

IVANA HOLZBACHOVÁ

QU'EST CE QUE L'INDIVIDU?

Avec le problème de la relation entre l'ordre et le désordre en ce qui concerne l'individu se pose également celui des différents niveaux de l'ordre (et du désordre) rattachés à compréhension de l'individu. Cette question prend son actualité dans un contexte lié au refus des approches essentialistes du monde pour une approche relationniste et structurale. Dans une forme plus ancienne il était clair que l'individu est une entité qui dispose d'une substance interchangeable, d'un noyau dur sur lequel on peut agir qui, à l'inverse peut aussi agir, mais qui lui-même ne se modifie pas. On doit ajouter que l'activité était souvent comprise comme mécanique ou analogue.

Le première avancée sérieuse vers de cette nouvelle compréhension fut la connaissance qu'on ne pouvait pas réduire le monde aussi mécaniquement et qu'il y avait des niveaux différents, caractérisés couramment comme anorganiques, organiques et sociaux. Cette division est très ancienne mais — en faisant abstraction de l'idée religieuse de l'homme comme un être spirituel — l'affirmation d'irréductibilité n'apparaît avec force que au XIX^{ème} siècle. Déjà A. Comte reconnaît l'idée d'irréductibilité dans sa classification des sciences. Plus radicalement encore le problème de la nouveauté et de son devenir apparaît dans une dialectique chez Hegel et chez Marx, également chez Hartmann dans une idée d'évolution émergente. Cette tendance continue au XX^{ème} siècle avec par exemple Prigogine. Du reste, également chez Popper, le problème de l'origine d'une chose nouvelle est conçu comme un mystère, comme un événement qu'on ne peut expliquer qu'à posteriori et qu'on ne peut pas prévoir. On doit rappeler que c'est justement dans ce contexte qu'on mit en valeur l'idée du désordre, qu'on peut — avec une certaine restriction et une certaine hésitation — caractériser comme un désordre créatif.

Dans ce contexte, on ne s'attache pas au devenir de l'individu, mais plutôt un changement structural, au devenir d'une structure nouvelle. On peut dire que parallèlement avec ce développement qui commence à poser la question de la naissance du nouveau, la conception relationniste commence à prévaloir. L'un des signes de ce processus est que la notion même d'«atomisme», qui était quelquefois utilisé pour désigner cette vision du monde ou ce dernier serait

composé d'entités données et inchangeables, des individus, perde son sens. C'est pourquoi même la notion physique d'atome n'est plus comprise comme une entité indivisible et apparaît comme une structure toujours plus compliquée, dont on n'a pas pu pas longtemps expliquer mécaniquement les parties.

Avec un peu de malice, on pourrait dire que la physique découvre un fait, avec lequel les sciences de la vie et de société auraient du travailler depuis longtemps et qu'on le leur reprochait comme une faute. Aussi dans la physique — et non seulement dans la relation avec la notion d'atome — se perdraient des êtres conçus comme solides et capables de supporter ou d'exercer une influence.

Les sciences sociales sont, naturellement, les sciences de l'homme et de certains aspects de son existence. Mais la tendance à faire de l'homme individuel — dans une manière atomistique — la base de ces sciences, est apparue trompeuse. On peut observer cela au moins dans deux formes: d'une part il apparaît que dans une explication de l'homme, on doit prendre en compte sa nature biologique qui le lie plus ou moins avec les autres êtres vivantes et d'autre part il semble qu'on ne puisse expliquer l'individu avec succès si on ne prend pas en compte toute la structure des relations sociales et des traditions qui le conditionnent. Ces questions se lient avec la problématique de la culture qui — de plus — appelle spécifiquement le problème de l'individualité.

Dans ce contexte, la relation de l'homme avec l'aspect biologique de son existence apparaît surtout dans la question des universaux biopsychiques. On utilise cette notion pour indiquer les caractéristiques communes à tous les hommes, en tant qu'êtres vivants ayant ses besoins psychiques. Ce sont des faits qui sont liés avec l'animalité de l'homme, comme le besoin de manger, de boire, de dormir et de se reproduire, et des besoins psychiques comme être protégé et éduqué dans l'enfance. Tous ces besoins ont pour l'homme une importance vitale. Si on ne satisfait pas les besoins biologiques, l'homme mourra. Si on ne satisfait ses besoins psychiques, il ne mourra pas mais il ne murira pas comme un homme au plein sens du terme, comme en témoignent certain cas de privation sociale.

La notion d'universaux biopsychiques constitue un cadre qui ne peut pas être dépassé par aucune culture, si cette dernière doit se conserver et se reproduire comme une forme d'organisation d'une groupe importante de personnes. D'autre part, chaque société et chaque culture crée, dans ce cadre, sa variation spécifique de satisfaction de ces besoins. De notre expérience même et encore plus avec des recherches ethnologiques et anthropologiques, on sait qu'il y a très beaucoup de ces variantes .

Avec cela, on passe à l'autre aspect de l'examination de l'homme dans le cadre des sciences sociales et de la philosophie. L'homme en tant qu'individu fait toujours partie d'une société, de sa structure et il est influencé pas ses traditions. Des courants philosophiques, comme le structuralisme, et d'autres encore, soulignent ces relations tellement que l'homme comme individu semble conçu absolument déterminé par ses relations, ou, comme chez Althusser et avant lui chez Marx, qu'il est réduit un support de relations sociales ou même en leur

point d'intersection. L'homme est le point de l'intersection des relations sociales. S'il l'est vraiment, il cesse d'être un individu autonome, et au contraire son individualité est faite de la spécificité de la structure des relations sociales, dont il est le support, n'ayant la possibilité de les influencer.

Dans ce cas, l'homme en tant qu'individu est remplacé dans les sciences sociales par des autres entités qui peuvent être des structures temporellement et spatialement limitées, comme c'est le cas chez Foucault avec les épistémés ou chez d'autres penseurs non-structuralistes des cultures. Ces nouvelles individualités se caractérisent par la limitation des possibilités de manifestations d'individualité de l'homme ou bien, dans le meilleur des cas, elles créent un cadre à cette manifestation. Ce cadre est aussi le cadre de la normalité. Dans la mesure où l'individu s'approche de ses limites, il risque alors qu'on conteste sa normalité. Néanmoins la notion de normalité a une signification différente dans les cultures différentes, comme en témoigne par exemple l'Histoire de la folie de Michel Foucault.

Il est important de se rendre compte qu'on peut même comprendre différemment les „individualités“ comme les formations culturelles. Cela concerne aussi la solidité des limites de ces formations et la possibilité de les dépasser. Un cas limite de cette conception peut être la conception spenglerienne, selon laquelle chaque culture est une formation fermée qui dispose d'une échelle de valeurs spécifique et dans laquelle ne peut pénétrer aucune personne qui aurait été formé dans une autre culture. Il est vrai que Spengler tentait de trouver des lois de l'évolution des cycles culturels, qui ne concernaient cependant que la forme. Si chaque culture passe par le cycle de la jeunesse, de la maturité et de la vieillesse, le contenu de chacune d'entre elles est totalement spécifique et irrépétable. D'où le relativisme culturel extrême observé chez Spengler.

On peut interpréter la conception de Spengler comme l'examen d'une position extrême. Mais la reconnaissance de l'autonomie et de valeurs spécifiques d'autres cultures apparaît dans le contexte de la fin de l'eurocentrisme. Elle ouvre légitimement toute une palette de problèmes avec lesquels le siècle précédent ne devait pas se tourmenter. Les difficultés réelles liées avec les rencontres d'individus de cultures diverses, dans un monde toujours diminué montrent que ces problèmes ne sont pas seulement théoriques. C'est aussi la source du besoin de faire un arrangement avec le relativisme culturel qui, dans certains cas, menace l'intégrité de nos valeurs culturelles.

Une manière de résoudre cette question pouvait être la proposition que fait Stephen Toulmin dans son livre *Human Understanding*. Il fait appel à notre première forme de contestation d'atomisme. Il souligne que la thèse d'incommensurabilité de cultures qui se retrouve non seulement chez Spengler, mais maintenant aussi chez Feyerabend, n'est pas valable absolument: ainsi on peut comparer les cultures à la base d'une mesure dérivée d'universaux biopsychiques humaines. On examine comment des cultures différentes résolvent des questions fondamentales qui se posent dans leur contexte. Il est vrai que la proposition de Toulmin est un peu confuse et discutable, mais il est souhaitable de la prendre en considération. Mais cette réflexion n'est plus le sujet de mon propos.

J'ai voulu montrer que ni dans les sciences naturelles ni dans les sciences sociales, le concept de l'individu n'est pas clair. Sa définition dépend beaucoup de notre point de vue et de notre intérêt explorateur. Il semble que cette ambivalence et cette relativité de la définition d'individu ait sa base ontologique dans la conception du monde comme un ensemble de relations infiniment compliquées, un système des systèmes, une structure de structures. Il ne faut pas s'étonner de voir certains auteurs, par exemple E. Morin ou S. Toulmin déjà cité utiliser pour surmonter des problèmes liés avec la question de l'individu non seulement les notions de la théorie des systèmes et aussi les notions empruntées à l'écologie. Et c'est justement ici que peuvent réapparaître des problèmes liés avec les notions de l'ordre et du désordre, de leurs niveaux différents, leurs influences mutuelles, leurs intersections etc. Mais ce serait un sujet pour une toute autre réflexion.

CO JE TO INDIVIDUUM?

Autorka ukazuje na vývoji i současnosti pojmu „individuum“, že tento pojem není jasný ani v přírodních, ani ve společenských vědách. Jeho definice závisí na našem hledisku a badatelském zájmu. Ontologickou základnou této relativity je koncepce světa jako nekonečně složitého souboru vztahů. Proto někteří autoři používají pro zvládnutí této problematiky pojmů vypůjčených z teorie systému nebo z ekologie. Právě zde se problém jedince spojuje s pojmy řádu a chaosu.