

Histoire naturelle*

par Paolo Virno

Traduction de Véronique M. Dassas

1. Les vertus de l'oxymore

Le concept d'histoire naturelle pourrait devenir, éventuellement, la pierre angulaire d'un matérialisme qui ne serait pas boiteux ou dérisoire. À condition cependant, d'enlever tout halo métaphorique au substantif comme à l'adjectif.

Par *histoire*, il faut entendre la contingence des systèmes sociaux et la succession des modes de production et non pas l'érosion des continents ou l'évolution des espèces. Ce qui est en question, ce n'est pas la simple irréversibilité temporelle, sceau commun des processus entropiques de dissipation de l'énergie et des soulèvements prolétaires modernes, mais tout ce qui distingue ces soulèvements de ces processus. L'historien naturaliste ne se laisse pas ensorceler par le démon de l'analogie. Il circonscrit avec parcimonie, et discrimine avec une attention scrupuleuse. Il ne s'occupe que des événements pour la compréhension desquels on doit faire appel au langage verbal, au travail, à la praxis politique. L'histoire dont s'occupe l'« histoire » naturelle est limitée, donc, aux formes de vie typiquement humaines ; elle n'a d'autre trame que les habitudes éthiques, les technologies, les

* Ce texte est tiré du livre de Paolo Virno : *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana* (Quand le verbe se fait chair. Langage et nature humaine) paru en Italie chez Bollati Boringhieri en 2003 et inédit en français. Il s'agit du chapitre 6.

luttons de classes, l'entrelacs changeant des souvenirs et des attentes. Si l'on élargissait les mailles du concept d'historicité jusqu'à y inclure la myriade de ce qui arrive d'unique, d'impossible à répéter, de non nécessaire et de vraiment fortuit, tout ce qui remplit la géologie et la biologie, on obtiendrait une vision panoramique pas très éloignée de ce qui relève du Jugement dernier : tous les phénomènes seraient unifiés, en fait, par la seule exigence de la *caducité*. Celle-ci est la monnaie qui sert à faire équivaloir les choses les plus dissemblables, pour les échanger ensuite les unes contre les autres. La nature, transitoire et périssable parce que transpercée par la flèche du temps, prend les apparences du drame historique ; de leur côté, les faits historiques désormais archivés assument la rigidité des pièces naturelles. C'est Walter Benjamin qui a montré comment la double caducité du milieu terrestre et des organismes sociaux a alimenté l'immense répertoire des allégories baroques (Benjamin 1928). Mais le premier devoir de l'histoire naturelle consiste, justement, à résister à la séduction des tropes rhétoriques, en suivant sans tergiversations la voie de la littéralité la plus sèche.

Par *naturel*, il faut entendre la constitution physiologique et biologique de notre espèce, les dispositions innées qui la caractérisent du point de vue phylogénétique (à commencer, évidemment, par la faculté de langage), en somme, tout ce qui, ne dépendant en rien de constellations culturelles changeantes, demeure presque inaltéré dans le cours du temps. L'adjectif n'a donc rien à voir avec la notion douteuse de « seconde nature » par laquelle les sciences cognitives contemporaines s'efforcent de représenter (et parfois d'exorciser) la particularité des systèmes sociaux. Utilisée en passant par Marx et reprise ensuite par Lukacs dans *Théorie du roman* (1920), cette notion a eu à l'origine une fonction polémique, voire sarcastique. En parlant de « seconde nature », on dénonçait le trafic d'influence du capitalisme, c'est-à-dire sa prétention à constituer une organisation sociale

ahistorique, liée solidement à d'indéracinables inclinations anthropologiques, valide depuis toujours et à jamais. La pensée critique a mis au pilori ce naturalisme de chef du personnel en réfutant l'analogie entre les automatismes de la société bourgeoise et la loi de la gravitation universelle. Qu'aujourd'hui on prenne au sérieux et en grande considération l'image de la « seconde nature » en dit long sur l'état dans lequel se trouve la pensée critique. Mais revenons à notre propos. Ce dont s'occupe l'« histoire naturelle », c'est seulement la *première* nature. Non pas la forme de marchandise que l'on fait passer pour la propriété chimique des objets, mais le noyau biologique immuable qui définit l'existence de l'animal humain dans les structures économico-sociales les plus variées. Dans le cas de l'adjectif « naturel » aussi, il faut se munir de sérieuses œillères pour éviter les glissements métaphoriques.

L'expression « histoire naturelle » n'est digne d'intérêt que si les termes qui la composent restent dans un état de constante tension. Toute conciliation hâtive des deux polarités hétérogènes disperserait l'énergie du concept. Il s'agit plutôt de mettre l'hétérogénéité au diapason, en tentant ensuite de connecter les antipodes en tant qu'antipodes. Ce qui compte, c'est une relation immédiate entre les caractères distinctifs de l'espèce *Homo sapiens* et la plus labile propension culturelle, le « depuis toujours » biologique et le « maintenant » social, la disposition au langage innée et une décision politique dictée par des circonstances exceptionnelles. Ni métaphorique, ni allégorique, l'« histoire naturelle » pourrait partager les vertus de l'oxymore : elle postule donc un court-circuit entre des aspects ouvertement contrastants. À ce propos, le critère qu'Adorno énonce en 1932 lors d'une conférence semble clair :

Si l'on veut poser sérieusement la question qui porte sur le rapport entre nature et histoire, elle ne nous offre la perspective d'une réponse que si l'on renonce à concevoir l'être historique dans sa plus

grande détermination historique, c'est-à-dire là où celui-ci se révèle être le plus historique, comme être naturel ; et, vice versa, si nous parvenons à concevoir la nature comme être historique là où celle-ci s'obstine à persister sur le mode apparemment le plus profond comme nature. (Adorno 1974)

La possibilité de l'histoire naturelle dépend de deux conditions, l'une *naturelle*, l'autre *historique*. La première : il est nécessaire que la nature humaine, en elle-même invariante, soit telle qu'elle implique la variabilité maximale de l'expérience et de la praxis ; dans le cas contraire, il n'y aurait pas à proprement parler d'« histoire ». La seconde : il est nécessaire que le cours changeant de l'histoire mette parfois l'invariant biologique à l'ordre du jour, en l'exhibant même dans des états de choses concrets ; dans le cas contraire, l'histoire n'aurait absolument rien de « naturel ». La deuxième clause est décisive parce que nécessaire et suffisante. À partir de celle-ci, on peut tirer le fil de l'écheveau pour définir, même si c'est encore de façon abstraite, le concept-oxymore dont il est question ici. L'historiographie naturaliste a comme objet privilégié les événements sociaux et politiques au cours desquels l'animal humain se trouve en rapport direct avec la *métahistoire*, c'est-à-dire avec les traits inaltérables de son espèce. Une telle historiographie collectionne les faits empiriques (linguistiques, économiques, éthiques) qui, à partir de l'intérieur d'une conjoncture culturelle impossible à répéter, donnent à voir ce qui se répète sans interruption depuis Cro-Magnon. Elle collectionne, par exemple, les formes discursives historiquement circonscrites (que l'on pense à la glossolalie du christianisme primitif) dont la seule fonction est de mettre en relief la faculté de langage, c'est-à-dire une prérogative métahistorique de l'*Homo sapiens*. J'appelle naturelle l'histoire qui a dans la nature humaine non seulement son présumé caché mais aussi son contenu manifeste. Sont donc historico-naturels les phénomènes contingents qui *révèlent* l'invariant biologique, en lui

assurant pour un moment une importance manifeste sur le plan social et politique. L'histoire naturelle est une histoire *réflexive* : accumule en fait les occasions, assez diverses dans le cours du temps, dans lesquelles la praxis humaine s'applique sans moyens termes aux qualités requises mêmes qui rendent la praxis humaine ; les occasions dans lesquels l'*anthropos*, en travaillant et en parlant, refait les étapes principales de l'*anthropogenèse* ; les occasions dans lesquelles on fait l'expérience des conditions transcendantales mêmes de l'expérience. Il faut d'ores et déjà ajouter que cette réflexivité n'est pas affaire de conscience : elle appartient en revanche à la structure objective des phénomènes historico-naturels.

Marx a écrit que « l'histoire est la véritable histoire naturelle de l'homme » (Marx 1932, p. 268-9). Affirmation imparable, à condition cependant d'inclure aussi, et peut-être surtout, dans la séquence historique l'articulation mobile de l'éternel et du contingent, de la biologie et de la politique, de la répétition et de la différence. Au lieu de dissoudre l'éternel (propriété distinctive de l'espèce humaine) dans le contingent (systèmes de production, paradigmes culturels, etc.) ou, pire que tout, au lieu de réduire le contingent à l'éternel, l'histoire naturelle tient la chronique méticuleuse de leur changeante intersection.

Pour sonder la force explicative de l'approche de l'histoire naturelle, il faut emprunter un sentier rempli d'embûches. Le premier pas consiste à examiner de façon critique la dispute entre Noam Chomsky et Michel Foucault sur la notion de « nature humaine » (§ 2 et 3). Désormais lointain dans le temps, ce dialogue documente toutefois une bifurcation fatale dont les dommages se font sentir aujourd'hui encore. Cela fait du bien de s'affranchir de cet antécédent hypnotique en trouvant une position qui se distingue des deux adversaires. En elle-même anguleuse et ronflante, la question de la « nature humaine » trouve pourtant son sobre *experimentum crucis* dans la façon de concevoir la faculté de lan-

gage et le rapport entre celle-ci et les langues historiquement définies (§ 4). À partir de quelques considérations sur la faculté de langage, on se demandera ensuite comment expliquer en termes *naturalistes* l'opposition récurrente entre « nature » et « culture » ; mais aussi quelles sont les conditions historico-sociales qui sont en mesure de réduire une telle fracture (§ 5). C'est à partir de là seulement qu'il sera possible de reprendre le fil le plus important de l'écheveau, et d'établir plus concrètement les contours du concept d'histoire naturelle (§ 6).

2. La querelle entre Foucault et Chomsky sur la « nature humaine »

En 1971, à Eindhoven (Pays-Bas), sur le plateau d'une émission de télévision, Noam Chomsky et Michel Foucault eurent l'occasion de discuter en face à face. Ce fut la première et la seule fois qu'ils se rencontrèrent. La discussion tourna autour de la « nature humaine », ou de l'immuable toile de fond de l'espèce humaine contre laquelle viendrait se déployer la variabilité mercurielle des événements historiques. C'est Chomsky, à partir de ses travaux sur la grammaire universelle, qui soutient l'existence de cette toile de fond et qui en indique les principaux caractères. Foucault réplique : il établit des distinctions, précise, objecte. Les duellistes, souvent et volontiers, se comprennent mal, ou en tous les cas ils s'évitent, procèdent en parallèle. Les arguments de l'un n'entrent pas vraiment en conflit avec les arguments de l'autre : manque la friction. Les choses changent dans la deuxième partie du dialogue, quand on tire les conséquences sociales et politiques des considérations que l'on vient de faire sur la « nature humaine ». Le désaccord entre Chomsky et Foucault devient alors soutenu et minutieux. Attention : les deux auteurs s'entendent sur bien des objectifs politiques concrets (l'opposition à la guerre au Vietnam, l'appui inconditionnel aux luttes ouvrières les plus radicales, etc.). Le

désaccord concerne plutôt une question de principe : la possibilité de tirer un modèle de société juste uniquement à partir de certaines prérogatives biologiques de l'animal humain.

La rencontre de Eindhoven ratifie avec éclat la rupture entre matérialisme naturaliste et matérialisme historique (dans l'acception la plus vaste et la moins compromise du terme), rupture qui a marqué la seconde moitié du 20^e siècle et dont on sent encore les effets. À partir de 1971, la séparation des deux orientations sera complète et rigoureuse. L'analyse pointilleuse des processus de production et des transformations des rapports de pouvoir s'est interdit la possibilité de remonter de l'acquis à l'inné : avec comme résultat paradoxal de ne pas voir que l'inné, justement, c'est-à-dire l'invariant biologique, a été pris en charge, selon des formes historiquement déterminées, par la production et par le pouvoir que l'on connaît aujourd'hui. De son côté, le programme de naturalisation de l'esprit et du langage défendu par Chomsky et développé systématiquement par les sciences cognitives s'est avéré dépourvu d'ouvertures donnant sur l'histoire. De société et de politique, les cognitivistes ne s'occupent que pendant les pauses qui ponctuent leur activité philosophique, en fait quand ils arrêtent de penser. À Eindhoven, on a assisté à la dernière tentative pertinente de maintenir un lien fort entre biologie et histoire. Mais aussi à son échec théâtral. Autant la tentative que l'échec tournent autour de la figure de Chomsky. À la différence de ses disciples prudents et sceptiques, celui-ci a consacré une part importante de son énergie intellectuelle à l'activité politique. Il ne se résigne donc pas facilement à la scission entre l'analyse du langage et l'analyse de la société. Si ailleurs il se limite à les faire alterner sur un régime d'égale dignité, à Eindhoven, il cherche un lien intrinsèque entre l'une et l'autre. Il cherche et, bien entendu, il ne trouve pas.

Examinons quelques passages cruciaux du dialogue. Pour valider l'idée qu'il existe une nature humaine invariante,

c'est-à-dire métahistorique, Chomsky appelle à la barre des témoins la faculté de langage. Celle-ci est « *une propriété de l'espèce, commune à tous les membres de l'espèce et essentiellement unique par rapport aux autres espèces* » (Chomsky 1988, p. 37). La compétence linguistique est innée, elle ne dépend pas de l'environnement social, si ce n'est quant à son amorce occasionnelle. Dès le début, l'usage de la parole révèle une « *régularité instinctive* », c'est-à-dire une organisation syntaxique qui dépasse, et de loin, les « *données* », partielles et souvent médiocres, fournies par les locuteurs qui sont autour. Pareil à un organe qui se développe de lui-même, le langage est doté de structures sélectives et de schémas combinatoires dont l'autonomie productive n'a rien à faire avec l'expérience empirique de celui qui parle. La grammaire universelle, qui sous-tend les différentes langues historiques, fait partie de notre patrimoine génétique.

Si nous étions capables de spécifier, en termes de réseaux neuro-naux, les propriétés de la structure cognitive humaine qui permettent à l'enfant d'acquérir des systèmes complexes, je n'hésiterais nullement à décrire ces propriétés comme une composante de la nature humaine. Il existe un élément biologique inchangeable, un fondement sur lequel repose l'exercice de nos facultés mentales dans ce cas. (Foucault-Chomsky 1974, pp. 1342-3)

La réplique de Foucault est, au moins en apparence, conciliante. Si celui-ci hésite à faire sienne la notion de nature humaine — il s'en méfie même un peu — c'est seulement parce qu'il pense qu'il est faux, selon une tendance assez répandue, de l'élever au rang de concept scientifique. À bien y regarder, elle n'a pas d'autre fonction que de délimiter le périmètre d'une aire de recherche, en la distinguant soigneusement des aires adjacentes ou rivales. Il ne s'agit pas d'un objet d'analyse, mais d'un critère *épistémologique* utile pour établir les limites et les modalités de l'analyse elle-même.

Ce n'est pas en étudiant la nature humaine que les linguistes ont découvert les lois de la mutation consonante, ni Freud les principes de l'analyse des rêves, ni les anthropologues culturels la structure des mythes. Dans l'histoire de la connaissance, la notion de nature humaine me paraît avoir joué essentiellement le rôle d'un indicateur épistémologique pour désigner certains types de discours en relation ou en opposition à la théologie, à la biologie ou à l'histoire. J'aurais de la peine à reconnaître en elle un concept scientifique. (*ibid.*, p. 1342)

Qu'il y ait quelque chose de plus qu'une simple nuance méthodologique, cela devient clair quand Chomsky s'arrête à une autre qualité essentielle de la faculté de langage (ou, mais c'est la même chose, de la nature humaine). En plus d'être innée, cette faculté est *créative*. Tout être parlant fait « un usage infini de moyens finis » : puisque ses énoncés ne dérivent pas de stimuli externes ni d'états intérieurs, ils sont enclins à l'innovation et même à l'imprévisibilité. Il ne s'agit certes pas d'un talent exceptionnel, comme l'est en revanche celui d'un physicien théorique ou d'un poète, mais d'une créativité de « bas régime », normale, courante, presque inévitable. Celle-ci a elle aussi un fondement biologique. Négligé par le comportementalisme de Skinner mais aussi par la linguistique saussurienne, le caractère innovant des *performances* linguistiques est étroitement corrélé à une limitation initiale : loin d'en contredire la vigueur, la créativité profite des structures et des schémas qui distinguent *a priori* le dicible de l'indicible. Les règles sans appel de la grammaire universelle et la liberté des usages linguistiques s'impliquent mutuellement. C'est là que Foucault met la diplomatie de côté et déclare ouvertement son désaccord. Il est bien vrai qu'il ne peut y avoir de créativité qu'à partir d'un système de règles contraignantes. Mais Chomsky se trompe en plaçant ces principes normatifs dans la tête des individus. Les schémas et les structures auxquels se rattache la variation créative ont une origine au-delà des individus. Et au-delà des personnes, pour Foucault, cela veut dire historique. Les règles

auxquelles l'individu se conforme, et dont éventuellement il dévie, ne sont pas innées, mais elles prennent corps dans les pratiques économiques, sociales, politiques (*ibid.*, pp. 1356-7). Ne pas le reconnaître, c'est typique de qui, justement, prend la nature humaine pour un concept scientifique déterminé, au lieu de la considérer comme un simple « indicateur épistémologique ». Ce *quiproquo* initial fait en sorte que les vicissitudes historico-sociales de l'espèce sont complètement reconduites aux structures psychologiques de l'individu isolé. Chomsky tient le coup, reprenant avec opiniâtreté tant la nature métahistorique que le caractère individuel de la créativité linguistique : « *la nature de l'intelligence humaine n'a pas beaucoup changé depuis l'époque de Cro-Magnon* » (*ibid.*, p. 1359).

Un aperçu, maintenant, de la dispute sur la désobéissance civile sur laquelle se conclut la rencontre de Eindhoven. Chomsky n'hésite pas à déduire un engagement politique complet de certains aspects persistants de la nature humaine. La créativité du langage, caractéristique biologique de notre espèce, doit être défendue en engageant une lutte sans merci contre tous les pouvoirs constitués (capitalisme, État centralisé, etc.) qui l'inhibent ou la répriment. « *Un élément fondamental de la nature humaine est le besoin de travail créatif, de création libre sans effet limitatif arbitraire des institutions coercitives; il en découle ensuite bien sûr qu'une société décente devrait porter au maximum les possibilités de réalisation de cette caractéristique humaine fondamentale* » (*ibid.*, p. 1362). C'est un attribut métahistorique de l'*Homo sapiens* qui constitue donc le pivot d'une position politique anarcho-syndicaliste, ainsi que le critère de base à partir duquel décider quand on n'observera pas les règles en vigueur. La sauvegarde de la créativité spécifique de l'espèce est l'idée normative qui, seule, peut légitimer la désobéissance civile. Admirable sur bien des aspects, cette tentative de croiser biologie et praxis historique est toutefois inconsistante. Et ultimement dangereuse : un autre scientifique, qui mettrait en relief un autre aspect de la nature hu-

maine, par exemple la recherche de la sécurité, pourrait favoriser tout aussi légitimement des mesures politiques autoritaires et menaçantes. Foucault a beau jeu (un Foucault mimétique, pour une fois, par rapport au marxisme) de relever les contradictions qui pèsent sur celui qui veut proposer un modèle social idéal.

Ces notions de nature humaine, de justice, de réalisation de l'essence humaine sont des notions et des concepts qui se sont formés à l'intérieur de notre civilisation, dans notre type de savoir, dans notre forme de philosophie ; par conséquent, ça fait partie de notre système de classes et on ne peut pas, aussi regrettable que ce soit, faire valoir ces notions pour décrire ou justifier une lutte qui devrait bouleverser les fondements mêmes de notre société. (*ibid.*, p. 1374)

La désobéissance civile ne peut pas revendiquer un sempiternel fondement biologique, étant plutôt fonctionnelle à la poursuite d'objectifs qui apparaissent précisément et seulement dans une conjoncture historique particulière. « *Plutôt que de penser à la lutte sociale en termes de justice, il faut mettre l'accent sur la justice en termes de lutte sociale.* » (*ibid.*, p. 1370)

La discussion d'Eindhoven provoque un sentiment de malaise suffisamment durable pour s'avérer instructif. C'est peut-être cela qui fait son plus grand mérite. À lire la transcription du dialogue, on éprouve une insatisfaction concomitante et double. Les réserves par rapport à certaines assertions de Chomsky ne se traduisent pas en approbation des objections que lui oppose Foucault ; et vice versa, les lacunes que l'on perçoit dans l'argumentation de ce dernier ne semblent pas comblées par les répliques polémiques de son adversaire. Il faut donc s'adapter à un état d'indécision, voire d'indécidabilité pas très éloigné, disons, de l'état dans lequel se trouve celui qu'on interroge sur la vérité ou la fausseté de l'énoncé « Je mens ». Naturellement, bien des lecteurs, fervents chomskyens ou foucauldien de profession, ne sont pas du tout indécis (comme du reste il y en a toujours pour

s'obstiner à prétendre faux ou à proclamer vrai l'énoncé paradoxal « Je mens »). Les partisans de Chomsky affirment que la rencontre de 1971 inaugure le déclin du relativisme historiciste coupable d'avoir dissous la nature humaine dans un kaléidoscope de différences culturelles, comme si c'était un comprimé d'Alka-Seltzer. Les adeptes de Foucault croient en revanche qu'à Eindhoven la dernière des innombrables tentatives, à la fois acariâtres et naïves, de faire valoir le mythe d'une réalité naturelle toujours égale à elle-même contre la densité de l'expérience historique a été battue en brèche. Ce faisant, toutefois, on ne s'affronte pas, on s'évite : comme ce fut le cas pour Foucault et Chomsky, justement, il y a trente ans. Au lieu de reproduire à l'infini les mouvements de l'affrontement passé, il faut camper dans le malaise et l'indécidabilité dont il a été question. Et de l'insatisfaction simultanée pour les argumentations des deux interlocuteurs, il faut se servir comme d'un levier. Le ni ni découpe un espace vide qui mérite un peu d'exploration, qui définit assez précisément en somme le champ de l'*histoire naturelle*.

Foucault a on ne peut plus raison quand il signale la présence d'une hypothèse sociopolitique dans tout discours sur la nature humaine. Mais il a tort d'utiliser cette constatation comme preuve de l'inexistence de la nature humaine. C'est un cas classique d'inférence qui démontre trop : elle est illégitime par excès de zèle. Que la métahistoire phylogénétique soit objet de multiples représentations historiquement conditionnées, chacune d'entre elles ayant une teneur contingente, n'implique d'aucune façon sa désintégration en tant que métahistoire ; cela n'enlève rien, donc, à la persistance de certaines prérogatives spécifiques à l'espèce « depuis Cro-Magnon ». D'accord, l'invariant biologique ne peut jamais être séparé du cours changeant de l'histoire : mais il n'y a pas là d'argument suffisant pour nier l'invariant comme tel, ou pour négliger les façons — tout en restant invariant, attention — dont celui-ci éclate à la surface des divers systèmes sociaux et productifs. Voilà : pour qui a à cœur

la possibilité d'une histoire naturelle, l'insatisfaction par rapport au Foucault d'Eindhoven tient en définitive au fait que celui-ci comprend la « récursivité » avec laquelle l'invariant se manifeste dans des conjonctures historiques particulières comme une attestation de sa... variabilité (ou comme une réfutation de l'invariant même).

Mais il y a autre chose. Foucault est imparable quand il observe que la nature humaine, au lieu d'être objet de recherche, n'a souvent été qu'un simple « indicateur épistémologique », c'est-à-dire une grille conceptuelle destinée à organiser *a priori* le regard du chercheur. Toutefois, si l'on ne veut céder à l'idéalisme transcendantal le plus effréné, il faudrait admettre que l'existence de catégories *a priori* (ou de grilles ou d'indicateurs épistémologiques) présuppose, aussi ou surtout, une base biologique. Mettons les choses ainsi : l'« indicateur épistémologique », s'il ne désigne certainement pas quelque phénomène déterminé (étant plutôt inhérent au mode de structuration de la représentation), s'appuie cependant sur une réalité empirique spécifique à l'espèce : la faculté de langage innée, les structures particulières de la pensée verbale, etc. Eh bien, la nature humaine coïncide en tout point avec la réalité empirique qui se trouve derrière les « indicateurs épistémologiques » : il ne s'agit donc pas d'autre chose que de l'ensemble des conditions matérielles qui obéissent à la formation des catégories *a priori*. À un certain moment, Foucault dit :

Peut-être que la différence entre M. Chomsky et moi-même est que quand il parle de science, il pense probablement à l'organisation formelle de la connaissance, tandis que je parle de la connaissance même, c'est-à-dire du contenu des diverses connaissances dispersé dans une société particulière, qui imprègne cette société, et constitue le fondement de l'éducation, des théories, des pratiques, etc. (*ibid.*, p. 1357).

Juste. Mais il faut ajouter qu'en ce qui concerne la nature humaine la partie se joue justement et seulement autour de l'« organisation formelle de la connaissance ». Tant qu'on reste cramponné au « contenu des diverses connaissances », il est facile de jeter le doute sur l'existence de constantes métahistoriques. Facile mais sans effet.

L'insatisfaction par rapport au Chomsky d'Eindhoven tient en peu de mots : il réabsorbe le variable dans l'invariant, réduit l'histoire à la métahistoire. On pourrait le dire avec plus de nuances et de circonspection mais, en substance, c'est cela. Il ne faut pas se faire abuser par la passion politique authentique dont fait preuve l'auteur de *Syntactic Structures*. Pour Chomsky, une « société décente » exige la correction naturaliste des distorsions produites par les errances de l'histoire. Cela s'est vu : la créativité du langage (et par conséquent du travail et de la recherche scientifique), c'est une qualité requise innée de l'*Homo sapiens*, à réaffirmer sans cesse pour s'opposer aux prétentions, injustes parce que non naturelles, de tel ou tel système de pouvoir. Déduire un idéal sociopolitique de l'invariant biologique signifie, en effet, exorciser la variabilité sociale et politique, ou tout au moins mettre un frein au mal que celle-ci porte avec elle. Pour Chomsky, serait juste l'organisation sociale qui ne s'éloignerait pas d'un pouce de la métahistoire, coïncidant point par point à ces traits distinctifs de l'animal humain qui sont restés inchangés depuis Cro-Magnon. De ce fatras rousseauiste on ne peut se tirer à bon marché en soutenant qu'il ne faut prendre en considération que les théories linguistiques de Chomsky et laisser de côté sa réflexion politique. Un tel procédé donnerait sûrement de bons résultats dans le cadre d'un concours universitaire, mais cela ne rendrait pas justice à la vie et à l'œuvre de Chomsky. Que le rapport entre faculté de langage et action politique qu'il propose soit difficilement acceptable ne plaide pas tellement contre sa politique mais plutôt contre sa façon de concevoir la faculté de langage (et donc la nature humaine invariante). La question pertinente d'un point de

vue philosophique est la suivante : quels aspects de la linguistique chomskyenne ferment d'emblée la possibilité d'articuler un rapport crédible entre inné et acquis, invariant et variable, métahistorique et historique ? Quels aspects de cette linguistique s'avèrent-ils incompatibles, donc, avec une historiographie naturaliste ?

Il y a, d'après moi, deux questions névralgiques. En premier lieu : si l'on attribue à la faculté de langage une grammaire définie (quoique universelle, certainement), c'est-à-dire un ensemble de règles et de schémas, elle finira par trop ressembler à une langue historique, ou au moins à la moyenne pondérée des langues historiques, perdant ainsi ce qui lui appartient le plus : le statut de potentialité encore indéterminée, de disposition physiologique générique à l'articulation verbale. Ce glissement a des conséquences fatales. La faculté métahistorique de langage, si on la réduit au plus petit commun dénominateur des langues, introjecte subrepticement en elle-même un certain nombre de caractères proprement historiques. Avec un double avantage : la fragilisation de la métahistoire et la congélation de l'histoire. La distinction entre le « depuis toujours » invariant et le « maintenant » contingent s'atténue, c'est donc une zone hybride intermédiaire qui prévaut, une zone où, et ce n'est pas un hasard, la biologie fournit directement les critères de la justice sociale. Pour rétablir cette distinction, et donner à chacun ce qui lui appartient, il faut d'abord écarter l'idée que la nature humaine métahistorique consiste en la « créativité des usages linguistiques », ou en d'autres propriétés en haut-relief, isolables comme des pépites dotées d'un poids spécifique particulier. La faculté de langage garantit l'historicité de l'animal humain, c'est-à-dire les conditions de possibilité de l'histoire, mais ne fonde d'aucune façon l'un ou l'autre des modèles de société ou de politique. On reviendra sur tout cela plus loin (§ 4).

Venons-en à la seconde question. Chomsky et les sciences cognitives créent un court-circuit pernicieux entre l'espèce et

l'individu isolé. Ils n'hésitent pas, donc, à identifier les deux termes, sans résidu. En cela, qu'ils le sachent ou non, ils ne sont pas très *chrétiens* : « *Le paganisme pensait et comprenait l'individu seulement comme une partie distincte de la totalité du genre, le christianisme le comprend seulement en union immédiate et sans distinction avec le genre (...). Chez les chrétiens (...), Dieu est le concept du genre en tant qu'individu.* » (Feuerbach 1841, pp. 291-93). L'erreur n'est pas, bien sûr, de prendre comme point de départ l'individu singulier, mais de le méconnaître ou de lui enlever ses caractères *transindividuels*. Qu'on y prenne garde : par « transindividuel » il ne faut pas entendre l'ensemble des qualités requises qui font qu'un individu a des choses en commun avec les autres, mais ce qui a trait uniquement à la relation *entre* les individus, sans appartenir en bloc à aucun d'entre eux en particulier. La transindividualité est la façon dont s'articule, à l'intérieur même de l'esprit des individus, l'écart entre espèce et individu. Il s'agit d'un *espace potentiel* encore vide et non d'un ensemble de propriétés positives : ces dernières, loin de se situer dans un « entre », constitueraient en fait le patrimoine exclusif d'un certain Moi. En chaque individu, les aspects transindividuels de la faculté de langage, c'est-à-dire de la nature humaine, se présentent inévitablement comme incomplétude, lacune, potentialité. Eh bien, ces caractères défectifs, et pourtant innés, signalent que la vie de l'esprit est, dès le début, une *vie publique*. Ayant négligé la dimension transindividuelle, Chomsky et les cognitivistes considèrent que l'intellect de chaque individu est autosuffisant et donc dépolitisé. Dans leur scénario, la praxis sociale n'entre en scène qu'au deuxième acte, quand interagissent des individus déjà complets en eux-mêmes, essentiellement privés. La sphère publique est donc une *option*, dont on peut toujours se passer. L'« animal qui a un langage » n'est pas, en tant que tel, un « animal politique ». Le vacarme de l'histoire ne prend pas racine dans la nature humaine : et c'est au nom de cette der-

nière qu'il faut s'efforcer de tamiser ce vacarme, en éliminant les dissonances.

3. Invariant biologique et horizon religieux

L'histoire naturelle entend recenser les formes assez diverses que prennent les présumés biologiques de notre espèce pour affleurer comme tels sur le plan empirique, en s'incarnant dans des phénomènes sociopolitiques absolument contingents. Elle accorde une attention particulière à la façon dont les conditions phylogénétiques qui garantissent l'historicité de l'animal humain prennent parfois des allures de *faits historiques* bien déterminés. Elle défend avec fermeté, donc, tant l'invariance de l'invariant que la variabilité du variable, en excluant les compromis qui ne sont judicieux qu'en apparence. Pour faire valoir ses propres instances, l'histoire naturelle doit rejeter en bloc les orientations opposées et symétriques qui s'affrontèrent dans la discussion de 1971. Elle doit rejeter l'une et l'autre des orientations mais, surtout, l'alternative qu'ensemble elles dessinent : ou dissolution de la métahistoire dans l'histoire empirique (Foucault) ou réabsorption de l'histoire dans la métahistoire (Chomsky). Tant que le champ des choix possibles semblera saturé par ces deux polarités, l'histoire naturelle restera un migrant clandestin, sans droit de citoyenneté.

Il aurait été beaucoup plus compliqué de régler sérieusement des comptes avec Foucault et Chomsky. On s'est limité ici à extrapoler la rencontre d'Eindhoven, en y repérant le *symptôme* exemplaire d'une paralysie qui persiste aujourd'hui. Ce qui était important, c'était de styliser, et donc de radicaliser sur un problème théorique. Une telle stylisation demande encore de faire un pas, qui cependant ne concerne plus, ou du moins pas directement, les interlocuteurs d'Eindhoven. Considérons encore le brusque *aut-aut* que nous avons devant nous : ou dissolution de la métahistoire dans l'histoire empirique ou réabsorption de l'histoire dans la métahistoire.

Pour étrange que cela puisse paraître, les deux options conservent un lien important avec une perspective *mythico-religieuse*. Lien différent dans les deux cas, certes, mais tout aussi solide.

La dissolution historiciste de la métahistoire purge sa peine en attisant encore le mythe ou l'inclination religieuse. Prétendre réduire les traits distinctifs de l'espèce *Homo sapiens* aux rapports de production et de pouvoir a pour conséquence que la liturgie, ou en tout cas une culture envahie par des pulsions théologiques, prend en charge l'invariant biologique. La nature première, si on la confine dans les vêtements lilliputiens de ce que l'on appelle la « seconde nature », trouve une expression indirecte, et un dédommagement railleur, dans la prolifération de valeurs qui revendiquent fièrement leur propre indépendance par rapport à la praxis sociale et politique. Le matérialisme historique, en phagocytant et en annihilant le matérialisme naturaliste, a mis en œuvre en fait son propre *autodafé* : il fomenté ainsi l'apparente déshistorification des formes de vie et réédite le sacré en format de poche. Sur la métamorphose vindicative de la métahistoire biologique en métahistoire religieuse, Sebastiano Timpanaro s'est arrêté à plusieurs reprises : « Dans l'ensemble, je crois que l'on peut constater comment toute méconnaissance de la biogénicité de l'homme entraîne un contre-coup spiritualiste, parce que l'on finit forcément par attribuer à l'esprit tout ce que l'on ne réussit pas à expliquer en termes économique-sociaux. » (Timpanaro 1975, pp. 46-7). Avec un peu d'ironie on pourrait dire que le véritable point de contact entre « nature » et « culture » est garanti, souvent, par les formes les plus désincarnées de la culture : à commencer, justement, par la théologie. Puisqu'à sa façon elle souligne le poids de la métahistoire dans les affaires sociopolitiques, la dimension religieuse est le calque négatif, ou le sosie édulcoré, de l'histoire naturelle. En bref : elle en signale l'absence. Il est tout à fait faux de prétendre, comme l'a fait un certain marxisme indigent, que la religion soit vouée à flétrir dans

une situation historique qui aurait dépassé l'aliénation économique. Ce n'est pas la négation de la transcendance, mais seule sa reformulation historico-naturaliste qui peut conférer à l'athéisme une portée *logique*. L'au-delà de la praxis historique, à savoir ce qui ne dépend pas d'elle et qui toujours la dépasse, c'est son en deçà : matière organique et inorganique, synapses chimiques, constitution physiologique et dispositions innées de l'animal humain. L'athéisme cesse d'être une instance parasitaire et subalterne quand il arrive à articuler différemment le rapport entre métahistoire biologique et histoire sociale, invariant et variable, « depuis toujours » et « maintenant ». Certainement pas quand il se referme dans le second terme de ces couples, en omettant ou en raillant le premier.

Passons maintenant à l'autre possibilité que nous réserve le *aut-aut* : réabsorber l'histoire changeante en un ensemble de déterminations métahistoriques inoxydables. Dans ce cas, la religion ne représente plus le châtement¹, mais s'élève vraiment au rang de *modèle* opératif. Ernesto de Martino – comme Mircea Eliade ou Gerardus van der Leuw – décrit, de façon extrêmement synthétique, les contours du procédé mythico-religieux : « *Le rite est le comportement qui reconduit toujours le « cette fois » historique au « une fois » métahistorique qui est aussi un « une fois pour toutes ».* (...) *L'historique est résolu en un métahistorique identique qui se réitère.* » (de Martino 1977, p. 378). L'inquiétante métastase du devenir est neutralisée par l'évocation de ce qui reste inchangé, et qui incessamment se répète, depuis les origines : *ab illo tempore*, récitent les formules liturgiques; « depuis Cro-Magnon », dit Chomsky. L'incertitude qui saisit celui qui doit s'arranger avec des événements contingents et impondérables peut être calmée en raréfiant la trame historique (peu importe que ce

1 En italien *pena del contrapasso*, intraduisible en français, même si les dictionnaires donnent Loi du Talion qui ne rend pas le sens exact. Il s'agit d'une formule employée par Dante dans *La divine comédie*.

soit par des expédients liturgiques ou épistémologiques), de façon à relier la situation actuelle au début de toute chose (création du cosmos, bagage phylogénétique de l'*Homo sapiens* et tant d'autres). L'entreprise qui est désormais en cours tire légitimité et valeur de l'intimité persistante qui la lie à un « autrefois » mythique, c'est-à-dire à un stade antérieur auquel est attribué l'invariance de l'archétype. Ainsi, la politique qui entend défendre la « créativité des usages linguistiques » innée de toutes les ingérences du pouvoir, que fait-elle d'autre si ce n'est brandir ce qui est supposé être inchangeable contre les états des choses qui semblent s'en éloigner ? Cette politique, déduite directement de certaines prérogatives spécifiques à l'espèce de l'animal humain, est une « technique de retour en arrière, qui reprend le mauvais passé et atténue l'historicité du devenir (*ibid.*, p. 390). Plus prudents que Chomsky et surtout moins généreux, ses disciples cognitivistes ont renoncé à pareille déduction, coupant net tout rapport restant entre métahistoire biologique et praxis politique. Mais il n'y a pas de différence substantielle entre la tentative affligée de conformer le « cette fois » contingent au « une fois pour toute » spécifique à l'espèce et la manifeste expulsion de l'horizon de la recherche du « cette fois ». Dans l'ensemble, l'idéologie cognitive a joué un rôle analogue à la pensée mythico-religieuse (qui, du reste, a aussi été l'influente administratrice déléguée de l'invariante nature humaine) : le renvoi à l'archétype biologique a servi, souvent et volontiers, à chasser l'inquiétude suscitée par les paradoxes qui prennent racine dans l'actualité sociopolitique.

4. Faculté de langage

L'histoire naturelle a sa banque de preuves décisives dans la façon de concevoir la faculté de langage. Pour dire les choses d'un trait, voici ma conviction : l'existence d'une faculté générique, distincte de la myriade de langues bien définies, atteste clairement du caractère non spécialisé de l'animal humain, c'est-à-dire de sa familiarité innée avec une *dynamis*, une puissance, jamais passible de réalisation exhaustive. Défaut d'instinct et potentialité chronique : ces aspects invariants de la nature humaine, que l'on peut déduire de la faculté de langage, impliquent la variabilité illimitée des rapports de production et des formes de vie, sans pour autant suggérer un quelconque modèle de société juste. En cela prend racine, depuis Cro-Magnon, l'extrême contingence de la praxis politique.

Diego Marconi, attirant l'attention sur la rencontre d'Eindhoven, attribue à Chomsky le mérite d'avoir réfuté encore une fois à cette occasion l'argument cardinal de l'historicisme, que l'on peut paraphraser à peu près comme ceci : « *la variété des langues témoigne de l'indépendance du langage par rapport à la biologie ; mais une langue est le cœur d'une culture et le véhicule – si ce n'est l'essence – d'une forme de pensée, donc ce qui est naturel chez l'homme (au sens biologique du terme) ne détermine pas ce qui chez l'homme est proprement humain, sa pensée et sa culture.* » (Marconi 2001, p. 127-8). La réfutation de Chomsky, d'où découle le nouveau crédit accordé à la notion de « nature humaine », consiste, comme nous le savons, à relever la présence d'une faculté spécifique à l'espèce dotée de ses propres structures grammaticales, en dessous des diverses langues historiques. L'accent mis sur la disposition congénitale au langage a battu en brèche, selon Marconi, les théories selon lesquelles « *l'humanité, plus qu'une espèce, était une capacité d'interprétation* » (*ibid.*, p. 127). Mais en fait qu'est-ce que la faculté de langage ? Une fois que l'on a admis sans états d'âme son caractère biologique, la question majeure reste toutefois ouverte : la faculté forme-t-elle un

tout avec la *réalité* ultime des langues historiques, ou constitue-t-elle seulement leur condition de possibilité ? Cela a-t-il quelque chose à faire avec une convexité bien marquée ou, au contraire, avec un espace concave encore indéterminé ? Dans les pages qui suivent, on se limitera à indiquer la direction argumentative qui semble être la plus prometteuse. Il va de soi que signaler une voie, ce n'est pas l'emprunter. L'exposition, nécessairement sténographique, sera scandée par quelques assertions péremptoires que je ne pourrais appeler thèses que par plaisanterie.

a) *Ce qui compte le plus, c'est la différence que l'on ne peut atténuer, voire l'incommensurabilité qui subsiste entre la faculté de langage et les langues déterminées historiquement. L'un ou l'autre terme n'est pas résolutif, encore moins l'un au détriment de l'autre, mais leur écart et leur intrication sont permanents.*

Par « faculté », on entend la capacité (capacité inscrite dans un corps vivant) de proférer des sons articulés, c'est-à-dire l'ensemble des requis physiologiques qui permettent de produire une énonciation : une bouche affranchie des tâches de préhension par la station debout, un abaissement de l'épiglotte, un muscle de la langue charnu et automoteur, certaines propriétés du tractus supralaryngé, et ainsi de suite. Par « langue » on entend, comme d'habitude, un système phonétique, lexical, grammatical particulier, dont tout fragment jamais « *ne pourra être fondé, en dernière analyse, sur autre chose que sur sa non-coïncidence avec le reste* » (Saussure 1922, p. 163).

Dans ces deux concepts, la dispute sur la nature humaine trouve une bonne part de ses armes. On l'a vu : qui valorise la faculté met la sourdine sur les changements sociaux et culturels, en soulignant plutôt l'existence d'un canevas invariant et métahistorique. Au contraire, qui privilégie la langue, considère que c'est seulement en elle, et non dans la faculté, aurorale et raréfiée, que l'on peut saisir le véritable fonction-

nement du langage verbal et, donc, le signe authentique de reconnaissance de l'animal humain. Biologique est la faculté, historique la langue, la première est innée et la seconde acquise ; l'une appartient à l'individu et l'autre est inconcevable en dehors du lien social. Le jeu est fait, les rôles de la comédie sont distribués. Le linguiste de la faculté de langage s'occupera du substantif « nature », le linguiste de la langue de l'adjectif « humaine ». Évidemment, les protagonistes de la querelle, qui sont gens du monde, ne manquent pas de rendre hommage à la passion dominante de leur adversaire. Mais c'est une question de *bon ton*.

Le couple faculté/langue, évoqué par les deux formations, ne tarde pas, cependant, à se contracter et à s'évaporer. Quelle que soit l'approche, les deux concepts en question ne sont plus deux, en fait. Le hiatus qui les sépare et les distingue s'affaiblit de plus en plus, jusqu'à disparaître. Une des polarités finit par annexer l'autre, en la réduisant à son corollaire subalterne ou à sa faible prémisse : dans un cas, la faculté-prototype comprend déjà en elle-même les langues comme appendices diversifiés mais non essentiels ; et, dans l'autre cas, la langue est le stade final où la faculté se résout une fois pour toutes, ayant désormais épuisé la fonction propédeutique qui lui revient. Il semble opportun d'élaborer un schéma de raisonnement dans lequel l'assimilation des deux antipodes s'avère impossible. Qui cherche à inclure la langue dans la faculté ou, à l'opposé, la faculté dans la langue, présuppose inévitablement que ce qui inclut et ce qui est inclus sont apparentés ou commensurables. Mais il n'en est pas ainsi. Ni convergentes, ni traduisibles l'une dans l'autre, faculté et langue exhibent plutôt une hétérogénéité persistante. Et c'est précisément cette hétérogénéité qui interdit toute forme de *reductio ad unum*.

b) *La faculté de langage coïncide en tout et pour tout avec l'antique notion philosophique de dynamis, puissance.*

Faculté de langage signifie langage en puissance ou puissance de langage. Complémentaires et finalement indissolubles, acte et puissance sont pourtant on ne peut plus hétérogènes. Par « acte » on désigne ce qui est réel et présent, déterminé du point de vue du contenu, doté de propriétés impossibles à confondre, tandis qu'avec « puissance » on fait signe à ce qui est absent et encore indéfini. Selon l'acception d'origine, *dynamis* est synonyme de *mè einai* : non-être, lacune, manque. Ne possède la faculté de langage que l'être vivant qui naît aphasique. Ou mieux : que l'être vivant à qui il manque un répertoire de signaux corrélés sur un mode biunivoque aux diverses configurations, nocives ou propices, au milieu qui l'entoure.

Saussure écrit : « *La faculté du langage est un fait distinct de la langue, mais qui ne peut s'exercer sans elle. Par parole, on désigne l'acte de l'individu réalisant sa faculté au moyen de la convention sociale qui est la langue.* » (Saussure 1922, p. 419, note 63 [ms 160B Engler]). Il est impossible de cicatrifier l'écart entre faculté et langue, précisément parce la première n'a aucune manifestation autonome. Si elle disposait d'une réalité en soi, avec autant de structures ramifiées et de prestations particulières, la faculté de langage serait une langue ancestrale ou archétypique (un sanscrit de portée universelle, pour s'entendre) : alors, entre elle et les langues historiques, il ne subsisterait qu'une différence de degré ou d'extension, analogue à celle qui existe entre une classe et ses sous-classes. Mais la faculté, considérée pour elle-même, est inactuelle, dépourvue de déterminations positives, amorphe. La puissance est un tout sans parties, non fractionnable en aliquotes ou en pourcentages. Elle est aux actes correspondants ce qu'un nombre irrationnel est aux nombres rationnels : dans les deux cas, c'est l'incommensurabilité qui règne (cf. Virno 1999, pp. 84-86).

Le langage, contrairement aux langues historiques, est à la fois biologique et *seulement* potentiel. Il ne s'agit pas d'un paysage dont la topographie est détaillée mais d'un *no man's land* dont l'enfant, l'aphasique, le traducteur font l'expérience directe.

c) Il est erroné de troquer la faculté de langage pour une proto-langue parlée par l'espèce tout entière. Il n'est pas moins erroné, cependant, de considérer que la faculté soit un simple antécédent chronologique de la langue maternelle, tendant à disparaître sans laisser de trace d'elle-même une fois que l'apprentissage de cette dernière est achevé. Loin de s'éteindre, la puissance-faculté coexiste avec la langue en acte, caractérisant donc toute l'expérience du locuteur.

Dans le cas où l'on identifie la faculté par un certain nombre de structures précises, on ne s'occupe pas réellement de la faculté, mais du plus petit commun dénominateur des langues historiques. On supprime donc la parenté entre aphasie et faculté, assimilant à tort le pouvoir-dire vide à un ensemble de règles très générales qui gouvernent tout dire. La recherche sur la « grammaire universelle », aussi fondamentale soit-elle, n'effleure pas la faculté comme telle (puisqu'elle concerne tout au plus le passage de celle-ci aux langues particulières).

Contre l'autre méprise possible, selon laquelle la faculté serait un interrègne provisoire, on peut citer un avertissement de Saussure : « *c'est une idée très fausse de croire qu'en matière de langage le problème des origines diffère de celui des conditions permanentes* » (Saussure 1922, p. 24). Le rapport entre faculté et langue, vide et plein, inactualité et présence n'est pas confiné à l'âge préscolaire mais elle transpire sans cesse dans les discours soignés du locuteur adulte. En d'autres termes : dans la praxis linguistique parfaitement développée survit toujours un aspect défectif et lacunaire. On peut être complètement d'accord avec ce qu'écrit Franco Lo Piparo sur

l'aphasie comme « état linguistique permanent » des parlants :

L'aphasie ou *infantia linguae* étant le point de départ de l'humanité, les langues sont le résultat, jamais porté à terme, d'une progressive et laborieuse construction humaine. Le mécanisme qui met en mouvement le processus psycho-linguistique est la tension, jamais complètement surmontée, entre pauvreté des parlars et nécessité de s'expliquer et de se faire comprendre (Lo Piparo 1987, p. 6 ; cf. aussi Virno 1995, pp. 133-43).

L'accès au langage n'est pas un épisode inaugural et transitoire, mais une façon constante de faire l'épreuve du langage lui-même. Émile Benveniste observe que n'importe quel locuteur, en donnant lieu à une énonciation, doit avant tout « s'approprier la langue » (Benveniste 1970, p. 98). Une formule instructive, à condition de la prendre à la lettre. Il serait insensé de s'approprier quelque chose qui est déjà résolument en notre possession. La nécessité de l'appropriation cache donc un état préliminaire (pas seulement infantile, mais *chronique*) de carence et d'aphasie dont il faut toujours ressortir. Cet état préalable, marqué par le *mè einai*, n'est pas autre chose que la *potentia loquendi* indéterminée : « avant l'énonciation la langue n'est que la possibilité de la langue » (*ibid.*, p. 99).

D'une part, la faculté est une disposition générique, exempte de schémas grammaticaux, irréductible à un amas plus ou moins vaste d'énoncés éventuels, innée mais pourtant grossière, biologique, mais seulement potentielle. D'autre part, cette disposition générique persiste, comme un fond ineffaçable, même quand on domine avec *maestria* l'une ou l'autre des langues historiques. La puissance n'est pas une lacune accidentelle, destinée à être comblée tôt ou tard. Même si je parlais sans répit pendant des centaines d'années, ma faculté de langage ne serait pas égratignée, conservant ses caractères essentiels : indétermination, latence, etc. La *dynamis* ne

s'assèche pas sous l'effet des mots que l'on prononce effectivement. Pas plus qu'elle ne se transforme jamais en un catalogue d'exécutions prédéfinies. Ce que l'on appelle la « créativité » du langage, sur laquelle Chomsky revient à plusieurs reprises, dépend de l'union permanente de vide et de plein, de nombre irrationnel et de nombre rationnel, de puissance et d'acte ; et non pas de certaines propriétés positives d'une superlangue qui sous-tendrait les langues maternelles.

d) La faculté de langage confirme la pauvreté instinctuelle de l'animal humain, son caractère indéfini, la désorientation constante qui le caractérise.

Les philosophes dont la boussole pointe sur Chomsky soutiennent que la faculté de langage est un instinct hautement spécialisé. Mais on précise, tous et à l'unisson, qu'il s'agit d'une spécialisation à la polyvalence et à la généralisation, ou même, mais c'est la même chose, d'un instinct à adopter des comportements qui ne sont pas fixés d'avance. Maintenant, affirmer que l'animal linguistique est suprêmement habile à... se passer de toute habileté particulière, cela veut seulement dire qu'on participe au festival international du sophisme. Certes, la faculté de langage est une dotation biologique innée. Mais tout ce qui est inné n'a pas les prérogatives d'un instinct univoque et détaillé. La capacité de parler, même si elle est congénitale, est seulement *dynamis*, puissance. Et la puissance au sens propre, c'est-à-dire distincte d'un nombre bien défini de prestations hypothétiques, coïncide avec un état d'indétermination et d'incertitude. L'animal qui a un langage est un animal potentiel. Mais l'animal potentiel est un *animal non spécialisé*.

Le concept de puissance récapitule de la façon la plus pertinente, et éclaire sous un nouveau jour, quelques résultats importants de la recherche en biologie (Bolk, Portmann, Gould), en paléontologie (Leroi-Gourhan), en anthropologie (Gehlen, mais avant lui Herder). Qu'il suffise ici de deux

citations, dont la fonction est presque uniquement iconographique. Leroi-Gourhan écrit (1964, p. 168) :

Pour l'homme, la stabilisation puis le dépassement du cerveau technique ont revêtu une signification capitale car, si l'évolution s'était poursuivie vers une corticalisation de plus en plus poussée du système neuro-moteur, l'évolution, pour lui, se serait fermée sur un être comparable aux plus évolués des insectes. Bien au contraire, les territoires moteurs ont été surpassés par des zones d'association de caractère très différent, qui, au lieu d'orienter le cerveau vers une spécialisation technique de plus en plus poussée, l'ont ouvert à des possibilités de généralisation illimitées, du moins par rapport à celles de l'évolution zoologique. Tout au long de son évolution, depuis les reptiles, l'homme apparaît comme l'héritier de celles d'entre les créatures qui ont échappé à la spécialisation anatomique. Ni ses dents, ni ses mains, ni son pied, ni finalement son cerveau n'ont atteint le haut degré de perfection de la dent du mammoth, de la main et du pied du cheval, du cerveau de certains oiseaux, de sorte qu'il est resté capable d'à peu près toutes les actions possibles.

La pénurie d'instincts spécialisés, signe distinctif de l'*Homo sapiens* se déduit en premier lieu de la faculté de langage. Herder a insisté sur ce point (1770, pp. 46, 49) :

Que l'homme soit de loin inférieur à l'animal pour la force et la sûreté de l'instinct [Instinkt] qu'en outre il soit dépourvu de ce que, chez tant d'espèces animales, nous appelons aptitudes innées et instincts de l'art [Kunsttriebe], la chose est avérée [...] Quel langage (en dehors du langage mécanique primitif) l'homme a-t-il aussi instinctivement que chaque espèce animale a le sien dans et conformément à sa sphère ? La réponse est brève : Aucun ! Et cette brève réponse précisément tranche la question. [...] L'abeille bourdonne, comme elle butine ; l'oiseau chante, comme il fait son nid – mais comment l'homme, de nature, parle-t-il ? Il ne parle pas, de même qu'il fait peu de chose sinon rien par pur instinct, comme un animal. Si j'exclus les cris de sa machine sensible, le nouveau-né est muet.

Potentialité, *donc* non-spécialisation. La base phylogénétique de l'une comme de l'autre est la néoténie, c'est-à-dire « la

persistance de traits juvéniles chez les sujets adultes, due à un retard du développement somatique » (Gould 1977, p. 483). Le caractère générique et lacunaire de l'animal humain, l'indécision dont il est affecté, en somme, la *dynamis* qui lui est consubstantielle prennent racine dans certains de ses primitivismes organiques et anatomiques ou, si l'on préfère, dans son incomplétude congénitale. L'*Homo sapiens* est un « prématuré dans sa constitution même » (Portmann 1961) et justement pour cette raison, il reste un « animal non défini » (Gehlen 1940). Dans les termes de Eric H. Lenneberg :

Dans le cerveau du chimpanzé les événements de l'enfance qui le font grandir sont différents de chez l'homme parce qu'à la naissance le cerveau du chimpanzé est beaucoup plus mûr, et tous les paramètres y sont probablement plus stabilisés que chez l'homme. (...) Compte tenu de la longueur de son processus de maturation, il y a une hypothèse selon laquelle l'homme constituerait une version "fœtalisée" du développement plus général des Primates » (Lenneberg 1967, p. 199).

La néoténie explique l'instabilité de notre espèce et également le besoin connexe d'un apprentissage ininterrompu. À une enfance chronique correspond une inadaptation chronique qui se corrige chaque fois par des dispositifs sociaux et culturels. L'enfance prolongée forme un ensemble avec la composante transindividuelle de l'esprit humain, que les sciences cognitives méconnaissent systématiquement. Rappelons-le : le transindividuel est ce qui appartient uniquement au rapport entre les individus. Dans l'individu, le « entre » n'existe que comme vide ou comme lacune. Eh bien cet espace insaturé et potentiel, qui garantit depuis l'origine l'aspect public de l'esprit, n'est pas autre chose que la « persistance de traits juvéniles chez des sujets adultes ».

Les meilleures confirmations de la néoténie peuvent être repérées chez les auteurs plus prompts à les révoquer par le doute. Un seul exemple : Konrad Lorenz. En critiquant la thèse de Gehlen selon laquelle un ensemble de carences or-

ganiques conduit l'être humain à acquérir des techniques adaptatives toujours nouvelles, Lorenz constate que beaucoup d'autres espèces animales, étant aussi riches en fait d'instincts spécialisés, n'en doivent pas moins passer par une longue phase d'apprentissage. L'enfance, avec sa pléthore de possibilités et ses processus de dressage, ne serait pas vraiment, donc, un stigmate exclusif de l'*Homo sapiens*. Mais au moment de faire les comptes, Lorenz lui-même avalise le seul point qui compte vraiment dans la thèse qu'il confronte : l'irréversibilité ou la persistance de l'enfance qui est spécifiquement humaine.

Une chose en particulier distingue le comportement exploratoire de l'homme par rapport à celui de n'importe quel animal : chez l'animal, celui-ci ne se manifeste que lors d'une courte phase de développement. Tout ce que le corbeau acquiert dans la première période de sa vie au travers d'une expérimentation active, si semblable à celle de l'homme, se fixe tout de suite en des apprentissages toujours moins modifiables et adaptables au point de ne plus se distinguer de comportements instinctifs. [...] Chez l'homme le comportement exploratoire dure en revanche jusqu'à la vieillesse : l'homme est et demeure un être en devenir ». (Lorenz 1974, p. 253-5)

De la néoténie comme de la non-spécialisation et de tous les autres traits particuliers à notre espèce, on ne peut venir à bout qu'en allant vers une compréhension adéquate du concept de *dynamis*, de puissance. L'opposition radicale entre *puissance* (non fractionnable, brute, durable) et *actes potentiels* (non moins déterminés que les actes réels pour ce qui concerne à la fois le contenu et la forme) est dirimante de tous les points de vue. Les animaux non humains disposent sûrement d'un répertoire d'actes potentiels dont beaucoup sont sujets à apprentissage : l'alligator qui maintenant se tient sur la rive, peut toutefois nager ; le corbeau ou le choucas apprend un certain nombre d'opérations virtuelles pour se procurer de la nourriture. Seul pourtant est néoténique ou

chroniquement infantile l'être vivant qui est familier avec une *dynamis* permanente et inarticulée, non traduisible en une série d'exécutions distinctes (qu'elles soient réelles ou éventuelles). Seul l'être vivant, donc, qui doit encore et toujours se débrouiller avec le *mè einai*, l'inactualité, l'absence (cf. Virno 1999, pp. 80 et suiv.).

Enracinée biologiquement dans la néoténie, la potentialité de l'animal humain a un corrélat objectif dans l'absence d'un environnement circonscrit et aménagé dans lequel s'insérer une fois pour toutes avec une expertise innée. Si un environnement est « *l'ensemble des conditions (...) qui permettent à un organisme donné de survivre grâce à son organisation particulière* » (Gehlen 1974, p. 112), il va de soi qu'un organisme non spécialisé est aussi un organisme *désenvironnementalisé*. Chez lui, les perceptions ne se convertissent pas harmonieusement en comportements univoques, mais ils donnent lieu à une surabondance de stimuli indifférenciés, qui ne sont pas orientés vers une tâche opérative précise. Dans une annotation fortuite, Kafka a écrit que les animaux non humains, encastés comme ils le sont dans un *habitat* délimité, nous semblent imperturbables et béats car, eux, « ils n'ont jamais été chassés du paradis terrestre ». Ne disposant pas d'une niche écologique qui prolonge son corps comme une prothèse, l'animal humain verse dans un état d'insécurité même quand il n'y a pas trace de danger aux alentours. On peut sûrement être d'accord avec cette assertion de Chomsky : « *Le mode de développement qui est le notre ne reflète pas les propriétés de l'environnement physique, mais celles de notre nature essentielle* » (Chomsky 1988, p. 129).

À condition d'ajouter, cependant, que « notre nature essentielle » se caractérise en premier lieu par l'inexistence d'un environnement déterminé et, donc, par une durable désorientation.

L'instabilité de l'animal humain ne s'évanouit jamais tout à fait. Pour cette raison, la puissance demeure inaltérée, sans

s'épuiser dans les actes correspondants. Pour cette raison, la faculté générique de langage, c'est-à-dire le pouvoir-dire aphasique, ne se résout pas dans la langue, mais se fait valoir comme tel dans toute énonciation singulière. Contrairement à ce que suggère un mode d'expression familier et pourtant incongru, l'acte ne réalise pas la puissance, mais s'y oppose (cf. Virno 1999, pp. 86 et 115-117). Alors que s'accomplit une action particulière ou que s'énonce un discours ponctuel, on suspend pour un moment la *dynamis* inarticulée, en se soustrayant à l'incertitude qu'elle implique. Un rapport polémique, comme on le voit. Si la puissance est indétermination et désenvironnementalisation, l'acte ne la seconde pas, la repousse et s'y objecte.

5. Irruption de la métahistoire dans la praxis sociale : état d'exception et routine

On a dit en commençant que l'engagement principal de l'histoire naturelle consiste à collectionner les événements sociaux et politiques dans lesquels l'animal humain est placé en rapport direct avec la métahistoire, c'est-à-dire avec la constitution biologique inchangeable de son espèce. Sont historico-naturels les phénomènes éminemment contingents qui montrent, sous des formes diverses mais avec la même immédiateté, l'invariance de la nature humaine. Les observations sur la faculté de langage exposées plus haut permettent de désigner avec plus de précision les constantes métahistoriques auxquelles s'applique, dans un mouvement circulaire et réflexif, la praxis historique même. L'invariant biologique qui distingue l'animal humain depuis Cro-Magnon est la *dynamis* ou puissance : c'est-à-dire la non-spécialisation, la néoténie, l'absence d'un environnement univoque. Les questions auxquelles l'histoire naturelle doit se mesurer peuvent maintenant s'énoncer ainsi : dans quelles situations socio-politiques la non-spécialisation biologique de l'*Homo sapiens* affleure-t-elle ? Quand et comment le pouvoir-

dire générique, distinct des langues historiques, joue-t-il un rôle majeur dans le cadre d'un mode de production particulier ? Quelles apparences économiques ou éthiques la néoténie prend-elle chaque fois ?

Dans les sociétés traditionnelles, y compris dans une certaine mesure dans la société industrielle classique, la potentialité inarticulée ne prend la couleur typique d'un état de chose empirique qu'en situation d'urgence, donc au cours d'une crise. Dans des conditions normales, par contre, le fond biologique spécifique à l'espèce est occulté ou vraiment contredit, par l'organisation du travail et par de solides habitudes de communication. Domine en somme une solide discontinuité, et même une antinomie, entre « nature » et « culture ». Qui objecterait que cette discontinuité est seulement une médiocre invention culturelle, à imputer à l'anthropocentrisme atrabilaire des philosophes spiritualistes, se faciliterait la tâche outre mesure, abandonnant une tâche autrement plus intéressante : identifier les motifs biologiques de l'écart durable entre biologie et société. Un programme de naturalisation de l'esprit et du langage qui renoncerait à une explication naturaliste de la dyscrasie entre « culture » et « nature », préférant réduire toute l'affaire à... un combat d'idées, attesterait de l'incohérence la plus éhontée.

Restons-en à des formulations connues et même stéréotypées. Potentiel est l'organisme corporel qui, en l'absence d'un environnement propre, doit s'arranger avec un contexte vital toujours partiellement indéterminé, c'est-à-dire avec un *monde* dans lequel le flux de sollicitations perceptives a du mal à se traduire en un code opérationnel efficace. Le monde n'est pas un environnement particulièrement vaste et varié, ni la catégorie de tous les environnements possibles : on a un monde, plutôt, *seulement* là où l'environnement fait défaut. La praxis sociale et politique apporte provisoirement un remède (sur des modalités variables et discordantes entre elles) à ce défaut, en construisant des pseudo-environnements à

l'intérieur desquels les stimuli omnilatéraux et indifférenciés sont sélectionnés en vue d'actions profitables. Cette pratique s'oppose, donc, à son présupposé invariant et métahistorique. Ou mieux, elle l'atteste dans la mesure où elle le corrige. Si on veut utiliser un concept tiré de la sémiotique de Charles S. Peirce, on pourrait dire que la culture est un « signe par contraste » de dénuement instinctuel spécifique à l'espèce : c'est-à-dire un signe qui ne dénote son objet qu'en vertu d'une réaction polémique aux qualités de ce dernier (cf. Peirce 1931, 2.276). L'exposition au monde se donne à voir, surtout et en général, comme une nécessaire immunisation par rapport au monde, c'est-à-dire comme l'adoption de conduites répétitives et prévisibles. La non-spécialisation s'explique comme une pointilleuse division du travail, une hypertrophie des rôles permanents et des fonctions unilatérales. La néoténie se manifeste comme défense éthico-politique de l'indécision néoténique. En tant que dispositif à son tour biologique (c'est-à-dire fonctionnel à la conservation de l'espèce), la culture s'applique à stabiliser l'« animal indéfini », à adoucir ou à voiler sa désenvironnementalisation, à réduire la *dynamis* qui le caractérise à un nombre circonscrit d'actes potentiels. La nature humaine est telle qu'elle implique assez souvent le contraste entre ses expressions et ses prémisses.

Sur cette toile de fond, évoquée ici de façon sommaire, à la manière d'un refrain, se profile le point crucial, chargé en revanche de nuances et de subtilités. Comme on l'a déjà évoqué, dans les sociétés traditionnelles, l'invariant biologique (langage distinct de la langue, potentialité brute, non-spécialisation, néoténie, etc.) acquiert une visibilité historique évidente quand, et seulement quand, une organisation pseudo-environnementale est soumise à de violentes tractions transformatives. C'est la raison pour laquelle l'histoire naturelle coïncide en général avec l'histoire d'un état d'exception. Elle décrit avec acribie la situation où une forme de vie perd toute évidence, devenant problématique et friable. Donc dans une

situation où les défenses culturelles s'enrayent et où l'on est obligé de remonter pour un moment à la « scène primaire » du processus anthropogénétique. C'est justement dans de telles conjonctures que la désenvironnementalisation chronique de l'animal humain prend un relief politique contingent.

La débâcle d'une forme de vie, avec l'irruption conséquente de la métahistoire dans le cercle des faits historiques, c'est ce qu'Ernesto de Martino, l'un des rares philosophes originaux du 20^e siècle italien, a appelé « apocalypse culturelle ». Celle-ci est l'occasion historiquement déterminée (séismes économiques, innovation technologique subite, etc.) où la différence même entre faculté de langage et langues, potentialité inarticulée et grammaires bien structurées, monde et environnement, devient visible à l'œil nu et se trouve dramatiquement mise en relief. Parmi les multiples symptômes qui annoncent une apocalypse, selon de Martino, il en est un qui est d'une importance stratégique pour l'histoire naturelle. La désagrégation d'une constellation culturelle provoque, entre autres, « un excès de sémantité qui ne peut se résoudre en signifiés déterminés » (de Martino 1977, p. 89). On assiste à une progressive indétermination de la parole : il devient difficile, donc, de « courber le signifiant en tant que possibilité dans le signifié en tant que réalité » (*ibid.*, p. 632) ; le discours détaché de références univoques, se charge d'une « allusivité obscure » en restant dans l'environnement chaotique du pouvoir-dire (un pouvoir-dire qui dépasse le mot prononcé quel qu'il soit). Maintenant, cet « excès de sémantité qui ne se résout pas en signifiés déterminés » équivaut en tout et pour tout à la faculté de langage. Dans la crise apocalyptique d'une forme de vie, la faculté biologiquement innée montre tout à fait l'écart qui toujours la sépare d'une quelconque langue définie. À la prééminence obtenue par le pouvoir-dire ondoyant correspond la fluidité hors norme des états de choses et l'incertitude croissante des comportements. De Martino écrit : « les choses ne restent pas dans leurs limites domestiques, elles perdent leur opérabilité quotidienne, elles apparais-

sent dépouillées de toute mémoire de conduites possibles » (*ibid.*, p. 91). Le monde, qui n'est plus filtré par un ensemble d'habitudes culturelles, se révèle comme étant un contexte amorphe et énigmatique. Voici donc que la conflagration d'un ordre éthico-social révèle deux aspects, corrélés entre eux, de l'invariante « nature humaine » : faculté de langage distincte des langues, monde opposé à n'importe quel (pseudo)environnement. Cette double révélation est cependant transitoire, elle relève de la parenthèse. L'apocalypse, ou état d'exception, a son issue ultime dans l'institution de nouvelles niches culturelles, capables d'occulter et de faire disparaître une fois de plus le « depuis toujours » biologique, c'est-à-dire la *dynamis* inarticulée et chaotique.

Ce que l'on a dit jusqu'ici ne vaut que pour les sociétés traditionnelles. Le capitalisme contemporain a modifié à la racine le rapport entre les prérogatives phylogénétiques inaltérables et la praxis historique. Les formes de vie qui prévalent aujourd'hui ne voilent pas, mais elles donnent à voir sans hésitation les traits différentiels de notre espèce. L'organisation actuelle du travail n'atténue pas la désorientation et l'instabilité de l'animal humain mais, tout au contraire, il le met au diapason et le valorise systématiquement. La potentialité amorphe, c'est-à-dire la persistance chronique des caractères infantiles n'apparaît pas au cours d'une crise mais envahit tous les plis de la routine la plus ressassée. La société de la communication généralisée, loin de le craindre, met vraiment à profit l'« excès de sémantisme qui ne se résout pas en signifiés déterminés », mettant donc tout à fait en évidence la faculté de langage indéterminée. Selon Hegel, le premier devoir de la philosophie est de saisir son temps avec la pensée. Le précepte proverbial, comme la craie qui crisse au tableau pour qui se divertit à étudier l'esprit ahistorique de l'individu isolé, doit être mis à jour ainsi : le devoir principal de la philosophie est de venir à bout de la superposition inédite entre l'éternel et le contingent, entre l'invariant biolo-

gique et la variable sociopolitique, qui connote l'époque actuelle de façon exclusive.

Par parenthèse, disons ceci : cette superposition explique justement le prestige retrouvé qui entoure désormais depuis quelques décennies la notion de « nature humaine ». Ce prestige ne dépend pas des secousses telluriques admirables qui secouent la communauté scientifique (la critique impie par laquelle Chomsky répliqua au *Verbal Behavior* de Skinner et tant d'autres), mais d'un ensemble de conditions sociales, économiques, politiques. Croire le contraire est une énième démonstration de l'idéalisme culturaliste (très académique, par dessus le marché) de ceux qui, de plus, ne manquent jamais de faire trisser sur le mât un programme de naturalisation de l'esprit et du langage. La nature humaine revient au centre de l'attention, pas parce que l'on s'occupe enfin de biologie plutôt que d'histoire, mais parce que les prérogatives biologiques de l'animal humain ont acquis une importance historique inopinée dans le processus de production d'aujourd'hui. Donc, parce que l'on a une manifestation empirique particulière de certaines constantes phylogénétiques, c'est-à-dire métahistoriques, qui marquent l'existence de l'*Homo sapiens*. S'il est assurément opportun de donner une explication *naturaliste* de l'autonomie qu'on doit à la culture dans les sociétés traditionnelles, il est tout aussi opportun de donner une explication *historique* de la centralité qu'occupe la « nature » (humaine) à l'intérieur du capitalisme post-fordiste.

À notre époque, l'histoire naturelle n'a pas pour objet un état d'urgence, mais l'administration ordinaire. Au lieu de s'arrêter sur la désagrégation d'une constellation culturelle, elle doit s'occuper maintenant de sa pleine vigueur. Elle ne se limite pas à fouiller les « apocalypses culturelles », mais elle serre la prise sur la totalité des événements contemporains. Comme la métahistoire biologique ne jaillit plus à la limite des formes de vie, là où elles se grippent et tournent à

vide, mais qu'elle campe en toute stabilité dans leur centre géométrique, en attestant de leur fonctionnement régulier, tous les phénomènes sociaux peuvent être considérés à bon droit comme des phénomènes historico-naturels.

Aujourd'hui, la carence des instincts spécialisés et l'absence d'un environnement circonstancié, qui sont les mêmes depuis Cro-Magnon, représentent explicitement des ressources économiques considérables. Il n'est pas difficile de constater la correspondance évidente entre certains caractères saillants de la « nature humaine » et les catégories sociologiques qui sont le mieux adaptées à la situation actuelle. La non-spécialisation biologique de l'*Homo sapiens* ne reste pas en toile de fond, mais elle fait une grande apparition historique en tant que *flexibilité* universelle des prestations de travail. Le seul talent professionnel qui compte vraiment dans la production post-fordiste est l'habitude de ne pas prendre d'habitudes durables, c'est-à-dire la capacité de réagir à temps à l'inhabituel. La compétence univoque, modulée au moindre détail, constitue désormais un véritable handicap pour celui qui est obligé de vendre sa force de travail. Plus encore : la néoténie, c'est-à-dire l'enfance chronique et le besoin connexe d'un perpétuel apprentissage, passe directement, sans médiations d'aucune sorte, dans la règle sociale de la *formation permanente*. Les carences de la « naissance constitutivement prématurée » se convertissent en vertus productives. Ce qui s'apprend de fois en fois (rôles, techniques, etc.) n'est pas important, ce qui l'est, c'est l'exhibition de la pure puissance d'apprendre, toujours plus grande que ses actualisations particulières. Il est tout à fait évident, en outre, que la *précarité permanente* des emplois, et plus encore l'instabilité expérimentée par les migrants d'aujourd'hui, reflète sur un mode historiquement déterminé le manque congénital d'un *habitat* uniforme et prévisible. Précarité et nomadisme mettent à nu sur le plan social la pression incessante et omnilatérale d'un *monde* qui n'est jamais environnement. Ils induisent une familiarité paradoxale avec le flux de stimuli perceptifs

qui ne se laissent pas traduire en actions univoques. Cette surabondance de sollicitations indifférenciées n'est plus vraie seulement en dernière analyse, mais en première analyse ; ce n'est pas un inconvénient à éliminer, mais le milieu de culture positif du processus de travail actuel. Pour finir, une considération encore, peut-être la plus globale et la plus pertinente : la puissance inarticulée, non réductible à une série d'actes potentiels préétablis, prend un aspect extrinsèque, voire pragmatique, dans la marchandise force de travail. Par ce terme, on désigne en fait l'ensemble des facultés psychophysiques génériquement humaines, considérées précisément comme de simples *dynameis* non encore appliquées. La force de travail coïncide, dans une large mesure aujourd'hui, avec la faculté de langage. Et la faculté de langage, en tant que force de travail, montre clairement sa différence par rapport aux langues grammaticalement structurées. Faculté de langage et force de travail se placent sur la ligne de frontière entre biologie et histoire : mais il faut ajouter qu'à l'époque où nous vivons cette ligne de frontière a pris des apparences historiques précises.

Affirmer que les formes de vie contemporaines ont pour emblème la faculté de langage, la non-spécialisation, la néoténie, la désenvironnementalisation, ne signifie pas en effet que celles-ci n'aient pas de règles. Bien au contraire. La familiarité avec la potentialité omnilatérale exige, comme son inévitable contrepoint, l'existence de normes bien plus minutieuses que celles qui sont en vigueur dans un pseudo-environnement culturel. Des règles si minutieuses qu'elles peuvent valoir tendanciellement pour un cas singulier, pour une occasion contingente et impossible à reproduire. La flexibilité des prestations de travail implique la variabilité illimitée des règles, mais aussi, dans le bref laps de temps où elles restent en vigueur, leur rigidité paroxystique. Il s'agit de règles *ad hoc*, pouvant prescrire jusque dans le détail la façon d'exécuter une certaine action et seulement celle-là. Précisément là où elle atteint la plus grande importance sociopoliti-

que, la *faculté* innée de langage se manifeste de façon goguenarde comme un ensemble de *signaux* élémentaires propres à affronter une circonstance particulière. L'« excès de sémantinité que l'on ne peut résoudre en signifiés déterminés » se renverse souvent en recours compulsif à des formules stéréotypées. Il prend alors les traits, paradoxaux seulement en apparence, d'un *défaut* de sémantinité. Cette oscillation dépend, dans les deux polarités, de l'absence survenue de pseudo-environnements stables et bien articulés. Le monde, qui n'est plus masqué par une niche culturelle protectrice, s'expérimente dans toute son indétermination ou potentialité (excès de sémantinité) ; mais cette indétermination manifeste, que l'on doit contenir et dissiper toujours de façon différente, provoque par réaction des comportements saccadés, des tics obsessionnels. L'appauvrissement radical de l'*ars combinatoria*, l'inflation de normes passagères et pourtant solides comme l'airain (défaut de sémantinité). Si, dans un sens, la formation permanente et la précarité des emplois garantissent la pleine exposition au monde, dans l'autre, elles conspirent à le réduire à une maison de poupée spectrale et écœurante d'ennui. Ceci explique l'union surprenante entre faculté générique de langage et signaux monocordes.

Récapitulons. Dans les sociétés traditionnelles, l'invariant biologique est projeté au premier plan quand une forme de vie implose et se désagrège ; dans le capitalisme contemporain, cela se produit quand tout fonctionne normalement. L'histoire naturelle tente d'habitude d'enregistrer les crises et les états d'exception avec la précision du sismographe, en revanche elle s'applique aujourd'hui à l'administration ordinaire du processus de travail. À l'époque que nous vivons, les qualités biologiques requises de l'*Homo sapiens* (faculté de langage, non-spécialisation, néoténie, etc.) coïncident point par point avec les catégories sociologiques les plus significatives (force de travail, flexibilité, formation continue, etc.). Le propos d'Adorno, cité en principe comme un critère méthodologique, a trouvé aujourd'hui une réalisation factuelle :

« l'être historique dans sa plus grande détermination historique, c'est-à-dire là où il s'avère le plus "historique" » est vraiment, sous tous les aspects, un "être naturel" ; et vice versa, la nature humaine, « là où elle s'obstine à persister sur le mode apparemment plus profond comme nature », est vraiment, sous tous les aspects, un « être historique ». À la situation actuelle s'adaptent sans efforts également deux petites phrases de Marx, extraites des *Manuscrits économique-philosophiques* de 1844. La première se lit ainsi : « On voit que l'histoire de l'industrie et l'existence objective de l'industrie sont le livre ouvert des forces essentielles de l'homme, la psychologie humaine matérialisée (...). Une psychologie (...) pour laquelle ce livre reste fermé ne peut devenir une science réelle. » (Marx 1932, p. 152). Paraphrase : l'industrie d'aujourd'hui — fondée sur la néoténie, la faculté de langage, la potentialité — est l'image extravertie, empirique, pragmatique de la psyché humaine, de ses caractères invariants et métahistoriques (y compris évidemment ces caractères transindividuels que les sciences cognitives ignorent avec sérénité). L'industrie d'aujourd'hui constitue donc le seul manuel compréhensible de philosophie de l'esprit. Voici la seconde phrase de Marx : « L'histoire tout entière a servi à préparer, à rendre progressivement possible, la transformation de "l'homme" en objet de la conscience sensible » (*ibid.*, p. 154). Une fois que l'on supprime l'emphase eschatologique (l'histoire ne prépare rien, c'est clair), on peut paraphraser ainsi : à l'époque de la flexibilité et de la formation permanente, la nature humaine constitue désormais à la fois une évidence presque perceptive et le contenu immédiat de la praxis sociale.

6. Matérialisme et révélation. Pour une sémiotique des phénomènes historico-culturels

Au moment de conclure, il faut revenir en arrière en redéfinissant de façon moins rudimentaire le concept d'histoire naturelle. Le chemin parcouru doit donner des renseignements sur le point de départ. L'édifice entier est maintenant

appelé à soutenir le mur porteur dont il dépend. Dans ce qui précède, on a indiqué autant les propensions que les idiosyncrasies de l'historiographie naturaliste, les voies qu'elle ouvre et celles qu'elle barre, sa nature constructive et sa veine polémique. On a également mesuré le champ d'application de cette historiographie, en énumérant et en examinant les phénomènes qui en constituent la matière première. Manque encore, cependant, le tableau d'ensemble. Et également une évaluation dépassionnée de l'incidence que l'instance historico-naturaliste peut avoir sur certaines questions canoniques de la philosophie. La reconnaissance des lieux qui suit, à lire comme la reprise et le développement des assertions définitoires du début, se déploie sur quatre directions limitrophes qui correspondent à autant de mots-clés : (a) sémiotique ; (b) révélation ; (c) phénomène ; (d) politique.

a) L'histoire naturelle est une sémiotique. Et cela parce qu'elle prend le variable comme signe de l'invariant ; parce qu'elle dénote le biologique en utilisant son nom social ; parce qu'elle saisit dans le contingent la pointilleuse doubleure de l'éternel. Il faut mettre en lumière, cependant, les propriétés caractéristiques des signes historico-naturels, c'est-à-dire le mode particulier par lequel ils dénotent leur référent. J'ai recours, pour abrégé, aux catégories élaborées par Peirce. L'histoire naturelle considère les phénomènes passagers dont elle s'occupe comme les icônes de certaines prérogatives métahistoriques de l'animal humain. Attention, icônes : ni *indices* et encore moins *symbôles*.

Établissons le portrait-robot de ces notions sémiotiques, par ailleurs assez connues, en ayant à l'esprit à partir de maintenant ce qui est en jeu : ce qui distingue l'icône de l'indice et du symbole, en même temps, la distinction qui sépare l'histoire naturelle d'autres orientations philosophiques. Peirce écrit : « Une icône est un signe qui se réfère à l'Objet qu'elle dénote simplement en vertu de caractères qui lui sont propres (...) Une chose quelconque, qu'elle soit qualité ou individu

existant, ou loi, est une Icône de quelque chose, dans la mesure où elle est semblable à cette chose » (Peirce 1931, 2.247). Les attributs les plus voyants de l'icône sont au nombre de trois : analogie saisissante avec l'objet dénoté, indépendance causale par rapport à ce dernier, partielle irréductibilité aux opérations psychiques de la personne qui l'utilise. Venons-en à l'indice. Celui-ci est un indice, quelquefois véritablement un effet, de l'entité dont il rend compte : « *ce n'est pas la pure ressemblance avec son Objet qui en fait un signe, mais la modification effective que lui fait subir l'objet* » (*ibidem*, 2.248). Le baromètre qui enregistre les basses pressions est l'indice de la pluie ; le coup frappé à la porte est l'indice du visiteur. Ensuite, le symbole est un « *signe conventionnel (...) institué sur la base d'un habitus inné ou acquis* » (*ibid.*, 2.297). Peirce considère que nos mots sont tous ou presque, des symboles. Le vocable « oiseau » ne ressemble en rien à ce qu'il désigne (donc il n'en est pas l'icône), mais il n'est pas non plus une indication de sa présence : s'il dénote réellement un volatile, c'est grâce seulement à un procédé mental autonome de l'« interprétant ». À la différence de l'indice, « physiquement connexe » à son référent souvent, comme à sa propre cause efficiente, l'icône n'a « *aucune connexion dynamique avec l'objet qu'elle représente* » (*ibid.*, 2.299). À la différence du symbole, l'icône n'est pas le résultat exclusif d'un acte psychique, puisqu'elle « *dénote simplement en vertu de caractères qui lui sont propres* ».

Certains faits empiriques, historiquement déterminés, sont des *icônes* de l'invariante nature humaine. On peut constater, donc, une ressemblance objective entre ces faits et l'un ou l'autre des aspects de cette nature. Exemple : la flexibilité actuelle des prestations de travail dénote la non-spécialisation biologique de l'animal humain justement et surtout parce qu'il en rappelle par analogie les traits essentiels (pauvreté instinctuelle, indécision, adaptabilité, etc.). Comme toute icône véritable, la flexibilité est cependant indépendante, sur le plan causal, du référent métahistorique auquel

pourtant elle ressemble : elle n'est pas provoquée par la non-spécialisation biologique, mais elle constitue l'issue contingente et controversée des rapports de production contemporains. Par ailleurs, comme toute icône véritable, la flexibilité n'est pas un signe conventionnel et, donc, elle n'est pas réductible complètement aux processus psychiques de l'historiographe. L'esprit de l'« interprétant » saisit l'affinité matérielle entre icône et objet, mais ne l'institue pas. Il faut ajouter, pour être exhaustif, qu'aux phénomènes historico-naturels – déchiffrables uniquement avec des concepts socio-politiques et cependant semblables à une structure métahistorique – s'appliquent les deux catégories dans lesquelles se subdivise l'icône, selon Peirce (*ibid.*, p. 156-9) : l'*image* et le *diagramme*. L'image est le signe iconique qui reproduit fidèlement la chose dénotée par le biais de ses « qualités simples » (l'aspect physique, les traits physiognomoniques, etc.). Le diagramme, par contre, est le signe iconique qui a seulement en commun avec son propre référent une relation entre parties (que l'on pense au plan d'une ville ou à une équation algébrique). La force de travail générique, qui n'est pas comparable à une liste préétablie de fonctions éventuelles, est l'*image* historique de la potentialité inarticulée qui distingue depuis toujours l'animal humain. Les « apocalypses culturelles » sont des *diagrammes* historiques de l'anthropogénèse : elles montrent à échelle réduite, en fait, la même relation qu'entre désorientation chronique (« excès de sémantisme ») et création de filtres culturels (comportements uniformes et prévisibles) qui sont au fondement de l'hominisation.

Il vaut la peine de s'arrêter un peu sur les inconvénients calamiteux qui guettent celui qui troque l'histoire sociale et politique pour l'*indice* de l'invariant biologique ou, respectivement, pour son *symbole*. C'est seulement ainsi, par contraste, que l'on peut percevoir pleinement l'importance philosophique de l'icône. Considérons le premier cas : l'histoire comme indice de la métahistoire, la politique comme symptôme de la biologie, le « maintenant » comme

indice du « depuis toujours ». Comme le coup sur la porte ou le baromètre qui marque la basse pression, les faits historiques sont tenus pour un *effet* immédiat de l'objet qu'ils dénotent (les qualités phylogénétiques requises de l'*Homo sapiens*). La conséquence est intuitive : comme l'effet renvoie impérativement à sa cause, l'histoire-indice doit être ramenée sans résidus à la métahistoire, c'est-à-dire à tout ce qui perdure « depuis Cro-Magnon ». En tant qu'*indice* de la nature humaine, la praxis sociale et politique ne garde aucune autonomie, méritant un verdict de piètre importance épistémologique. N'est-ce pas là la position des sciences cognitives et, au moins en partie, du Chomsky d'Eindhoven ? Considérons le second cas : l'histoire comme symbole de la métahistoire. Le lien entre événements contingents et présumés biologiques se transforme maintenant en un lien uniquement conventionnel, fruit de l'« *idée de l'esprit qui utilise le symbole* » (*ibid.*, 2.299). Et puisque l'esprit de l'historiographe est, lui aussi, conditionné historiquement, l'invariant spécifique à l'espèce auquel se réfère le symbole équivaut, finalement, à une construction culturelle, sujette par définition à d'innombrables métamorphoses. Ici encore, la conséquence relève de l'intuition : la métahistoire se dissout dans l'histoire empirique. En tant qu'elle est symbolisée par la praxis sociale et politique, la nature humaine se présente comme un mythologème ennuyeux et superflu. N'est-ce pas là la position de l'herméneutique et, au moins en partie, celle du Foucault d'Eindhoven ? À l'histoire-indice et à l'histoire-symbole, engagées dans un combat acharné, s'oppose avec une intransigeance aussi grande l'histoire-icône.

b) L'histoire naturelle est la version matérialiste, rigoureusement athée, de la Révélation théologique. Comme l'incarnation du Dieu éternel en un corps mortel est le fait empirique sur lequel repose la foi chrétienne, l'exhibition vive de l'invariant biologique dans la praxis sociale et biologique est le fait empirique auquel s'applique l'histoire naturelle. Dans les deux cas, la métahistoire prend des apparen-

ces contingentes, sans cesser cependant d'être ce qu'elle est. Qu'il s'agisse du créateur du monde ou des prérogatives phylogénétiques de l'animal humain, quelque chose d'inaltérable fait son apparition dans un *hic et nunc* passager, arrive sur scène comme un phénomène parmi les phénomènes, prend un aspect qui aurait pu aussi être très différent. Le Fils pouvait avoir d'autres rides, d'autres mains, la manifestation historique de la néoténie peut avoir une tout autre forme. La révélation de la nature humaine, exactement comme la *parousie* chrétienne, est constituée dans toutes ses fibres de circonstances particulières et de conflits politiques particuliers : elle ne s'accomplit pas malgré cette particularité, mais grâce à elle. L'état des choses dans lequel, de fois en fois, l'implicite devient explicite est unique et impossible à répéter, c'est-à-dire délicieusement historique. Il va de soi que, pour l'histoire naturelle, ce n'est pas Dieu qui se révèle, mais le fond biologique inchangeable de notre espèce : que sais-je, la faculté de langage innée ou l'absence congénitale d'un environnement univoque. Par ailleurs, la révélation n'apporte aucune salvation avec elle : son intermédiaire concret, par exemple la flexibilité de la production contemporaine, n'a pas grand chose de messianique.

L'historiographie naturaliste ayant métabolisé et retranscrit la logique de la révélation, elle destitue le fondement de la philosophie transcendantale. Cette historiographie et cette philosophie s'excluent mutuellement, justement parce qu'elles sont coextensives, c'est-à-dire parce qu'elles prennent en charge le même problème, en y apportant cependant des solutions antithétiques. Le rapport entre éternel et contingent, invariant et variable, conditions de possibilité de l'expérience et phénomènes empiriques ne peut être conçu sérieusement que dans une perspective transcendantale *ou* dans celle de l'histoire naturelle. La légitimité d'une approche implique la ruine de l'autre. L'opposition ne concerne certainement pas l'existence de catégories transcendantales. L'historiographie naturaliste reconnaît sans hésitation que la

faculté de langage est la condition *a priori* de tout genre de discours ; et aussi, ce qui est moins évident, que l'immuable condition a ses caractéristiques propres, assez diverses de celles qui sont attribuables au conditionné changeant. L'opposition concerne en revanche l'éventuelle manifestation empirique du transcendantal, c'est-à-dire l'éventuelle *révélation* de l'éternel dans le contingent. L'historiographie naturaliste, qui se fait forte de cette manifestation révélatrice, affirme que les mêmes conditions de possibilité de l'expérience constituent parfois un *objet d'expérience* directe.

Le point d'honneur de la philosophie transcendantale réside dans le fait de soutenir que les présupposés invariants de la praxis humaine, dont dépendent les faits et les états de choses, ne se présentent jamais, à leur tour, comme des faits ou des états de choses. Les présupposés restent confinés dans le « pré » caché, sans être jamais à leur tour « posés ». Ce qui fonde ou consent toutes les apparences, en soi, toutefois, n'apparaît pas. Le champ de vision ne peut être vu, l'historicité ne tombe pas dans le cercle des événements historiques, la faculté de langage n'est pas énonçable (« *ce qui s'exprime dans la langue, nous ne pouvons pas par elle l'exprimer* » [Wittgenstein 1922, 4.121]). L'historiographie naturaliste, en se conformant à la logique de la révélation, réfute ces convictions. Sans pourtant négliger ou vilipender la préoccupation dont elles tirent leur origine. Elle se garde bien, donc, de réduire avec désinvolture l'invariant au variable, d'assimiler le champ de vision à la somme des êtres visibles, de troquer l'historicité pour une collection de faits historiques. L'historiographie naturaliste démontre plutôt que le transcendantal, *en maintenant ses prérogatives typiques*, n'en dispose pas moins de son propre équivalent phénoménique particulier. Il y a des phénomènes empiriques qui reproduisent point par point la structure osseuse du transcendantal ; qui en définissent, comme on le disait un peu plus haut, l'image ou le diagramme. En plus d'en être le présupposé, l'invariant se manifeste, en tant que tel, dans l'un ou l'autre

état des choses variable. Non seulement il *donne* lieu aux événements les plus divers, mais, lui aussi, il *a* lieu dans le cours du temps, assumant une physionomie événementielle. Le présupposé invariant gagne un caractère factuel propre et devient ainsi un post-posé. Il y a des conjonctures historiques (des apocalypses culturelles, etc.) qui montrent en filigrane les mêmes conditions de possibilité que l'histoire. Il y a des aspects de nos énoncés dits et redits qui mettent en relief la faculté indéterminée de langage ; une façon de dire qu'ils expriment adéquatement « *ce qui dans le langage exprime le langage* ». Dans un certain sens, donc, il y a des objets visibles qui montrent en eux-mêmes le champ de vision qui les comprend. Le fondement transcendantal qui rend possibles toutes les apparences, apparaît à son tour : il se fait même remarquer, il attire les regards, il traite le fait même de sa manifestation, méritant ainsi cette tonalité particulière du mot « *apparent* » : *ce qui est tout à fait évident*.

Qu'on se souvienne encore une fois de la discussion entre Foucault et Chomsky sur la nature humaine. Et des deux options antagonistes qui s'opposèrent alors : dissolution de la métahistoire dans l'histoire empirique (Foucault), réabsorption de l'histoire dans la métahistoire invariante (Chomsky). L'historiographie naturaliste, radicalement insatisfaite par l'une et l'autre de ces orientations, leur oppose la possibilité d'*historiciser la métahistoire*. Attention : considérer que la métahistoire prend des apparences historiques en se donnant des expressions factuelles et contingentes, ce n'est pas autre chose que de considérer que le transcendantal est en train d'apparaître, c'est-à-dire qu'il dispose d'un équivalent empirique propre. Et comme la manifestation du transcendantal n'implique d'aucune façon son abrogation en tant que transcendantal, l'historicisation de la métahistoire est très loin de postuler son annihilation, ou même de son relatif alanguissement. Répétons ce qui désormais devrait être clair : historiciser la métahistoire ne signifie pas autre chose que de reconstruire les différentes façons qui sont les siennes,

dans toute son invariance effective, d'affleurer d'autant plus dans le décor historique, en constituant un champ d'opération des pratiques sociales. Ceci étant, on en conviendra, beaucoup plus compliqué et intéressant que la répudiation qui relève de l'exorcisme de la notion de « nature humaine ». Par ailleurs, justement parce qu'elle se manifeste sur le plan empirico-factuel, en devenant aussi objet de conflits politiques, la métahistoire ne peut réabsorber en elle-même la variabilité de l'histoire contingente. Et elle peut encore moins dicter l'idéal d'une société juste.

On a vu plus haut que les deux options théoriques en lice à Eindhoven sont objectivement corrélées à un horizon mythico-religieux. La tentative de dissoudre la métahistoire (nature humaine, faculté innée de langage, néoténie, etc.) dans l'histoire politique et sociale subit, comme un châtiment, la reprise ou l'aggravation des pulsions religieuses. Le « depuis toujours » invariant, refoulé par le matérialisme historique, est pris en charge par la théologie. De son côté, la prétention à réabsorber le « maintenant » mercuriel dans l'invariant métahistorique ne fait que calquer servilement l'instance mythique d'un retour aux origines. L'archétype immuable, qui reconduirait la prolifération incontrôlable des événements historiques, remplit une fonction apotropaïque évidente. L'histoire naturelle, en tant qu'historicisation de la métahistoire, fuit l'horizon mythico-religieux. Elle n'est pas soumise au châtiment religieux puisqu'elle donne à la métahistoire biologique le relief qui lui revient. Elle ne réédite pas involontairement le modèle mythique d'une réduction du devenir aux archétypes, puisqu'elle préserve la contingence des faits historiques (au point même d'hésiter sur l'aspect historico-contingent que la métahistoire phylogénétique reçoit parfois en partage). L'historiographie naturaliste est donc athée, si par athéisme on entend problème logique et non fantaisie psychologique ou réaction polémique. Loin de rester une oraison jaculatoire façon dix-neuvième, l'athéisme forme un tout avec ce que l'on a affirmé comme étant la ma-

nifestation du transcendantal : il coïncide donc avec un empirisme à la puissance n , capable d'inclure dans ses propres possessions les conditions mêmes de possibilité de l'expérience. Mais alors, objectera-t-on avec regret, pourquoi diable a-t-on voulu cacher le lien entre histoire naturelle et théologie de la révélation ? La raison est simple : l'idée même de révélation présente le dépassement radical de la théologie, bien qu'elle se situe encore dans un contexte théologique. Pas un dépassement quelconque, attention, mais le seul qui soit vraisemblable et clair. C'est seulement s'ils prennent une forme empirique et contingente, et sûrement pas si on les écarte d'un geste expéditif que la métahistoire et le transcendantal se défont de tout semblant numineux. La révélation phénoménique de l'invariant biologique délégitime tant la possibilité de représenter ce dernier comme un archétype servant à reconduire encore et toujours le devenir, que la possibilité de l'élever au rang d'objet de culte en tant qu'insondable « surplus » dans le champ des rapports de production et de pouvoir. Elle discrédite en fait les deux possibilités réellement religieuses. Pour cette raison, la théologie de la révélation présente quelque intérêt pour l'empirisme intégral (*logiquement* athée) auquel l'histoire naturelle se conforme. Seulement pour cela, bien sûr : mais c'est beaucoup.

c) Quand on parle de phénomènes esthétiques, ou de phénomènes chimiques, on a recours implicitement à un critère de sélection sur la base duquel les phénomènes en question sont en même temps qualifiés et circonscrits. C'est la même chose en ce qui concerne les phénomènes historico-naturels. Ceux-ci ne coïncident pas avec la totalité des phénomènes empiriques ou avec la totalité des phénomènes naturels, mais ils configurent une région bien circonscrite où existe la pleine superposition des uns et des autres. La région où, comme nous le savons, l'histoire, dans ce qu'elle a de plus historique (langage verbal, travail, politique), reflète sans médiation aucune les aspects les plus obstinément naturels, c'est-à-dire

non passibles de transformation culturelle, de la nature humaine. Ce qui identifie les phénomènes historico-naturels, les séparant de tous les autres, est un ensemble de qualités requises assez particulières. Après les avoir examinées une par une, on peut maintenant en dresser la liste complète pour rendre perceptibles leur enchaînement et leur implication réciproque. Le catalogue est le suivant.

Les phénomènes historico-naturels sont des *phénomènes iconiques*. Ils ont quelque chose à faire avec des événements contingents qui offrent, cependant, l'image ou le diagramme d'une structure immuable spécifique à l'espèce. De cette structure, par contre, ces événements ne sont jamais les indices (c'est-à-dire l'effet) ni le simple symbole.

Les phénomènes historico-naturels sont des *phénomènes révélatifs*. Ils confèrent à l'invariant biologique une indéniable importance sociale et éthique. Ils mettent la toile de fond au premier plan, ils rendent l'intrinsèque extrinsèque, l'implicite explicite. Ils donnent un relief politique à ce qui semblait être une prémisses métahistorique cachée : faculté de langage (biologique et seulement potentielle), non-spécialisation de l'animal humain, néoténie, écart entre « monde » et « milieu ».

Les phénomènes historico-naturels sont des *phénomènes transcendants*. L'expression, qui de prime abord peut sembler être une contradiction dans les termes, signale toutefois le point majeur, du point de vue philosophique : la manifestation (ou la nature factuelle) du transcendantal. Les phénomènes historico-naturels impliquent la possibilité de faire l'expérience directe des... conditions de possibilité de l'expérience.

Les phénomènes historico-naturels sont des *phénomènes réflexifs*. Ils forment un tout avec les occasions dans lesquelles la praxis historique prend pour contenu ou champ d'opération ses présupposés biologiques mêmes ; ces présupposés (potentialité, néoténie, etc.) qui permettent donc

l'existence de quelque chose comme une « praxis historique ». Dans les phénomènes historico-naturels, l'espèce lorgne sa propre nuque ou, si l'on préfère, réédite des épisodes cruciaux de l'anthropogénèse. C'est à cela que Marx fait allusion quand il écrit qu'il arrive un moment où la nature humaine constitue, en tant que telle, l'objet de la perception sensible. Pour éviter toute équivoque, il faut cependant ajouter un avertissement. Ce n'est pas la conscience qui confère aux phénomènes historico-naturels leur réflexivité : à cet égard encore, on doit abandonner le préjugé transcendantal. C'est au contraire l'intrinsèque réflexivité de ces phénomènes qui sollicite et favorise certaines prestations réflexives de la conscience.

Les phénomènes historico-naturels sont, pour finir, des *phénomènes transindividuels*. Donc des phénomènes dans lesquels l'incomplétude de l'esprit individuel devient visible à l'œil nu. Comme elle ne peut jamais se saturer au niveau de l'individu, cette incomplétude renvoie dès l'origine à la praxis collective, c'est-à-dire à ce qui se passe entre les individus (sans être inhérent à aucun d'entre eux en particulier). L'esprit de l'individu, dans sa constitution biologique originelle, est toujours plus qu'individuel : transindividuel, justement. Mieux encore : il est public. Les phénomènes historico-naturels illustrent l'aspect public inné de l'esprit humain. Marx fait allusion à la nature extrinsèque du Moi quand il écrit que l'industrie est « *la psychologie humaine sensiblement présente* » ; ou quand, dans un texte de la maturité, il crée l'oxymore « *individu social* » (Marx 1939-1941).

d) L'histoire naturelle, par elle-même, ne fonde ni n'avalise aucune politique. Toute tentative visant à en déduire des objectifs et des tactiques de façon linéaire s'avère abusive et surtout velléitaire. Il est pourtant vrai que l'histoire naturelle indique avec précision quel est le *terrain* du conflit politique. Elle indique par conséquent les questions majeures à propos desquelles peuvent se profiler alternatives radicales et que-

relles fort âpres. Toutes les théories politiques en effet se mesurent aux apocalypses culturelles et à la révélation empirique de la métahistoire. Mais elles s’y mesurent au nom d’intérêts différents. Toutes les théories politiques accordent la plus grande attention aux situations où la praxis humaine s’applique de la façon la plus directe à l’ensemble des qualités requises qui font que la praxis est humaine. Mais cette attention commune donne lieu à des propositions qui se trouvent aux antipodes les unes des autres et dont la réalisation dépend des rapports de force dont elles profitent et non de leur conformité plus ou moins grande à la « nature humaine ». La politique en général, et la politique contemporaine sur un mode particulièrement exaspéré, trouve sa matière première dans les phénomènes historico-naturels, c’est-à-dire dans les événements contingents dans lesquels s’éclairent les traits distinctifs de notre espèce. La matière première : et non, répétons-le, un canon ou un principe inspirateur.

Chomsky fait appel en vain à l’inaltérable dotation biologique de l’*Homo sapiens* pour corriger l’injustice inscrite dans le capitalisme contemporain. Plutôt que de constituer le ressort et le paramètre d’une éventuelle émancipation, la « créativité du langage » congénitale se présente aujourd’hui comme un ingrédient de l’organisation despotique du travail ; elle se présente même comme une ressource économique profitable (cf. Virno 2002, pp. 49-65). Dans la mesure où il s’ensuit une consistance empirique immédiate, l’invariant biologique fait partie du problème et certainement pas de la solution. Autant la politique qui est le prolongement de l’oppression que celle qui veut y mettre fin ont quelque familiarité avec la métahistoire qui s’incarne en états des choses contingents. La distinction entre l’une et l’autre regarde plutôt les *différentes* formes que peut prendre la manifestation du « depuis toujours » dans le « maintenant ». Que la potentialité congénitale de l’animal humain apparaisse clairement sur le plan économique-social est une donnée irréversible ; mais que même une

telle potentialité, en se montrant, soit contrainte à endosser les oripeaux de la marchandise force de travail n'est certes pas un destin inéluctable. Il s'agit même d'un résultat passager, contre lequel il vaut la peine de se battre *politiquement*. Que la transindividualité de l'esprit humain devienne une évidence factuelle est désormais une prémisse que l'on ne peut éluder : mais qu'une telle transindividualité, en devenant évidente sur le plan des faits, doive se conformer aux exigences de l'industrie post-fordiste, ce n'est pas vraiment escompté ! De la même manière, il n'est écrit nulle part que l'icône de la non-spécialisation biologique de l'animal humain continuera à être, toujours et de toutes façons, la flexibilité servile dont se vante le processus de travail actuel. Et cela vaut, évidemment, pour toutes les autres propriétés caractéristiques des phénomènes historico-naturels. L'historiographie naturaliste n'atténue pas mais au contraire elle accroît démesurément le poids spécifique de l'action politique. Son poids et sa fragile dignité.

Bibliographie

Adorno, Th. W. (1974), *Die Idee der Naturgeschichte*.

Benjamin, W. (1928,) *Ursprung des deutschen Trauerspiel*. Traduction française : *Origine du drame baroque allemand*, Flammarion, Paris 2001.

Benveniste, E. (1970) « L'appareil formel de l'énonciation », in *Problèmes de linguistique générale*, II, Gallimard, Paris 1974.

Chomsky, N. (1988), *Language and Problems of Knowledge. The Managua lectures*. The M.I.T. Press, Cambridge (Mass.).

De Martino, E. (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Turin.

Feuerbach, L. (1841), *Das Wesen des Christentums*. Traduction française : *L'essence du christianisme*, François Maspero, Paris 1973.

Gehlen, A. (1940,) *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Traduction anglaise : *Man, His Nature and Place in the World*, Columbia University Press, 1988.

Gould, S. J. (1977), *Ontogeny and Phylogeny*, The Belknap Press Of Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

Herder, J. G. (1770), *Abhandlung ueber den Ursprung der Sprache*. Traduction française : *Traité de l'origine du langage*, traduit par Denise Modigliani, Presses universitaires de France, Paris 1992.

Lenneberg, E. H. (1967), *Biological Foundations of Language*, John Wiley and Sons, New York.

Leroi-Gourhan, A. (1964), *Le geste et la parole*, Albin Michel, Paris 1985.

Lo Piparo, F. (1987), « Due paradigmi linguistici a confronto », in D. Di Cesare, S. Gensini (sous la direction de),

Le vie du Babel. Percorsi di storiografia linguistica (1600-1800), Marietti, Casale Monferrao.

Lorenz, K. (1974), *Die stammesgeschichtliche Grundlagen menschlichen Verhaltens*.

Lukacs, G. (1920), *Theorie des Romans*. Traduction française : *La Théorie du roman*, Collection Tel, Gallimard, 2001.

Marconi, D. (2001), *Filosofia e scienza cognitiva*, Laterza, Bari.

Marx, K. (1932), *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. Traduction française : *Manuscrits de 1844*, traduction inédite de Jacques-Pierre Gougeon, introduction Jean Salem, GF-Flammarion, Paris 1996.

Marx, K. (1939-41), *Grundrisse der Politischen Oekonomie*. Traduction française : *Grundrisse in Œuvres/Economie II*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1968.

Peirce, Ch. S. (1931) *Collected papers*, The Belknap Press of Harvard University Press, 1958.

Portmann, A. (1951), « Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen », in *Verhandlungen der Schweizerischen Naturforschenden Gesellschaft*, vol. 4.

Saussure F. de (1922 post.), *Cours de linguistique générale*, appareil critique établi par Tullio de Mauro, Éditions Payot, Paris, 1995.

Timpanaro, S. (1975), *Sul materialismo*, Nistri-Lischi, Pise.

Virno, P. (1995), *Parole con parole. Potere e limiti del linguaggio*, Donzelli, Rome.

(1999), *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Bollanti-Boringhieri, Turin. Traduction française : *Le souvenir du temps présent. Souvenir du temps historique*, traduit par Michel Valensi, éditions de l'Éclat, Paris, 1999.

(2002), *Grammatica della moltitudine, Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, Derive approdi, Roma. Traduction

française : *Grammaire de la multitude. Pour une analyse des formes de vie contemporaines*, traduit par Véronique Dassas, Conjonctures & l'Éclat, Montréal/Paris, 2002.

Wittgenstein, L. (1922), *Logisch-philosophische Abhandlung*. Traduction française : *Tractatus logico-philosophicus*, traduit par Gilles-Gaston Granger, Collection Tel, Gallimard, Paris, 2001.



B. ou N. 1958 ou 1960