

TIBOR SZABÓ

LA DÉCONSTRUCTION ET LA RECONSTRUCTION DE LA TOTALITÉ

/Thèses sur la possibilité de l'homme dans le monde moderne/

L'homme - au terme philosophique du mot - est la totalité tout au moins de trois éléments: celui de la praxis, de la subjectivité et de l'histoire. On peut dire que ces trois éléments à eux seuls forment l'homme et déterminent ses fonctions et son importance. Cette conclusion peut être tirée des oeuvres philosophiques du représentant le plus excellent de la philosophie classique allemande, Hegel et aussi de Marx, qui a justement réuni ces trois moments dans la constatation tant de fois répétée dans ses oeuvres: "les hommes font l'histoire".

On a déjà beaucoup discuté cette thèse au cours de l'histoire de la philosophie et quelquefois on en a abusé en faisant de ce propos une fin idéologique.

Notre opinion est que chez l'"aventurier" de la philosophie française, Jean-Paul Sartre, l'unité de ces moments a été développée sous une forme multiple. Suivant son développement philosophique individuel, il arrive à la conclusion que l'individu - s'il est désintégré - est toujours sujet à la manipulation, tandis que l'homme social, recomposé, total, peut être capable de transformer les rapports sociaux du temps comme "être social". Sartre, dans son Autoportrait à soixante-dix ans, racontant sa vie, dit: "l'existence de quelqu'un forme un tout qui ne peut pas être divisé: le dedans et le

dehors, le subjectif et l'objectif, le personnel et le politique retentissent nécessairement l'un sur l'autre car ils sont les aspects d'une même totalité et, on ne peut comprendre un individu, quel qu'il soit, qu'en le voyant comme un être social."¹ Que signifie pour Sartre un "être social"? Cela signifie qu'il agit dans l'histoire comme un être politique. En réfléchissant sur son passé, il continue: "Tout homme est politique. Mais ça, je ne l'ai découvert pour moi-même qu'avec la guerre, et je ne l'ai vraiment compris qu'à partir de 1945. Avant la guerre, je me considérais simplement comme un individu, je ne voyais pas du tout le lien qu'il y avait entre mon existence individuelle et la société dans laquelle je vivais."² C'est la mobilisation de septembre 1939 qui lui a fait prendre conscience de son "être social": "C'est ça qui a fait entrer le social dans ma tête: j'ai compris soudain que j'étais un être social quand je me suis vu arraché de l'endroit où j'étais..."³ Il a vécu ces temps comme la négation de sa propre liberté et il a pris conscience de l'existence des autres personnes. Le vrai tournant de sa vie est survenu après la guerre: c'est à cette époque qu'il a connu l'existence de l'ordre social et qu'il s'est joint aux mouvements socio-politiques. Ses idées, il les a développées plus tard dans la Critique de la raison dialectique.

Les idées de Sartre ont été critiquées par beaucoup de ses collègues, de philosophes et de politiciens. Les temps ont énormément changés, et de nouvelles vagues philosophiques sont apparues, qui voulaient exprimer ce changement de la condition humaine et des rapports sociaux. L'inquiétude sur la

possibilité de l'homme, sur l'activité historique est formulée par les philosophes français des années '60, '70 et '80. Les tendances les plus différentes font la description de la désintégration actuelle, nouvelle, de la totalité déjà retrouvée par Sartre.

Ces différentes tendances de la philosophie française coïncident sur un seul point: celui de l'impossibilité, de l'impuissance de l'homme dans le procès historique. Cette idée de la négation du rôle du sujet historique se présente par exemple chez les philosophes du structuralisme. Il n'y a pas lieu pour nous d'analyser ce courant d'idée dans sa totalité, ni d'évoquer tous les représentants du structuralisme; nous nous limiterons donc aux plus significatifs. Michel Foucault déjà dans Les mots et les choses, en parlant de Nietzsche, semble découvrir un parallèle entre la mort de Dieu et la disparition de l'homme.⁴ Selon Foucault, on ne peut guère parler d'un facteur subjectif dans l'histoire, parce que ce sont les structures objectives de la société qui déterminent tout. Ce n'est pas par hasard si actuellement, Foucault se dit postmoderne. L'autre représentant de l'école structuraliste, Claude Lévi-Strauss, dans son livre fondamental, intitulé La pensée sauvage, constate que: "l'histoire n'est pas liée à l'homme" et que c'est un mythe que l'homme puisse jouer "le rôle d'agent historique".⁵ Il nie également le développement social, en disant que la société est plus que jamais sujette à "la grande détermination de la nature". Il serait très instructif d'analyser ici les débats entre les structuralistes et Sartre sur ce thème. Mais ce n'est pas notre propos actuellement.

Une autre tendance philosophique, celle du marxisme français se rapproche beaucoup des pensées de l'école structuraliste. Si l'on considère les oeuvres de Louis Althusser des années '70, on en aperçoit le trait caractéristique: son "anti-humanisme théorique", qui est le propre de sa mentalité philosophique. Althusser a fortement critiqué la tendance humaniste et historiciste du marxisme dans Lire le Capital. Il refuse surtout la conception d'Antonio Gramsci qui a mis en évidence le côté subjectif du procès historique. Le point de vue d'Althusser a été - à son tour - critiqué non seulement par les marxistes italiens qui ont défendu l'oeuvre théorique de Gramsci, mais aussi par des philosophes d'autres pays. Althusser, dans sa Réponse à John Lewis a rejeté l'idée selon laquelle l'histoire est le résultat du "développement individuel". Selon Althusser tous les mouvements sociaux et historiques sont déterminés par la lutte des classes, qui est le moteur de l'histoire. Sa thèse, qui pose en principe, que: l'histoire est un "procès sans sujet ni fin/s/", a provoqué de vifs débats. Il est convaincu que "l'histoire n'a pas, au sens philosophique du mot, de Sujet, mais un moteur: la lutte des classes".⁶ A notre avis, la conception d'Althusser est un peu mécanique, ce qui la rapproche dans un certain sens des conceptions structuralistes.

Dans d'autres circonstances, vers la fin des années '70 et au début des années '80, des points de vue très similaires se sont présentés dans la philosophie postmoderne. Le représentant le plus connu de cette tendance nouvelle de la philosophie française, Jean-Francois Lyotard dans son chef-

-d'oeuvre La condition postmoderne continue la décomposition des facultés de l'homme en disant que dans la situation actuelle la science tout comme la philosophie doit être "posthistorique, postrationaliste et postmétaphysique". Il accepte la thèse de la fin de l'histoire et il déclare "la dissolution du sujet du grand récit".⁷ On assiste - selon Lyotard - non seulement à la décomposition de l'histoire, de la rationalité de l'homme, mais aussi à la dissolution des grands courants d'idée comme par exemple de la dialectique de la Philosophie de l'Esprit de Hegel et de la conception de l'émancipation du sujet historique formulée par Marx. Aujourd'hui on peut observer la crise de la puissance politique et de la connaissance humaine basées sur les principes théoriques du "grand récit" de Hegel et de Marx. Cette situation a été créée parce que les grands idéaux "métaphysiques" faisaient faillite. A cause de l'insuffisance du sujet historique, la révolution préconçue n'a pu avoir lieu. Et maintenant, selon Lyotard, la possibilité de la transformation sociale par la révolution est minime. Il dit: "Quant à la révolution, au sens marxiste, ça me paraît exclu... Il me paraît parfaitement clair que la grand récit, issu à la fois de l'idéalisme allemand et de la révolution française, récit de la réalisation du savoir et de l'émancipation de l'humanité, repris par Marx et mixé avec la théorie économique, n'aura pas lieu. C'est ce que nous apprenons en cette fin de siècle, parce que nous savons que quand il a prétendu avoir lieu, c'était une catastrophe... Les travailleurs eux-mêmes, qui sont les sujets de ce récit,

pensent, si l'on en juge par leur conduite, que ça n'a pas lieu." ⁸ Dans cette situation, l'homme ne peut pas accomplir sa fonction, qui est de "faire l'histoire". C'est ainsi que, de l'être social, personne ne parle plus en France, peut-on dire. Mais pourquoi cela? Quelle est la raison de cette attitude de la part des philosophes français?

Les exemples choisis par nous démontrent que les auteurs de ces textes pensent de cette manière dans une situation donnée, dans la France de nos jours, où les contradictions aggravent la position, la condition de l'homme. Et cette condition est exprimée et décrite par ces philosophes. Comment pourrait-on caractériser les traits principaux de cette situation? Certes, il s'agit ici de la description des rapports sociaux aliénés. L'avantage de ces descriptions et de ces philosophies est justement qu'elles reconnaissent et analysent parfaitement l'aliénation qui ne permet pas à l'homme de se libérer de ses liens. Elles ont tout à fait raison lorsqu'elles affirment que dans une telle situation, l'homme est incapable de fonctionner comme agent historique, comme sujet qui transforme la société.

S'il en est ainsi que peut-on faire? De cette description réelle des rapports sociaux aliénés dérivent deux solutions théoriques du problème. La première solution, c'est qu'on doit retourner vers le passé, et y trouver des idéaux à suivre. Cette route a été choisie par la majorité des philosophes mentionnés par nous, qui cherchent une issue, à l'aide de philosophes comme Nietzsche, Heidegger etc. L'autre solution est d'un tout autre genre. Les adeptes de cette solution

- tout en admettant et en reconnaissant l'aliénation des rapports sociaux - essayent de chercher une issue réorganisant en théorie la totalité de l'homme et de créer dans la réalité ontologique une situation où ces rapports aliénés disparaissent non seulement idéologiquement mais aussi dans la réalité de la société. Ce point de vue ne s'attache guère à décrire la situation, il s'occupe plutôt des impératifs à réaliser dans le futur pour que les obstacles à l'épanouissement des facultés de l'homme puissent disparaître. Il s'agit donc, de deux méthodes différentes d'approche des problèmes sociaux: l'une est descriptive, l'autre est normative.

Dans l'histoire de la philosophie de ces dernières années, on pourrait trouver facilement des exemples non seulement d'analyse descriptive, mais également d'analyse normative de "la condition humaine".⁹ La méthode normative a pour but de reconstruire la totalité de l'individu désintégrée par l'aliénation de sa situation. Mais cette reconstruction demeure - dans la majorité des cas - une théorie, un Sollen plutôt qu'un Sein. Cette dernière méthode (normative) est bien représentée par la philosophie de György Lukács.

Lukács, dans son oeuvre philosophique posthume, Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins, pose la question de l'homme sous deux aspects: celui du moment idéal et celui du facteur subjectif.

1. Le moment idéal. Tout au commencement, Lukács fait la critique de deux tendances philosophiques: la critique du matérialisme vulgaire d'une part et d'autre part celle de

l'idéalisme sous sa forme moderne: l'irrationalisme. En rejetant la solution de ces deux extrémités, il cherche un tertium datur dans la philosophie. L'essence de son point de vue est qu'il faut considérer l'être humain comme une unité. Et surtout l'unité de deux moments - autrement séparés l'un de l'autre dans la philosophie matérialiste vulgaire et dans l'idéalisme moderne - c'est-à-dire l'unité du matériel et de l'idéal. C'est même précisément cette unité qui assure la spécificité de l'être humain.

A ce propos, Lukács parle de la nécessité d'une nouvelle synthèse au sein de la philosophie qui veut comprendre l'homme en sa complexité. En analysant le moment décisif et le plus caractéristique de l'homme: le travail, il démontre qu'on ne peut pas y séparer les facteurs matériels des facteurs idéaux; la téléologie de la causalité. Ces deux moments sont liés l'un à l'autre "par une nécessité ontologique". Dans le travail on assiste donc, à l'unité dialectique des éléments matériels et spirituels. Cette conception de Lukács comporte une juste évaluation du moment idéal qui peut être interprété aussi comme une constatation anti-dogmatique, anti-staliniste. Il est superflu de nous attarder longuement sur cette thèse que nous savons bien que Stalin et le soi-disant "dia-mat" ne se rendent pas compte, voire déprécient l'importance de l'esprit et de la créativité humaine. Mais selon Lukács, l'homme n'est capable de se distancer de la nature que par son activité créatrice réelle. Ici Lukács parle en principe, et en principe, il a raison. Il est dommage qu'il n'ait pas réussi à mettre en

mouvement toute une conception réelle de la transformation sociale sur cette base.

2. Le facteur subjectif. L'homme - selon Lukács - est un "être répondant" qui ne peut pas s'isoler des questions que l'histoire lui pose et ce sont précisément les réponses que chaque individu apporte à ces questions qui lui donnent son identité propre. Les réponses reflètent toujours la situation actuelle de la société aussi.

Lukács - vers la fin de sa vie - assure un "rôle parfois décisif" au facteur subjectif dans l'histoire.¹⁰ Par cette conception - selon nous - Lukács a fait un pas vers la position de Sartre. Selon Lukács, le facteur subjectif a un rôle extrêmement important dans la reconnaissance et dans la lutte au sein des conflits sociaux. Les facteurs déterminants des grands changements socio-politiques sont toujours les hommes /et non pas seulement les personnages dirigeant les mouvements sociaux/.

Contre la philosophie traditionnelle du marxisme, Lukács met en évidence que les changements de l'histoire ne se produisent que grâce aux conflits entre les forces productives et les rapports de production, automatiquement, mais qu'ils sont toujours le résultat de la praxis humaine aussi. Praxis et conscience forment une unité dans l'homme, dans son "activité transformatrice". C'est ainsi que le moment idéal et le facteur subjectif sont liés l'un à l'autre. En parlant de la révolution comme du changement par excellence de la société, il constate que la société ne change jamais d'elle

même, mais que c'est toujours l'activité de l'homme qui la transforme. "Es ist die grosse, welthistorische Lehre der Revolutionen, dass das gesellschaftliche Sein sich nicht bloss verändert, sondern immer wieder verändert wird."¹¹

Comment créer le facteur subjectif? Selon Lukács, ce n'est pas un fait donné de la société, mais il faut le créer. Et c'est une tâche historique qui ne peut s'accomplir que lors d'un long processus. L'obstacle à la possibilité de créer le facteur subjectif, c'est - selon Lukács aussi - l'aliénation, phénomène analysé en détails dans l'Ontologie.

C'est ainsi que Lukács arrive à la fin de ses réflexions aux conclusions d'où partent les philosophes français déjà cités. Qu'est-ce que l'homme peut faire contre les rapports sociaux aliénés dans la société moderne? A cette question, Lukács ne peut pas donner de réponse satisfaisante. Il dit - en général - qu'il faut lutter tous les jours contre les rapports qui produisent, même de nos jours, l'aliénation. Et c'est valable partout où on a l'intention de créer et d'assurer l'unité des moments distincts de l'homme. Certes, pour cela, il faut également créer le terrain concret de sa réalisation, et c'est la société civile, non analysée par Lukács. Le développement de la société et de l'homme modernes ne peut s'accomplir qu'en nous éloignant de l'état d'aliénation voire en le critiquant, et en créant les formes nouvelles de société civile qui - grâce à des institutions de plus en plus démocratiques - rendent possible de surpasser dans la praxis

sociale la description de la réalité objective donnée par les philosophes français et présentée au début de cette étude. Mais, jusque-là, il nous reste encore beaucoup à faire.

Notes

1. Jean-Paul SARTRE, Politique et autobiographie, Situations X, 1976. Paris, p. 176.
2. Ibid, p. 176.
3. Ibid, p. 179.
4. Michel FOUCAULT, Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Gallimard, 1966. Paris, p. 353.
5. Claude LÉVI-STRAUSS, La pensée sauvage, 1962. Paris, p. 347 et p. 337.
6. Louis ALTHUSSER, Réponse à John Lewis, Maspéro, 1973. Paris, p. 39.
7. Jean-Francois LYOTARD, La condition postmoderne. Rapport sur le savoir. 1979. Paris, p. 63.
8. Jean-Francois LYOTARD, Le jeu de l'informatique et du savoir, In Dialectiques, 1980. N° 29. p. 9.
9. Nous avons analysé quelques exemples de ce type dans notre étude: "Dittatura, democrazie e fattore soggettivo nel pensiero di Luxemburg, Gramsci e Lukács", In Il Politico, Rivista Italiana di Scienze Politiche, Pavia, 1987. n. 3. p. 485-503.
10. Lukács parle de cela dans son écrit: Grundlagen des menschlichen Denkens und Handels, écrit en 1968.
11. György LUKÁCS, Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Luchterhand, 1986. Darmstadt und Neuwied, Die wichtigsten Problemkomplexe, p. 453.