouvera explicitement chez Hobbes. Cependant, il ne faut pas s'y laisser prendre: ces universels n'ont rien des faits innocents dont nous parlera le XIX^{ème} siècle; ce sont des résultats qui n'ont de réalité que dans l'efficacité d'un ensemble de conditions cognitives; c'est dans cet ensemble que l'humain apparaît comme un être de besoins naturels dont la raison, elle-même naturelle mais plus problématique, n'est, tout compte fait, que le prolongement moralisable. Or, aux yeux du philosophe, cette raison est d'autant plus universelle qu'il ne retient que celle de l'élite occidentale, que celle de celui qui écrit (quand ce n'est que celle des siens). C'est dans ce contexte, d'abord, que l'Occident, en réfléchissant sur lui-même, croit capter l'humanité entière, croit bon de s'imposer à elle. Évidemment, à moins que l'humanité ne soit uniforme, une masse d'intelligences est inconsiderée et pratiquement inaccessible.

Un concept relève toujours d'une construction théorique et «nature humaine» ne fait pas exception; c'est pourquoi, à travers ce qu'on peut lire maintenant, cette nature diffère tellement d'Aristote à Rousseau. Dire: «les hommes sont comme ça», c'est affirmer qu'ils sont comme je les imagine pour toutes sortes de raisons dans lesquelles «nature humaine» prend une signification. Seulement, il arrive que plus on est informé, moins les hommes sont «comme ça».

Les premières informations qui bousculent l'idéologie universaliste proviennent de l'étude de l'histoire de l'Occident. En jetant un regard en arrière, l'Occident constate que, dans son propre passé, se sont effectuées des mutations sociales. Auparavant, ni l'évidence permanente de la diversité entre les

individus, ni les renseignements ethnologiques, sans cesse plus nombreux, qui font état de la variété entre les multiples peuples de la terre, n'affaiblissent sérieusement cette idéologie. L'universalisme sait toujours s'ajuster à une essentielle nature des gens, à la pluralité des tempéraments, des caractères, des personnalités; il est toujours en mesure de disposer des asociaux (de l'hérétique, du fou); pareillement il peut toujours renier l'altérité sociale. Ainsi, au nom de la nature humaine, Aristote justifie les conquêtes d'Alexandre, le chrétien lance les Croisades: l'autre est à mater, à récupérer. Quelques fois un Thucydide parle d'évolution, mais sans trop en saisir la portée idéologique, en tout cas sans affecter l'idéologie. Dans l'affaïssement de la dogmatique chrétienne, un certain doute s'instaure, mais ce doute n'est jamais tel qu'il renverse le pouvoir de l'idée de nature humaine. Non, dans l'histoire écrite, il faut que l'Occidental aperçoive l'altérité de ses aïeux. Car, avant cela, puisqu'il y a une nature, ce qui ne lui est pas conforme est non humain, humanisable ou irrécupérable.

Le problème est de rendre compte de la diversité humaine tout en conservant l'idée de nature. Il devient de plus en plus pénible de soutenir que tout écart est méprisable. Il faut régler le cas des autres sociétés.

À partir du XVIII^{ème} siècle, l'Occident s'acharne à expliquer l'histoire. Celle-ci oblige les esprits. Les penseurs se font de plus en plus nombreux à discourir sur le sujet, à juger les anciens, les sauvages, les autres. Se dessine finalement une philosophie de l'histoire qu'on peut comprendre à travers Jean-Baptiste Vico (1668-1744), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) et Isidore Auguste Comte (1798-1857).

Une certaine idée de progrès commence à percer et elle va servir la philosophie. Avec elle, il sera possible de concevoir une nature humaine mais évolutive. C'est autour de cette position que se développeront des théories sur le mouvement de l'histoire.

a. Jean-Baptiste Vico

Vico refuse d'accepter que l'histoire se déroule en une évolution continue. S'inspirant de la notion antique du retour éternel, il fait intervenir le concept de cycle. Bien que, pour lui, l'irrationnel et l'imaginaire participent de l'humain, l'histoire humaine n'en est pas moins rationnelle et cette rationalité se diffuse dans le cycle. Éveillé à la pensée égyptienne, il reprend la loi des trois âges pour éclaircir le cheminement qui est parcouru :

À la lumière de la Providence divine, nous avons... réfléchi la nature commune à toutes les nations; nous y avons découvert et exposé les principes des choses humaines et divines chez tous les peuples païens; nous y avons établi un système du droit naturel des gens, droit qui suit partout un cours identique et montre une constante évolution en passant par les trois états que mentionnent les égyptiens, états que le monde avait, disaient-ils, parcourus, depuis son origine jusqu'à eux. Ces états sont: l'âge des dieux, durant lequel les hommes croyaient vivre sous des gouvernements divins — tout leur était alors ordonné au moyen des auspices des oracles, qui sont les institutions les plus anciennes de l'histoire profane —; l'âge des héros, au cours duquel s'établirent les Républiques aristocratiques, où les patriciens se disaient certains qu'ils possédaient une nature supérieure à celle de leurs plébéiens; enfin l'âge des hommes, pendant lequel on fut d'accord pour reconnaître l'égalité chez tous de la nature humaine: c'est pourquoi y furent à l'honneur les Républiques populaires et les monarchies, qui sont, les unes et les autres, des gouvernements humains.¹

¹ Jean-Baptiste Vico, *Oeuvres choisies*, pp. 138-139.

Notre cycle à nous a, selon Vico, débuté avec les invasions barbares; nous avons traversé l'époque de la féodalité; nous vivons maintenant un nouvel âge humain¹.

b. G.W.F. Hegel

Pour Hegel, il faut avoir «foi en ceci: l'histoire est le produit de la raison éternelle et la Raison a déterminé ses grandes révolutions»². Plus fermement:

De l'étude... de l'histoire universelle a résulté et doit résulter que tout s'y est passé rationnellement, qu'elle a été la marche rationnelle et nécessaire de l'Esprit du monde (*Weltgeist*), Esprit qui constitue la substance de l'histoire, qui est toujours un et identique à lui-même et qui explicite son être unique dans la vie de l'univers (l'Esprit du Monde est l'Esprit en général).³

Or, l'histoire universelle est mue par la dialectique (processus triadique qui distingue trois étapes: position, négation, dépassement de la négation). Hegel, il faut bien le dire, approuve tout de même des particularités historiques; à l'occasion, il parle du génie des peuples. La conscience individuelle, historique, pourra alors prendre des formes diverses. Mais quelle que soit cette forme, Hegel nous incite à la saisir comme expression de la raison universelle. Car le réel est, partout et en tout temps, dialectique. L'esprit individuel est une manière singulière dans le mouvement continu et progressif de l'esprit universel et l'universel est toujours médiatisé par le particulier. De sorte que

¹ Cf. *ibid.*, pp. 162 et suivantes.

² G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, p. 66.

³ *Ibid.*, pp. 49-50.

[l]'histoire universelle est la manifestation du processus divin absolu de l'Esprit dans ses plus hautes figures: la marche graduelle par laquelle il parvient à sa vérité et prend conscience de soi. Les peuples historiques, les caractères déterminés de leur éthique collective, de leur constitution, de leur art, de leur religion, de leur science, constituent les configurations de cette marche graduelle. Franchir ces degrés, c'est le désir infini et la poussée irrésistible de l'Esprit du Monde, car leur articulation aussi bien que leur réalisation est son concept même. Les principes des Esprits populaires, dans la série nécessaire de leur succession, ne sont eux-mêmes que les moments de l'unique Esprit universel: grâce à eux, il s'élève dans l'histoire à une *totalité* transparente à elle-même et apporte la conclusion.¹

Les sociétés n'aboutissent jamais de façon définitive à l'esprit universel: elles vieillissent et meurent. L'esprit universel, par contre, est éternel; il va d'un peuple à l'autre.

c. Auguste Comte

Comte, lui, entreprend d'élucider le code de l'histoire du genre humain. L'Europe du XIX^{ème} siècle lui semble le lieu et le moment où se manifeste le conflit entre un ordre social théologique et militaire agonisant et un autre, scientifique et industriel, naissant. Aussi, Comte annonce-t-il à la société industrielle de l'Europe occidentale² un avenir universel:

¹ *Ibid.*, pp. 97-98. Souligné dans le texte.

² «Jusqu'à ce que la réorganisation positive soit suffisamment avancée, il importe beaucoup que (l') élaboration systématique demeure toujours exclusivement concentrée sur la majorité de la race blanche, composant l'avant-garde de l'humanité... et qui comprend seulement les cinq nations de l'Occident européen». Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, vol. 2, 57^{ème} leçon, p. 692.

devenir la société de l'humanité; elle organisera scientifiquement le travail, augmentera le volume des ressources alors qu'elle verra se propager une masse ouvrière. Tout cela s'explique par la fameuse loi des trois états¹. Comte considère, en effet, que le genre humain s'étend sur trois moments: «primitivement théologique, transitoirement métaphysique, et finalement positif»². Dans la première phase, théologiens et militaires dominant. À la deuxième étape, commandent les métaphysiciens et les légistes. En accédant à son dernier stade, le genre humain est sous la responsabilité des savants et des industriels.

Vico et Hegel accordent à l'humain une certaine marge d'indétermination : le premier parle d'imagination, le second de génie. Par là, les auteurs espèrent récupérer ce qui, dans l'existence réelle, échappe à une théorie générale de l'histoire humaine. Mais cet innocent privilège est vite écrasé précisément par la théorie générale, d'un côté, par un cycle intransigeant, de l'autre, par l'impitoyable esprit du monde qui, tous les deux, condamnent l'existence en lui assignant une place dans un devenir universel.

On peut donc résumer ainsi.

¹ On observera sans doute que les triades sont à la mode chez les historicistes. Beaucoup de recherches sont à faire pour en trouver les raisons. Nous pensons que la considération de trois éléments permet d'inventer un certain mouvement. Entre deux choses seulement, une évolution est quasi imperceptible et l'altérité s'impose comme altérité simple.

² Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, vol. 2, 51^{ème} leçon, p. 211. Un passage parmi d'autres. Dans la 51^{ème} leçon, Comte développe des idées qu'il a avancées, plus jeune, dans les *Opuscules*.

Vico. L'histoire de l'humanité se divise en deux cycles évolutifs. Les différences entre les humains dépendent de la période à laquelle ils appartiennent.

Hegel. L'histoire de l'humanité est le progrès de l'esprit du monde. Les différences entre les humains correspondent à des moments dans l'évolution de l'esprit du monde.

Comte. L'histoire de l'humanité est une évolution continue. Les différences entre les humains s'expliquent par le niveau d'évolution¹.

Personne ici ne renonce véritablement à la nature humaine; c'est pourquoi, d'ailleurs, on commente avec aisance et assurance l'histoire de l'humanité. Aussi peut-on affirmer que chacune de ces interprétations raconte qu'il y a une évolution de la nature humaine (humanité ou nature humaine pour Vico, esprit universel pour Hegel, genre humain pour Comte). Mais c'est là cependant un point tournant. En effet, au XVIII^e siècle on passe de la nature humaine à une nature humaine qui se transforme. La nature humaine devient ainsi variable! L'endroit par où se modifie cette nature, c'est l'histoire. C'est le temps civilisateur qui récupère une certaine altérité. L'Occident vient donc de reconnaître que l'humanité est exposée au changement et même à la pluralité. Cependant, au lieu de songer à la possibilité de l'hétérogénéité de l'espèce, de miner l'universalisme, il réinvente la stabilité en résorbant la diversité dans des appareils universalisants; chaque tentative avance l'unicité d'une histoire naturellement évolutive et prétend, par là, incorporer l'humain de tout temps et de tout milieu — on prend soin par contre de garder souples et diffus les critères à partir desquels on pourrait juger de la progression. Dans ces

¹ Nous ne discuterons pas le fait que de telles positions justifient l'évangélisation bourgeoise et favorisent une psychologie qui parle de l'histoire de l'individu en termes de stades quand elle ne dit pas que cette même histoire passe par les étapes de l'évolution de l'humanité.

carcans, l'humanité, unique, attend, prédestinée, sa fin et tout humain disparaît nécessairement dans le parcours. Avant d'être, un humain nage dans un torrent; tout humain pourrait ne pas être, l'histoire suivrait sa noble voie. Car la détermination est universelle; elle est pour les humains mais se fiche d'eux en poussant et en attirant la masse. L'histoire de l'humanité est indifférente aux humains; c'est ainsi que l'évolutionnisme la comprend: il ne relève pas de différences qui ne préserveraient la rationalité du monde. La multiplicité est confinée dans l'interprétation occidentale de l'histoire, interprétation qui, en fin de compte, rejette la liberté. Certes, ce n'est plus la nature humaine qui conditionne, mais c'est tout de même l'évolution naturelle de la nature humaine: l'humanité est encore manipulée, et absolument, de l'extérieur; rien n'altère la fin du cycle, de l'esprit universel, du genre humain et surtout pas une personne ou un peuple. Au fond, en commandant l'histoire, la loi évolutionniste, tout comme le faisait l'idée de nature humaine, élimine l'existence. Finalement, l'évolution de l'histoire humaine se passe des humains alors qu'elle est pensée par et pour eux. L'historicisme se débat ainsi dans le même filet que l'universalisme: la liberté est en proie, avec le premier, à l'évolution, avec le deuxième, au destin ou à la providence¹. Dans un cas comme dans l'autre, on travaille à partir de la causalité linéaire².

¹ Notons que la pensée occidentale, particulièrement depuis le Moyen Âge, a souvent été convaincue d'une fin supérieure. Les définitions de cet avenir prometteur et les circonstances par lesquelles il est atteint sont toutefois variables.

² Chez Vico comme chez Hegel, on a l'impression que la linéarité a été évincée; mais le retour éternel et la dialectique ne peuvent avoir d'explication que dans le schéma de la causalité linéaire. Le temps appelle la linéarité; dans un cas on obtient deux cycles continus, dans l'autre une évolution continue caractérisée par la saccade ou par des bonds.

Quoi qu'il en soit, l'Occident a été obligé d'insérer dans sa pensée la diversité humaine. L'évolutionnisme est la première tentative autoritaire et révolutionnaire en ce sens. Mais trop étroit, il laisse dans l'ombre des cas, dans l'insatisfaction des esprits. On n'enfoncé pas l'hétérogénéité humaine dans un concept comme celui d'évolution, à peine moins borné que le fut celui de nature humaine. En dépit de son inadéquation, on retrouvera, vigoureux, cet évolutionnisme au coeur de la politique au long des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles.

2. L'affirmation de la liberté de l'espèce humaine

Après ces efforts, l'histoire retient toujours l'attention et l'évolutionnisme va son chemin comme idéologie politique, bien sûr, mais aussi comme souffle de positions plus scrupuleuses. Pendant ce temps, en certains foyers critiques, dans lesquels s'imposent de façon notoire Karl Marx (1818-1883) et Sigmund Freud (1856-1939), on en vient à entrevoir l'invraisemblance de l'unicité humaine, non pas tant en cachant l'altérité derrière une universelle histoire qu'en éclaircissant le rapport de l'être au connaître.

a. Karl Marx

L'originalité de la pensée marxienne vient de ce qu'elle représente un effort pour insérer l'humain dans son milieu et pour humaniser ce milieu: «l'homme, écrira Marx, ce n'est pas une essence abstraite blottie quelque part hors du monde. L'homme, c'est *le monde de l'homme*, l'État, la société... *l'essence humaine* ne possède pas de réalité véritable»¹. Certes,

¹ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (1844), en annexe à *Critique du droit politique hégélien*, p. 197. Souligné dans le texte.

il est permis de parler de l'humain abstrait, mais il ne faut perdre de vue ni les assises de ce langage ni la vie réelle:

Ma conscience n'est que la forme théorique de tout ce dont la communauté réelle, l'être social, est la forme vivante; mais de nos jours la conscience générale réduit la vie réelle à une abstraction qui, comme telle, s'oppose avec hostilité à l'existence. C'est pourquoi l'activité de ma conscience générale — en tant qu'activité — est aussi mon existence théorique en tant qu'être social [...]

Dans sa *conscience générique*, l'homme affirme sa vie sociale concrète et ne fait que répéter dans la pensée son existence réelle; inversement, l'être générique s'affirme dans la conscience générique, et il est, dans son universalité, en tant qu'être pensant, l'être pour soi [...]

Par conséquent, tout individu particulier qu'il est — sa particularité en fait précisément un individu et un être individuel de la communauté —, l'homme n'en est pas moins la totalité, la totalité idéale, l'existence subjective de la société pensée et sentie pour soi; de même, il contemple à la fois l'existence sociale concrète, et il en jouit réellement en tant que totalité d'énergies humaines. Penser et être sont certes distincts, mais en même temps ils sont unis l'un à l'autre.¹

Marx pourra alors déclarer, dans une formule piquante qui a produit son effet, que «ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience»². En conséquence, si les humains n'ont pas partout et en tout temps la même conscience, c'est que les conditions de la vie réelle sont différentes pour chacun des cas.

¹ Karl Marx, *Économie et philosophie* (Manuscrits parisiens de 1844), in *Oeuvres*, Économie II, pp. 81-82. Souligné dans le texte.

² Karl Marx, *Critique de l'économie politique* (1859), in *Oeuvres*, Économie I, p. 273.

Est-il besoin, lit-on dans *Le manifeste communiste*, d'une profonde sagesse pour comprendre que les idées, les opinions et les conceptions, en un mot la conscience des hommes, changent en fonction de leurs conditions de vie, de leurs rapports sociaux, de leur existence sociale.¹

De quoi faire sursauter l'universaliste, le chercheur d'essences, qui s'offusquera de voir le cadre naturel doublé par ce qu'il s'empressera d'appeler des «détails», alors que ce sont précisément ces «détails» qui font que l'humanité n'est pas un ensemble de réalités identiques.

Mais Marx glisse lui aussi. Pour lui, c'est l'économie qui, avant tout, décide du sort des humains; l'économie est l'instance suprême de détermination. Avec une réserve toutefois: «ce qui distingue une époque économique d'une autre, c'est moins ce que l'on fabrique que la manière de fabriquer, les moyens de travail par lesquels on fabrique»². C'est que, pour celui qui impose les «détails», même le fait de la production matérielle ne peut, en tant qu'objet, être analysé dans son universalité; car on ne produit pas partout les mêmes choses avec les mêmes instruments, d'ailleurs eux-mêmes fabriqués.

Or la production, pour Marx, ça devient vite les modes de production, et les conditions de la vie se voient bientôt elles aussi coiffées par le concept. Il arrive que telle forme productive engendre tel humain comme conscience réelle et que cette conscience, en retour, ou bien produit la forme, ou bien transforme les rapports sociaux. Une riche dialectique de l'être et du connaître est ici mise en oeuvre. Mais cette dialectique est limitée par le mouvement des transformations, par la théorie de

¹ Karl Marx et Friedrich Engels, *Le manifeste communiste* (1848), in *Oeuvres*, Economie I, p. 180.

² Karl Marx, *Le Capital* (1867), livre premier, in *Oeuvres*, Economie I, p. 730.

l'histoire. Le matérialiste savait pourtant que l'humain fait l'histoire sur la base de conditions antérieures, qu'il est le produit de son produit, qu'il est déterminé par ce qu'il fait. Or ces formules fantastiques sont arrêtées par une vision qui les jette au cachot; on referme la porte sur une conception dans laquelle l'humain aurait été, en relation avec les «conditions de la vie», maître de son histoire et justifié de sa spécificité. Par la théorie de l'histoire, en effet, Marx se déplace en territoire connu et élimine malheureusement ses efforts initiaux¹ :

les rapports sociaux suivant lesquels les individus produisent, *les rapports sociaux de production, changent et se transforment avec l'évolution et le développement des moyens matériels de production, des forces productives. Les rapports de production, pris dans leur totalité, constituent ce que l'on nomme les rapports sociaux*, et notamment *une société parvenue à un stade d'évolution historique déterminé*, une société particulière et bien caractérisée. La société antique, la société féodale, la société bourgeoise sont de tels ensembles de rapports de production, dont chacun désigne un stade particulier de l'évolution historique de l'humanité.²

Ainsi, non seulement le cadre de la détermination (des conditions de la vie) a-t-il été plus ou moins (il est vrai que Marx,

¹ Marx ne se souviendra pas assez d'avoir écrit : «Ce sont... les hommes qui, en développant leur production matérielle et leurs rapports matériels, transforment, avec cette réalité qui leur est propre, et leur pensée et les produits de leur pensée. Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience». Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande* (1848), p. 51. Souvent le caractère laconique de la dernière phrase a plus impressionné que la réelle problématique des lignes qui précèdent.

² Karl Marx, *Travail salarié et capital* (1849), in *Oeuvres*, Économie I, p. 212. Souligné dans le texte.

sans trop en tirer les conséquences, aura, à un moment donné, parlé de trois instances de détermination) limité à la production matérielle — ce qui, dans un emploi très large du mot «matériel», n'est pas trop grave — mais, en outre, les modes de production sont peu nombreux et se retrouvent classés dans les *stades* de l'histoire de l'humanité, laquelle est obligée de suivre le cours prescrit: l'évolution occidentale. Les conditions de la vie se dissolvent dans une histoire qui va inconditionnellement son chemin.

Tout ce qui confère sa spécificité à «une société particulière et bien caractérisée» est assimilé, encore une fois, à des étapes de l'histoire universelle qui, dit-on, évolue. Par là, la position révolutionnaire de Marx devient ambiguë. D'une part, elle affirme aux agents de la révolution qu'il leur est nécessaire de se liguer («Prolétaires de tous les pays, unissez-vous»¹), qu'ils doivent prendre conscience de leur classe et suivre un certain programme s'ils veulent changer le monde; d'autre part, elle présente comme nécessité historique l'avènement d'un autre monde:

À un certain degré de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en collision avec les rapports de production existants, ou avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors.²

Ailleurs:

¹ Dernière ligne du *Manifeste communiste*. (Remarquons, en passant, que Comte est, lui aussi, éveillé au fait de l'inéluctable croissance d'une population ouvrière. À la différence de Marx, cependant, il conclut prématurément que le système qui la provoque est le point final de l'histoire, ce qu'il est impossible de trouver sous la plume de Marx.)

² Karl Marx, *Critique de l'économie politique* (1859), in *Oeuvres*, Economie I, p. 273.

Le monopole du capital devient une entrave pour le mode de production qui a grandi et prospéré avec lui et sous ses auspices. La socialisation du travail et la centralisation de ses ressorts matériels arrivent à un point où elles ne peuvent plus tenir dans leur enveloppe capitaliste. Cette enveloppe se brise en éclats. L'heure de la propriété capitaliste a sonné. Les expropriateurs sont à leur tour expropriés.¹

Ajoutons à ce genre de passages les idées sur la dialectique du capital, la baisse tendancielle du taux de profit, l'anarchie de la production, qui condamnent toutes l'économie bourgeoise à la disparition; souvenons-nous que tout cela est déjà guidé par l'évolution universelle; il ne reste plus grand chose à faire pour l'humain de l'ère capitaliste: le rapport entre cet être et son milieu n'a guère de signification et il en est de même pour toute vie humaine.

b. Sigmund Freud

Si l'on veut illustrer comment l'Occident adapte l'altérité et s'adapte à elle, on ne peut évidemment pas exclure le nom de Freud. En outre, ce qui n'est pas négligeable pour nous, réflexions éparpillées ou livres explicites², l'oeuvre freudienne est révélatrice de l'idée qu'on a pu se faire sur l'histoire de l'humanité.

Neuropsychiatre après ses études, Freud entreprend d'expliquer les états de conscience à l'intérieur d'une personne. Il comprend, et c'est d'ailleurs ce qui appellera la théorie psychanalytique, que le contenu psychique est déterminé par les

¹ Karl Marx, *Le Capital* (1867), livre premier, in *Oeuvres*, Economie I, p. 1239.

² *Totem et tabou* (1913); *L'avenir d'une illusion* (1927); *Malaise dans la civilisation* (1930).

expériences qui sont vécues dans l'histoire d'une personne. Après une certaine familiarisation avec les maladies dites nerveuses, il soutient que, dans le psychique, des impressions qui ne peuvent être portées à la conscience agissent effectivement sur la conscience. Il y a, en chaque individu, constitution historique d'un univers mental qui échappe mais qui ne peut pas ne pas agir. Freud parle d'inconscient.

La division du psychique en un psychique conscient et un psychique inconscient constitue la prémisse fondamentale de la psychanalyse, sans laquelle elle serait incapable de comprendre les processus pathologiques, aussi fréquents que graves, de la vie psychique et de les faire rentrer dans le cadre de la science.¹

L'inconscient est surtout² constitué par l'univers qu'un humain est poussé à ne pas reconnaître sous un prétexte quelconque. Il vient de ce qu'une personne doit refouler constamment des expériences, des impressions, des idées qui se sont présentées au cours de son histoire pour éviter, selon Freud, le déplaisir. «Notre notion de l'inconscient, dit le psychanalyste, se trouve... déduite de la théorie du refoulement»³. Quant à «l'essence du refoulement [elle] ne consiste qu'en ceci: mettre à l'écart et tenir à distance du conscient»⁴. «Le motif et la finalité du

¹ Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse* (1919), p. 179.

² «Tout refoulé demeure nécessairement inconscient, mais nous tenons à poser d'entrée que le refoulé ne recouvre pas tout l'inconscient. L'inconscient a une extension plus large; le refoulé est une partie de l'inconscient». Sigmund Freud, *Métapsychologie* (1915), p. 65.

³ Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse* (1919), p. 181.

⁴ Sigmund Freud, *Métapsychologie* (1915), p. 47. C'est Freud qui souligne.

refoulement, peut-on lire, ne sont rien d'autre que l'évitement du déplaisir»¹.

Le refoulement, dans la théorie freudienne, découle des contraintes qui sont infligées à l'activité libidinale, notamment en milieu familial. (On sait à quel point l'auteur insiste sur le caractère déterminant de la sexualité, sexualité qui se révèle, dit-il, dès l'enfance² — qui se manifeste déjà dans la succion du lait maternel — et qui se poursuit la vie durant.) C'est que devant l'éventualité du déplaisir, parce qu'il y a un monde extérieur avec des règles, des attentes, des manières, des pensées, un être vieillit en repoussant, en enfonçant, en constituant. Lorsque cet être n'arrive plus à fonctionner (souffrance ou exclusion), le psychanalyste veille à lui faire connaître son inconscient en le faisant remonter dans son histoire afin d'épingler des réalités douloureuses qui, dégagées, le libèreront.

On peut critiquer cette théorie: s'interroger sur le bien-fondé de l'inconscient, sur le caractère déterminant de la libido, sur l'interprétation de celle-ci, sur la valeur de la thérapie, etc. Pour nous, toutefois, Freud vient d'établir deux choses fondamentales. Premièrement, contre le rationalisme de type cartésien, qui sépare le corps de l'âme, la raison des passions, le psychanalyste intervient pour signaler que la sexualité est attachée aux formations psychiques d'un être historique: que la passion, donc, n'est pas la pure activité de quelque démoniaque nature, mais une expression avec des raisons physiques. Si l'on écrase la sexualité (on devrait dire plus globalement le corps), on ébranle également la pensée. Là dessus, la bioénergie lui aura rendu justice. La deuxième chose, mieux accrochée à notre sujet, c'est, en peu de mots, que la conscience d'une

¹ *Ibid.*, p. 56.

² On pourra lire un exposé sur la sexualité infantile dans: Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse* (1916), chap. 21.

personne dépend de son histoire: un individu, avec un corps particulier, s'organise et se fait en fonction du monde dans lequel il vieillit. La plus belle preuve que Freud nous laisse sur ce point, c'est la méthode thérapeutique elle-même: conquérir le passé du patient¹.

Mais Freud revient regrettablement contre cette position. Peut-être à cause de sa formation de médecin, peut-être à cause de l'influence de son époque, il tente de naturaliser le comportement², de congédier l'histoire. Cela saute aux yeux quand on examine la théorie du ça (ou du *id*).

Le ça, croit-il, représente «le rôle de l'hérédité»³;

son contenu comprend tout ce que l'être apporte en naissant, tout ce qui a été constitutionnellement déterminé, donc avant tout les pulsions émanées de l'organisation somatique et qui trouvent dans le ça, sous des formes qui nous restent inconnues, *un premier mode d'expression psychique*⁴.

Et ce *id* est bel et bien manipulé par des pulsions:

Nous donnons aux forces, qui agissent à l'arrière plan des besoins impérieux du ça et qui représentent dans le psychisme les exigences d'ordre somatique, le nom de pulsions⁵.

¹ On s'en rend compte à la lecture de n'importe quelle thérapie.

² À la fin du *Petit Hans*, après avoir parcouru le cheminement par lequel l'enfant en est venu à la phobie des chevaux, Freud écrit ce passage déroutant: «Cela me fait depuis longtemps de la peine de penser à la façon dont tous les sectateurs de l'*homme normal* vont tomber sur notre petit Hans, dès qu'ils vont apprendre qu'on peut, en effet, trouver chez lui une *tare héréditaire*». *Cinq psychanalyses*, p. 193. C'est nous qui soulignons.

³ Sigmund Freud, *Abrégé de psychanalyse* (1938), p. 6.

⁴ *Ibid.*, p. 4. Souligné dans le texte.

⁵ *Ibid.*, p. 7.

Ce n'est pas tout:

Après de longues hésitations, de longues tergiversations, nous avons résolu de n'admettre l'existence que de deux pulsions fondamentales: l'*Éros* et la *pulsion de destruction*... Le but de l'*Éros* est d'établir de toujours plus grandes unités, donc de conserver: c'est la liaison. Le but de l'autre pulsion, au contraire, est de briser les rapports, donc de détruire les choses¹.

Et voilà le gâteau:

Dans les fonctions biologiques, les deux pulsions fondamentales sont antagonistes ou bien combinées... Cet accord et cet antagonisme des deux pulsions fondamentales confèrent justement aux phénomènes de la vie toute la diversité qui lui est propre².

Chaque personne a un corps, vient au monde avec une certaine constitution. Soit. Mais ici, ce ne sont plus les différences historiques, pas même les rapports de la constitution physiologique au psychique qui défendent la *diversité* de la vie; c'est le dualisme des pulsions. Si on détruit, ce n'est pas parce qu'on a des raisons, c'est qu'on est *pulsionné*, par nature; l'humain n'agit que par instinct, en tout cas seulement à l'intérieur d'un ultime système. Ce n'est pas la situation mondiale dans la première moitié du XXIème siècle qui provoque le nazisme; c'est la pulsion destructrice des nazis. Évidemment, Freud reconnaît l'altérité; mais en la faisant naturelle. Dans ces conditions, ou bien elle est purement

¹ *Ibid.*, p. 8. Souligné dans le texte. L'*Abrégé de psychanalyse* est écrit sur le tard dans la vie de Freud; mais il ne faudrait pas qu'on s'imagine que ces concepts n'ont jamais paru ailleurs dans l'oeuvre du psychanalyste. Freud s'est longtemps débattu entre histoire et pulsion.

² *Ibid.*, p. 8.

excusable, ou bien elle est purement inacceptable. La question est à savoir de quoi il s'agit et sous quel motif on choisit tel terme de l'alternative plutôt que l'autre. Mais ne nous attardons pas davantage sur cette bizarrerie.

Chacune des positions que nous venons de présenter est grandement préoccupée par l'existence concrète. Certes, elles aboutissent toutes deux à des conclusions universelles, donc abstraites, mais ces conclusions sont conçues beaucoup plus comme appartenant à des systèmes théoriques (qui s'autoqualifieraient plus volontiers de scientifiques) que comme des représentations de la nature humaine. La nature humaine n'est pas un point de départ pour l'élaboration théorique; elle n'est pas même quelque chose d'intrigant.

S'interrogeant sur l'existence concrète, chacune de ces thèses découvre l'hétérogénéité des consciences réelles. La conscience réelle! Voilà ce qui introduit dans l'humanité la diversité; voilà ce qui fait obstacle à la nature humaine. Car l'idéologie universaliste (bien que, à vrai dire, elle y ait été contrainte) ne s'est jamais contentée de parler anatomie; elle s'est toujours intéressée à l'essence de l'animal pensant et elle a misé sur des notions comme celle de sens, n'opérant pas autrement le rapport de l'être au connaître.

Chez Marx et chez Freud, ce rapport de l'être au connaître ne se donne plus dans la seule perception mais dans la constitution réciproque de l'un par l'autre. Il y a au moins, donc, que la conscience est déterminée par l'être. Et l'être est variable, multiple. Corps et familles, modes de production ne sont pas des entités finies : le corps grandit, les familles se modifient, les modes de production se développent. Si cela détermine un tant soit peu la conscience, il faut bien admettre et défendre non seulement l'hétérogénéité mais aussi la fluidité de l'humanité (à moins qu'on ne retienne que le biologique, et encore).

Si cet être n'est pas uniforme, comment en serait-il autrement des consciences?

Ainsi prises, les thèses de Marx et de Freud libèrent l'espèce humaine. La diversité de l'humain prend une importance capitale: il faut s'y résoudre (la défendre à l'occasion). Elle n'est plus tout à fait le malheur de l'humain. En tout cas, elle est compréhensible. Car un humain ne peut être que déterminé et le champ de la détermination est mouvant. L'être agit sur le connaître (et réciproquement, quoique la réciproque soit discutée avec moins d'empressement). À un être différent, un être de la conscience différent. L'humanité maintenant est au moins ouverte à l'infinitude spatiale et temporelle de l'être (et puisqu'elle est et transforme elle-même l'être, cette ouverture est béante).

Et l'histoire ? Marx et Freud observent bien qu'elle a quelque chose à voir dans la constitution de l'humanité. Mais chez le premier elle réduit le champ de l'hétérogénéité, donc la liberté de l'espèce, alors que chez le second elle l'étend.

Marx et Freud recherchent en quelque sorte une cause fondamentale, première; et ce malgré leurs indéniables efforts structuraux. Ils sont en ce sens accolés à la pensée classique. Pour le premier, c'est l'économie; pour le second, ce sont les pulsions.

Après avoir stipulé que l'être détermine la conscience, Marx ramène l'être aux modes de production. L'histoire, à l'âge fort de l'évolutionnisme, lui montre qu'on peut les diviser et les réduire. Il parlera d'une évolution des modes de production dans laquelle se transforment de l'un à l'autre les modes esclavagiste, féodal et bourgeois. Trois. Le quatrième est à venir. L'histoire devient ainsi une loi de l'histoire, une loi qui force tout humain à se conformer et à s'annuler comme existence ou comme générateur de sens. Dans la théorie de la transformation des modes de production, l'infinitude et l'altérité de l'humanité sont ridiculisées; la philosophie de l'être et du connaître les traitait plus convenablement.

Freud, lui, fait des pieds et des mains pour contenir la diversité de la vie dans un duel de pulsions, pour combiner toute émotion entre plaisir et déplaisir. Il cherche (en bon scientifique de son époque) à faire ressortir la *loi* naturelle. Mais l'histoire de ses patients aurait dû lui apprendre que l'inconscient se constitue dans l'histoire réelle beaucoup plus qu'entre Éros et Thanatos et que, partant, c'est par là qu'on rejoint la diversité de la vie.

D'un côté, donc, l'histoire, comme loi, rejette l'infinitude concrète; de l'autre, l'histoire concrète la réclame et déborde la théorisation du comportement.

Avec Marx et Freud, l'Occident aborde une heureuse contradiction. Il est clair qu'on cherche dans la détermination du connaître par l'être à justifier l'hétérogénéité humaine; mais il est aussi évident qu'on veut enfermer l'humanité.

3. Contingence et nécessité

L'Occident a maintenant entre les mains une humanité tiraillée entre l'évolution et l'existence. Cette humanité est captive d'un mouvement étanche, mais elle est aussi contingence et nécessité.

L'évolutionnisme offre à l'existence une histoire universelle humiliante dont le sens est décidé par avance. La réflexion sur l'existence, elle, découvre qu'un sens est donné entre conscience et matière dans et par une conscience socialisée et historicisée. L'évolutionniste imagine que l'humanité a un devenir *a priori* déterminé. Celui qui pense l'existence entend que l'humain est déterminé dans et par ce qu'il vit. Dans le premier cas, c'est la liberté de l'espèce qui est niée. Dans le deuxième cas, c'est cette même liberté qui est revendiquée. L'Occident comprend donc en même temps que l'humanité est libre et déterminée. C'est Marx qui, selon nous, entre évolution et existence, incarne le mieux cette contradiction occidentale

qui, trop souvent, est volontairement contournée comme dans le cas du libéralisme qui incline préférablement vers l'évolutionnisme. Freud se débat, lui aussi, dans ce paradoxe comme en feraient foi ses pages sur la civilisation; mais il est plus indiqué de dire qu'il le transpose entre biologique et psychique. De toute façon, le psychanalyste fait partie de ce vaste mouvement qui, à côté de l'évolutionnisme, oscillera entre contingence et nécessité parce qu'il fera la lumière sur la nécessité.

Contingence et nécessité, liberté et détermination, voilà la réalité humaine que découvre l'Occident. L'humanité serait libre et déterminée. Très bien. Mais il ne faut plus que le secteur de détermination élimine celui de la liberté.

La pensée occidentale est capable de construire des oppositions; elle l'a souvent prouvé et le prouve toujours: objectivité-subjectivité, structure-changement, beau-laid, bien-mal, vie-mort, normal-pathologique. En outre, les dualismes la servent bien: entre deux pôles d'une explication on peut mettre bien des choses (Freud a enfoncé toute la diversité de la vie entre Éros et la pulsion de destruction). Depuis Hegel, l'Occident a déployé bien des énergies pour adopter, contre la logique de type aristotélicien, des rapports contradictoires¹ souvent en menant de front deux systèmes logiques. Il est vrai, toutefois, que les oppositions sont généralement plus cumulées que surmontées. Quoi qu'il en soit, les couples contingence-nécessité, liberté-détermination peuvent être retenus et même discutés.

L'évolutionnisme premier ne peut arriver à organiser les termes d'une telle problématique s'il faut les retenir tous les deux; car la nécessité de l'évolution annule la contingence. Cet évolutionnisme, heureusement, quoique solidement établi comme idéologie politique, se retire peu à peu des sciences

¹ Cela se manifeste dans la dialectique chez Hegel, dans l'originalité de l'inconscient chez Freud, de même que dans tout l'antimanichéisme.

humaines au profit de la contradiction et de l'étude de l'existence.

Rien de surprenant à cela, puisque les études doivent confirmer le paradoxe et puisque la détermination ne tient plus ses droits de l'évolution. Il n'y a pas évolution comme il y a existence. Elles ne participent pas d'un même ordre d'idées. L'existence relève davantage de l'empirie. Certes, nous avons là deux concepts qui se donnent à des problématiques — jadis à la même. Mais le fait est que l'évolution humaine est une pensée, une opinion, alors que l'existence humaine, bien que pensée, est aussi pensante. L'évolution est une opinion sur l'humanité; l'existence est ce sans quoi il n'y a pas d'humanité. L'Occident ne peut douter de l'existence, mais il peut oublier l'évolutionnisme. La contradiction liberté-détermination se dégage grâce à l'auto-analyse qui s'est imposée devant la terrifiante évidence de l'altérité; elle a une nouvelle signification entre évolution et existence. L'Occident s'est toujours recherché entre la liberté et la non-liberté: thomisme, spinozisme... Mais il est aisé d'observer que la contradiction demeure longuement stagnante, emprisonnée. En tout cas, les élucubrations des thomistes ne sauraient satisfaire celui pour qui un sens peut être donné à l'histoire à partir de l'existence. Enfin, dès que l'altérité est admissible, raisonnable, rien n'oblige désormais à retenir l'évolutionnisme rassurant qui l'excuse. L'évolutionnisme ébranle cette crainte de l'altérité, mais c'est quand il s'en éloignera que la contradiction liberté-détermination s'échappera et deviendra féconde. D'abord parce qu'un élément n'invalidera pas l'autre, ensuite parce que les deux éléments porteront directement sur l'existence, le lieu de l'altérité.

Les sciences sociales, les théories sur l'humain, rencontrent donc l'existence, par conséquent la connaissance pratique, et abandonnent l'évolutionnisme aux idéologues. Mais la pensée occidentale est beaucoup plus à son aise avec la nécessité: elle ne conçoit bien que le déterminé et cherche à intégrer tout le réel dans la détermination: elle est de cette façon efficace et

tranquille. Les sciences sociales s'exécutent alors dans les zones de détermination. Elles montrent que l'humain est mille fois déterminé: histoire, environnement, social... Mais, dans tout cela, on ne prouve qu'une chose: une personne ou une société existent dans certaines conditions. C'est tout et c'est indéniable. Toutes les tentatives de Freud à Skinner n'auront jamais été en mesure de dire ni que l'humanité est unique ou uniforme, ni qu'elle est stagnante. L'humanité est libre, mais elle se retourne contre elle-même pour s'engendrer de multiples façons comme détermination. Pour qu'il y ait liberté, il faut qu'il y ait existence.

Qu'y a-t-il d'étrange ? Si l'humanité n'est pas homogène et si l'histoire ne se fait pas sous le signe d'une évolution universelle, on aura beau parler tant qu'on voudra de nécessité et de détermination, il faudra faire place à la contingence et à la liberté si l'on espère rendre compte effectivement de l'humanité. La contingence peut bien rebuter le déterministe, elle n'en est pas moins un élément indispensable au discours qui prétend comprendre l'humanité.

Cela dit, il n'y a peut-être pas de contradiction réelle entre contingence et nécessité quand on parle de l'humain. Il suffit de décortiquer l'interférence. Éviter de révéler à quoi ont affaire les termes d'une dite contradiction est assez commun; cela entretient la mystification et favorise le savant commérage.

L'humanité est libre, car elle n'est pas réglée par une loi universelle du devenir; elle est traversée par la contingence, car elle n'est pas uniforme; elle rencontre dans l'existence la nécessité et la détermination parce qu'elle est; elle rencontre encore la contingence parce que ce qu'elle réalise et qui la constitue est souvent imprévisible. Il n'y a pas de devenir universel¹; il n'y a pas uniformité parce qu'il y a existence. Et

¹ À moins que l'existence en décide ainsi; mais il faudrait qu'elle ait été nivelée ou encore qu'elle contrôle absolument et le champ de la détermination et son action sur l'être.

comment pourrait-il y avoir liberté et contingence s'il n'y avait pas d'être ? Ce n'est pas parce que la pensée occidentale fige l'humain que l'humain est figé. Ce n'est pas parce qu'un humain existe dans certaines conditions que les conditions sont pour tout humain les mêmes et que nul humain ne peut redire sur ces conditions; s'il peut redire, c'est que, pratiquement, il subit le monde autant qu'il le fait. Marx était lucide quand il écrivit que l'homme est le produit de son produit. Du point de vue de l'existence, c'est une des heureuses formules de l'Occident. Ce n'est pas parce qu'il y a des conditions à l'existence qu'il faut éliminer le hasard et la création humaine de conditions, ce que l'évolution universelle ne retient pas.

L'histoire humaine n'a rien d'une évolution naturelle. Le déterminisme appliqué à l'existence en témoigne. Pendant que maints gouvernements croient l'inverse, de nouvelles théories de la conscience le confirment.

4. Réaffirmation de la liberté de l'espèce humaine

Au XXI^{ème} siècle, par Jean-Paul Sartre (1905-1980) et Michel Foucault (1926-19), des coups solides sont donnés à la notion de nature humaine et à celle d'évolution universelle.

Les sciences humaines, par les voies du déterminisme à partir duquel elles exploitent le réel, admettent de plus en plus généralement, quoique timidement — on retient souvent, à l'image de Marx et de Freud, des notions et des thèses incompatibles —, ce que nous appelons ici la liberté de l'espèce, c'est-à-dire le droit à l'hétérogénéité et l'abandon du préjugé d'un avenir prédestiné. Un Cornélius Castoriadis estimera que cette liberté est telle que la «pensée héritée», en l'occurrence le déterminisme, est incapable d'en comprendre la richesse; cette liberté, selon lui, ne peut être le résultat que d'un imaginaire social non exposé au déterminisme.

Mais considérons tout de suite Sartre et Foucault.

Il n'y a pas de nature humaine, l'humain est, ontologiquement, absolument libre; ce sont là deux grands thèmes de l'existentialisme sartrien. C'est que la conscience, rien en elle-même, est toujours conscience de quelque chose; elle est le fait d'un individu en situation ou d'un conditionnement historique. Par ce conditionnement, une essence est produite; d'où la célèbre formule : «l'existence précède l'essence». L'existence étant la multitude des individus, cette multitude étant multipliée par les situations, une nature humaine est, dès lors, impensable. Si, pour Sartre, il n'y a pas de nature humaine, il n'en demeure pas moins que l'être humain est doté de structures permanentes, dont l'angoisse. Or, c'est dans cette angoisse que la conscience trouve un avenir indéterminé, un avenir qui ne peut être occupé que par le projet (lequel, la plupart du temps, donne lieu à l'échec — et ce n'est pas une contradiction ni une concession; ce n'est pas parce qu'il y a échec qu'il n'y a pas liberté —). Dans l'angoisse, donc, l'humain découvre sa liberté, un avenir et un monde humains. C'est pourquoi, dans l'optique existentialiste, tout individu est responsable du monde et contraint à l'engagement¹. Une problématique des totalisations vient compléter cette position². Elle soutient que la conscience est synthétique: ce qui signifie, brièvement, que la *praxis* individuelle médiatise le social, fait et subit l'histoire. Sartre entreprend d'expliquer l'histoire humaine à partir de cette idée de totalisation. Mais il faut reconnaître qu'il ne coupera pas tous les ponts avec ses prédécesseurs; avec lui l'Occident s'entêtera inutilement. On peut, en effet, dans la *Critique de la raison dialectique*, lire ce passage inconséquent qui n'a rien à voir ni avec l'existentialisme, ni avec l'existentialisme marxiste débattu: «la dialectique est la loi de

¹ Cf., notamment, *L'Être et le néant*.

² Cf., surtout, *Critique de la raison dialectique* et *L'idiot de la famille*.

totalisation qui fait qu'il y a *des collectifs, des sociétés, une histoire*¹. Quelque part Sartre aura rêvé, lui aussi, de coincer l'histoire de toute l'humanité dans un même schéma.

On ne saurait interpréter l'histoire comme une continuité évolutive. C'est ce que découvre Foucault en faisant l'histoire des idées. Pour lui, l'histoire est une succession de savoirs toujours nouveaux entre lesquels on retrouve des ruptures. La tâche de l'historien est alors de construire ces discours et d'expliquer le passage de l'un à l'autre. Il faut décrire les conditions historiques, *l'a priori*, qui font apparaître l'objet d'une pratique discursive. Ces conditions produisent un discours, lequel produit un objet. Dans une pratique discursive, l'objet est le produit d'un système de relations entre les institutions d'une société. Une pratique discursive n'existe que par le jeu de ces institutions; elle n'existe que par des relations et non pas comme moment dans une évolution. Les énoncés émis dans une pratique discursive répondent aux exigences de *l'archive*. Cette *archive*, «c'est d'abord la loi de ce qui peut être dit, le système qui régit l'apparition des énoncés comme événements singuliers»²; elle est «ce qui différencie les discours dans leur existence multiple et les spécifie dans leur durée propre»³. L'histoire des idées révèle une série de discours discontinus; chaque discours a ses conditions de possibilité spécifiques et celles-ci constituent des époques historiographiées. À telle époque, à tel jeu d'institutions, à telle relation répond tel savoir. Si ce qui est dit s'explique à l'intérieur d'un carrefour, ce n'est plus dans quelque devenir historique qu'il faut le comprendre, mais précisément dans le système d'où il provient.

¹ Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 131. Souligné dans le texte.

² Michel Foucault, *L'archéologie de savoir*, p. 170.

³ *Ibid.*, p. 171. Souligné dans le texte.

Résumons. Pour Sartre, pas de nature humaine parce que la conscience est produite en situation, pas d'évolution parce qu'il y a le projet lui aussi élaboré en situation; la conscience est totalisatrice. Pour Foucault, pas d'évolution, de continuité, parce qu'il faut admettre des ruptures entre les différents discours historiques.

Grâce au déterminisme, entre l'histoire et la pensée, Sartre et Foucault s'accordent, après Marx et Freud, sur un point fondamental : la pensée a des conditions de possibilité. Chez Sartre, la conscience est corrélative d'un conditionnement historique; chez Foucault, le discours répond à un *a priori* historique. Il est dit en clair que telle détermination historique provoque telle pensée. Il faut donc faire place à l'altérité puisque le champ de la détermination la contient déjà. Cette entente de principe, selon nous, typique de ce qui est conçu derrière les sciences humaines pour peu qu'elles soient critiques, est cependant camouflée, certes par la ténacité de l'évolutionnisme, mais surtout par les préoccupations variées qui finissent par faire s'élever des camps politico-méthodologiques. Il arrive ainsi qu'on est d'accord, qu'on ne veut pas l'être et que, sur le fond, on ne nie pas l'autre. Considérant Sartre et Foucault, par exemple, on opposera, la tête bien haute, l'existentialisme au structuralisme, comme si l'existentialité de la conscience ruinait l'effet de la structure discursive, comme si la totalisation de la conscience éliminait le fait de ruptures discursives.

Il est de bon ton, pour plusieurs, de dresser l'existence contre la structure, plus spécifiquement, de liguer un savoir humaniste dont Sartre serait un représentant, contre un autre, sturcturaliste, dont Foucault témoignerait¹. Le fossé entre

¹ Nous sommes très conscient de ce que l'épithète structuraliste n'est revendiquée par personne sinon par Claude Lévi-Strauss; nous ne faisons que reprendre ici le vocabulaire institutionnalisé. Foucault lui-même n'a jamais vraiment su quoi faire de cette appellation (cf. *L'ordre du discours*).

chacun de ces mouvements serait partout si grand que nous nous retrouverions dans l'impossibilité de jeter des ponts.

Foucault nous dit que l'histoire des idées est tranchée et, selon nous, on ne peut que le constater; Sartre nous parle de liberté humaine. Chacun veut faire place à la différence, chacun défend l'existence de spécificités historiques. En tout cas, et Sartre et Foucault sont équipés pour comprendre et affirmer la diversité des moments historiques. Ni l'un, ni l'autre, donc, n'acceptera que l'histoire soit un continu *a priori* déterminé ou que l'humanité soit une masse uniforme.

D'où vient alors que ces théoriciens semblent inconciliables? Cela tient au terrain d'analyse. D'un côté on s'occupe de l'histoire des idées, de l'autre on se penche sur celui au travers duquel les idées sont produites, sans lequel, concrètement, il n'y a pas d'idées. Puisque chez l'analyste futé l'objet fait naître des techniques de recherche et d'exposition particulières, les objets étant différents, il en découle des incompatibilités.

Foucault dégage les jeux entre les idées pour construire des réseaux et il a une méthode appropriée. Sartre s'interroge sur la conscience puis sur l'histoire humaine, et la méthode foucauldienne ne peut être d'un grand secours. Mais en quoi historiographie des idées s'oppose à conscience ou à histoire humaine (surtout si l'on aboutit, dans un cas comme dans l'autre, à l'évidence de la pluralité des sociétés) ?

On s'entend pour admettre des spécificités historiques. Sartre serait bien malvenu de dire à Foucault que les idées ne sont pas interreliées et n'agissent pas sur la conscience de l'individu; certes il refuserait, et à bon droit, que la conscience soit absolument déterminée sous ce rapport : le projet ne prend un sens que dans la mesure où il y a un va-et-vient entre le connaître et l'être et il n'est pas possible d'éviter l'aller.

Foucault débâttera bien en vain contre le projet; comment pourra-t-il prétendre que tout humain est à ce point conditionné par la structure discursive (du chercheur) éprouvée, qu'il n'en est qu'une réplique ? Le structuraliste aura peine à rendre

compte de la diversité et du changement. Il blâmera tant qu'il voudra la totalisation, il lui faudra expliquer l'histoire d'une conscience et particulièrement le rapport qu'elle entretient avec son passé et son milieu. Osera-t-il prétendre que l'histoire des idées n'est pas l'histoire des idées produites par des humains en situation, c'est-à-dire subissant des époques discursives et agissant sur elles ?

Il n'y a plus de nature humaine; on n'en parle plus disgracieusement que dans les milieux nostalgiques; cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas d'humains, qu'il n'y a pas d'humanité; cela veut dire que l'humain peut être n'importe quoi, c'est ce qui lui ouvre l'histoire, et que, s'il n'est pas n'importe quoi, c'est qu'il subit cette même histoire. C'est le fait d'être en rapport avec une société et une histoire, de subir et de créer qui définit l'humanité.