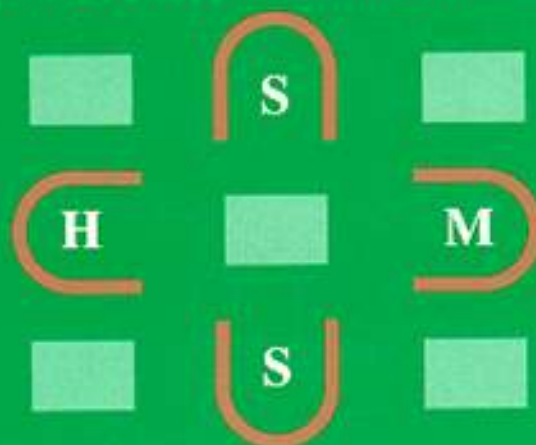

LAURENTIAN UNIVERSITY | UNIVERSITÉ LAURENTIENNE

3

Humain objet, humain sujet:
initiation à quelques notions de philosophie de
l'histoire et d'épistémologie des sciences humaines

SIMON LAFLAMME

HUMAN SCIENCES MONOGRAPH SERIES



SÉRIE MONOGRAPHIQUE EN SCIENCES HUMAINES



Institut franco-ontarien

Human Sciences Monograph Series

This series is a Canadian bilingual publication which stresses the interconnections between theory, practice, and pedagogy in language and literature studies, linguistics, semiotics, rhetoric, hermeneutics, and communications. It provides scholars working across these various fields with an accessible way to share their thinking and thus fosters a healthy conversation about the implications of the day-to-day work we do within the Human Sciences in the contemporary Canadian university.

Address: Human Sciences Monograph Series, Parker Building, Laurentian University, Sudbury, Ontario, P3E 2C6; FAX 705-675-4885.

Managing Editors: Paul Colilli (Modern Languages Dep.), Ali Reguigui (Dép. de Français), Laurence Steven (English Dep.), Roger Nash (Philosophy Dep.) Laurentian University.

Editorial Advisory Board: Ronald B. Bond (U. of Calgary), Anthony Paré (McGill U.), William Francis Mackey, FRSC. (CIRAL: U. Laval), Igor Mel'čuk (U. of Montréal).

Série monographique en sciences humaines

Cette série est une publication canadienne bilingue qui met l'accent sur les rapports entre la théorie, la pratique et la pédagogie dans les études de langue et de littérature, la linguistique, la sémiotique, la rhétorique, l'herméneutique et les communications. Elle offre aux universitaires qui oeuvrent dans ces divers domaines un moyen de partager le fruit de leurs réflexions et encourage ainsi un échange utile au sujet de notre travail quotidien au sein des Sciences humaines dans l'université canadienne moderne.

Adresse: Série monographique en sciences humaines, Édifice R.D. Parker, Université Laurentienne, Sudbury (Ontario), P3E 2C6; Télécopieur 705-675-4885.

Directeurs de la rédaction: Paul Colilli (Dép. des langues modernes), Ali Reguigui (Dép. de français), Laurence Steven (English Dep.), Roger Nash (Philosophy Dep.) Université Laurentienne.

Comité Consultatif: Ronal B. Bond (U. of Calgary), Anthony Paré (McGill U.), William Francis Mackey, FRSC. (CIRAL: U. Laval), Igor Mel'čuk (U. de Montréal).

Cette publication doit sa matérialisation à l'appui financier de l'Institut franco-ontarien, du Dr Paul Cappon (vice-recteur à l'enseignement et à la recherche), du Dr Gratien Allaire (vice-recteur adjoint, enseignement et services en français) et du Dr Geoffrey Tesson (doyen de la Faculté des sciences sociales). Qu'ils trouvent ici l'expression de notre haute considération.

HUMAIN OBJET, HUMAIN SUJET

**Initiation à quelques notions de philosophie de
l'histoire et d'épistémologie
des sciences humaines**

SIMON LAFLAMME

**Human Sciences Monograph Series
Série monographique en sciences humaines
Laurentian University | Université Laurentienne
Sudbury, Ontario**

Copyright © 1996 Simon Laflamme

HUMAN SCIENCES MONOGRAPH SERIES
SÉRIE MONOGRAPHIQUE EN SCIENCES HUMAINES

INSTITUT FRANCO-ONTARIEN (I.F.O.)

Tous droits réservés. Il est illégal de reproduire cette publication, en totalité ou en partie, sous quelque forme et par quelque procédé que ce soit (graphique, électronique ou mécanique) sans l'autorisation préalable écrite de l'auteur.

DONNÉES DE CATALOGAGE AVANT PUBLICATION (CANADA)

Laflamme, Simon

Humain sujet, humain objet: initiation à quelques notions de philosophie de l'histoire et d'épistémologie des sciences humaines

(Human sciences monograph series = Série
monographique en sciences humaines,
ISSN 1198-8282 ; 3)

Comprend des références bibliographiques.
ISBN 0-88667-030-6

1. Connaissance, Théorie de la. 2. Épistémologie sociale. 3. Humanisme. 4. Sciences --- Philosophie.
5. Sciences sociales --- Philosophie. I. Titre.
- II. Collection: Human sciences monograph series; 3).

BD162.L34 1996 121 C96-900101-0

À mes filles

TABLE DES MATIÈRES

Préface	9
Introduction	15
I. Critique de l'humanisme occidental	19
1. L'histoire, la grande préoccupation	19
a. Jean-Baptiste Vico	22
b. G.W.F. Hegel	23
c. Auguste Comte	24
2. L'affirmation de la liberté de l'espèce humaine	28
a. Karl Marx	28
b. Sigmund Freud	33
3. Contingence et nécessité	40
4. Réaffirmation de la liberté de l'espèce humaine	45
II. Introduction à la théorisation	51
1. Le grand consensus	51
2. Une intention commune	57
3. Qui pense?	61
4. Autour de Kant et de Bachelard	67

5. Historicité du savoir et déterminisme universel	73
6. Conclusion	76
III. Transcendance et contingence. Réflexion épistémologique sur le travail sociologique	79
1. Introduction	79
2. Transcendance et contingence	80
3. Différentes formes de pratique scientifique	84
a. La sociologie et l'objet comme immédiat	84
b. Le sociologue et l'objet comme semi- médiatisé	89
c. Le sociologue comme médiation entre la théorie et l'objet	92
4. Objectivation	95
5. Sociologie. Transcendances et contingences. Minorité francophone	98
6. Conclusion	107
Bibliographie	109

Préface

Cet ouvrage réunit trois textes. Les premier et deuxième ont été écrit au cours de l'été 1980 pour satisfaire aux exigences d'une maîtrise en sociologie. Le troisième, tout récent, présente l'état de notre réflexion sur le statut épistémologique du travail sociologique¹.

Ces deux textes sont intimement liés l'un à l'autre notamment dans leur contenu épistémologique. C'est la première raison pour laquelle il nous est apparu important de saisir l'occasion qui nous était offerte de publier le premier, malgré le fait qu'il ait déjà une quinzaine d'années. Mais ce n'est pas là la seule raison.

Il y a aussi qu'il nous semble encore tout à fait juste, c'est-à-dire que les opinions qu'il propose restent, à nos yeux, fondées.

Il y a encore qu'il nous apparaît des plus pertinents aussi bien dans sa critique de l'évolutionnisme que dans les principes épistémologiques qu'il avance. Pendant un temps, on aurait pu croire que les notions universelles d'humanité et d'histoire allaient céder leur place à des concepts moins idéologiques. Or, la popularité actuelle de travaux comme ceux de Jürgen Habermas sur l'«agir communicationnel», d'Alain Touraine ou de Charles Taylor sur la «modernité» et la «postmodernité», comme ceux aussi de Fernand Dumont sur l'«homme» et l'«identité», montre qu'il n'en est rien. On aurait pu croire aussi que le constructivisme d'Yvon Gauthier, à Montréal, allait finir non seulement par faire voir l'impotence de l'attitude

¹ Une première version de ce texte a été publiée dans la *Revue de l'Institut de sociologie* sous le titre «Transcendance et contingence. Réflexion épistémologique sur la sociologie dans les minorités francophones au Canada». Nous présentons ici les conclusions générales de cette réflexion.

empiriste mais encore par éveiller au rôle de l'humain dans la théorisation non pas en tant que subjectivité mais à titre d'agent de modélisation. Or, il n'en est rien non plus. Les sciences sociales contemporaines en sont encore, dans une large mesure, à manipuler des catégories universelles indéfinies où l'on voit une humanité tout entière évoluer grâce à sa seule subjectivité et où la critique épistémologique la plus importante consiste encore à dénoncer la subjectivité ou l'intérêt de l'auteur d'une théorie.

Il y a en plus qu'il nous est souvent arrivé — et qu'il nous arrive encore — de devoir offrir ce texte en lecture, en tout ou en partie, à des étudiants notamment, mais aussi à des collègues pour lesquels les questions qui y sont traitées n'ont pu être abordées, alors même qu'elles se rapportent à leurs recherches. Ce texte regroupe en condensé plusieurs idées importantes pour les sciences sociales, idées auxquelles il constitue une forme d'initiation.

Enfin, il y a qu'il jette une certaine lumière sur les travaux que nous avons effectués ultérieurement, non pas tant parce qu'il contient en germe les positions qui ont été développées dans nos théories sur l'échange et la communication que parce qu'il présente des idées qui sont prises pour acquises dans l'élaboration de ces théories ou qui ont tenu lieu de passage vers ces théories. Certes, dans nos travaux les plus récents, les problématiques de la liberté ou de la connaissance, par exemple, témoignent d'une plus grande maturité: nous sommes parvenu à intégrer dans la réflexion sur la subjectivité les notions de socialisation, de médiation et de communication; en épistémologie nous ne parlons plus d'objectivité mais d'objectivation... mais il y a dans ce texte une certaine fraîcheur tant dans le ton que dans les préoccupations, une fraîcheur qui rend attrayantes pour le non-initié des questions difficiles.

Nous avons ajouté à ce texte une réflexion sur la dynamique des transcendances et des contingences qui sont à l'oeuvre dans le travail sociologique. Cette réflexion permet de dépasser en

même temps une position antipositiviste et une vision objectiviste. Cela nous apparaît d'autant plus important que les sciences sociales contemporaines ne semblent pas réellement en mesure d'opposer à l'illusion de l'objectivisme autre chose que l'illusion du subjectivisme.

Le texte de 1980 portait le titre *Humain objet, humain sujet*. C'est le titre que nous donnons à la réunion des deux textes, car même si l'on voit dans la dernière partie que l'antinomie subjectivité/objectivité est obsolète, il reste que, d'un bout à l'autre, ce livre offre une réflexion sur cette problématique.

Humain objet, humain sujet ne s'oppose pas aux conclusions les plus importantes de la sociologie des sciences et il n'entre pas en contradiction avec les objectifs de cette sociologie. Lisons Dominique Pestre:

La question n'est [...] plus tant de savoir comment les positions des scientifiques deviennent épistémologiquement vraies [...], ni de repérer comment leur légitimité est négociée dans la communauté savante [...], mais de décrire comment des énoncés, à travers des objets et des pratiques, s'imposent dans la compétition pour la survie (sociale et cognitive).¹

On pourrait relever qu'en s'imposant les énoncés deviennent légitimes dans la communauté savante. Mais il n'en demeurerait pas moins que, si l'on peut faire une analogie, la légitimité du suffrage universel n'est pas celle du putsch. Il n'en demeurerait pas moins que la sociologie des sciences a bien montré comment se constituait socialement le savoir scientifique, comment il n'y avait pas de vérité en soi — après toutefois que l'épistémologie l'eût établi elle-même en signalant

¹ Dominique Pestre, «Pour une histoire sociale et culturelle des sciences. Nouvelles définitions, nouveaux objets, nouvelles pratiques», *Annales Histoire, Sciences Sociales*, 50^e année, n° 3, mai-juin 1995.

que le discours scientifique est social, historique, langagier et construit. La sociologie des sciences a bien montré comment le savoir scientifique est marqué de toutes les dimensions du social, notamment des rapports de force et de la contingence. Et l'on ne peut que la suivre en cela. Mais elle ne constitue pas une négation de l'épistémologie: on trouve à son point de départ l'énoncé épistémologique qui veut que soient construits aussi bien les objets dont parle la science que le discours scientifique lui-même. En ce sens, il importe toujours de faire de l'épistémologie, car il n'y a de sociologie des sciences que parce qu'il y a du scientifique, c'est-à-dire un objet épistémologique. La sociologie des sciences n'invalide pas une réflexion sur les processus de la connaissance, sur le rapport entre le connaître et le connu, ni sur l'histoire des sciences. En tout cas elle ne dispense pas d'une analyse de la façon dont les scientifiques perçoivent leur travail. Et l'on pourrait même dire qu'il n'y a de pratique scientifique qu'à l'intérieur d'une vision de ce qui doit être scientifique, et cette vision même peut constituer un objet pour la sociologie des sciences. Bien sûr, l'institution d'un énoncé dans le monde scientifique ne repose pas sur de simples considérations épistémologiques; mais il reste que, en deça d'une pratique scientifique où le chercheur agit avec une vision de sa pratique, il n'y a pas de science. Ce n'est pas dire que toute vérité s'explique par référence à l'idéologie scientifique. Sinon, on ne pourrait expliquer une construction particulière — par exemple celle de la gravitation — que par l'idéologie de son auteur ou de l'époque où elle a eu lieu et cette construction ne vaudrait pour rien d'autre que son époque. Sinon, dans la même logique, on ne pourrait pas expliquer les analyses de Durkheim avec une idéologie autre que celle du positivisme alors que le constructivisme donne accès à maints aspects du fonctionnalisme qui étaient invisibles au positivisme qui lui a donné naissance. Le travail scientifique suppose une vision épistémologique: une notion de ce qui doit être fait pour que ce soit acceptable — une idéologie, si l'on

veut. Cette vision même réclame une épistémologie en extériorité: une analyse de ce qui se fait avec une vision épistémologique — en quelque sorte une philosophie des sciences. En fait, il n'y a science que parce que des personnes évoluent à l'intérieur d'un cadre — même si la perception qu'on en a peut varier — au sein duquel on ne peut pas dire n'importe quoi. Ce n'est pas parce que la sociologie des sciences dénonce l'idée d'une vérité pure qu'elle autorise tout discours ou que n'importe qui peut dire n'importe quoi. Même si des énoncés scientifiques arrivent à s'imposer «à travers des objets et des pratiques» et «dans la compétition pour la survie», il reste que cela n'est possible que dans la mesure où ces énoncés correspondent à certaines attentes d'ordre épistémologique. En fait, il ne peut y avoir de science ou de sociologie des sciences que parce que tout ne peut pas être dit ou parce que les consensus scientifiques sont possibles; et ces consensus sont possibles, tout comme les énoncés marginaux ou les révolutions scientifiques, simplement parce qu'il y a quelque part correspondance d'une théorie, d'une méthode et d'un objet. On peut très bien sociologiser l'univers scientifique. On peut très bien s'interroger sur les rapports entre un chercheur, ses objets, ses théories, ses modèles, ses méthodes. En faisant cette analyse, on découvre l'humanité de la connaissance et c'est cette humanité là qui rend encore plus nécessaire la sociologie des sciences. À trop s'enfoncer dans la sociologie des sciences, on finit par donner crédit à la position pseudocritique où tout est vrai pourvu que ce soit avancé dans le cadre de l'«école» à laquelle on appartient et où les énoncés n'ont de vérité que par relation à leur auteur — conçu comme subjectivité ou comme intérêt —, ce qui rendrait impossible la sociologie des sciences elle-même. On finit par ne plus apercevoir les dénominateurs communs entre les différents moments ou courants scientifiques, on finit par refuser l'objectivité au nom de la subjectivité alors qu'il n'y a pas plus d'objectivité que de subjectivité. Il n'y a pas d'être scientifique

qui ne soit pas désubjectivé, entre autres, par l'histoire, par le social, par la langue, par la méthode, par les contraintes de l'analyse et de l'interprétation, par l'obligation de communiquer son savoir et de s'informer du savoir des autres. Il n'y pas non plus d'objet qui ne soit déjà aménagé par du connu.

Introduction

L'histoire humaine n'est jamais simple. La théorie d'un auteur, vue de l'intérieur, n'est que rarement achevée. Le dépeçage que le chercheur effectue de la réalité dépend toujours d'une problématique. Cela s'entend. Mais cela doit être assumé, doit inviter à la prudence, ne doit pas brimer.

Nous pensons qu'après un survol de la philosophie occidentale de l'humain, on peut arriver à détacher deux noyaux idéologiques dominants: un premier où il est surtout question de nature humaine, un second où les conceptions tournent beaucoup plus autour de l'idée d'évolution. Certes cette catégorisation résume sèchement un objet énorme; mais on ne décide pas de la pertinence d'une aventure théorique d'après l'ampleur de la chose qu'elle considère.

Notre catégorisation est grosse mais elle est justifiable. D'abord, les concepts synthétiques qu'elle utilise proviennent de l'intérieur de l'objet lui-même. Deuxièmement, en divisant l'humanisme occidental en deux moments et en portant attention au passage de l'un à l'autre, nous découvrons tout à la fois une pensée simplificatrice, l'étroitesse des visions occidentales de l'humain, puis la complexité et la multiplicité de la réalité humaine. On a beaucoup écrit sur l'humain; on sait peu sur lui. Au bout du compte notre travail, qui n'est qu'une contribution à un vaste mouvement contemporain, défend la rationalité humaine et dénonce des conceptions prétentieuses.

La pensée occidentale est un permanent effort de réduction et de cristallisation. En jouant le jeu, nous en comprenons les raisons et nous observons que ce qui a été produit par elle est d'autant plus critiquable qu'il concerne l'humain; seulement,

nous apercevons aussi que *ces raisons ont des raisons de voir au-delà* de leurs réalisations.

La pensée occidentale a voulu enfermer l'humanité; l'humanité a résisté. Elle a voulu, dans le même élan, s'enfermer elle-même; elle a pu échapper à soi parce qu'elle était sa propre négation. Voilà ce que nous montrent l'humanisme occidental et la critique de cet humanisme.

La vision occidentale de l'humain, c'est pour nous un objet qui, manipulé, instruit sur l'acte de concevoir: on trouve finalement que si l'on peut l'emboîter, il n'est, par contre, jamais permis de parler de finitude non seulement de l'histoire mais aussi du savoir (y compris de la méthode).

Infinitude du savoir, infinitude de l'histoire, c'est tout un, c'est l'humanité. Notre époque le ressent parfois. Elle l'éprouve mais elle cherche parallèlement à déshumaniser la connaissance et, par conséquent, la vie humaine, l'histoire. Or, l'humanisation du savoir, c'est la libéralisation de l'humanité. La conscience est d'autant plus en mesure de reconnaître l'hétérogénéité de l'humanité qu'elle reconnaît l'humanité de la conscience.

Nous verrons bien simplement qu'il n'y a de savoir que de la *praxis*, qu'il n'y a pas de vérité en dehors des consensus humains. Mais surtout, nous verrons que, dans l'acte de connaître, se retrouvent en même temps la possibilité de l'humanité comme totalité et celle de sa pluralité.

Nous allons observer comment la pensée occidentale a dû mettre en oeuvre un processus d'hétérogénéisation de l'espèce humaine. Des plaisantins diront que nous traçons l'évolution de l'hétérogénéisation de l'humanité alors que nous nous acharnons contre l'évolutionnisme. Mais nous espérons tout de même que ces railleurs auront compris, après la lecture de ce petit texte, qu'avec le mot «évolution» on n'explique pas grand chose. Nous espérons par ailleurs que nul ne comprendra que nous nions tous les liens qu'une société entretient avec son passé; ces liens existent, mais ils sont à éclaircir, toujours, en

chacun des cas, et le mot évolution n'est pas l'intelligence qu'ils méritent.

Tout n'est pas hétérogénéité dans l'humanité. Bien sûr. Mais tout n'est pas non plus homogénéité. C'est probablement en mettant en lumière ce qui sépare les humains qu'on distingue le mieux ce qui les réunit. L'humanité a été abusivement homogénéisée et beaucoup plus en vertu de principes théorico-idéologiques que d'analyses objectivantes; c'est contre cela que nous nous rebellons. Et ce n'est certes pas un hasard si cette rébellion — dont nous ne sommes qu'un des nombreux agitateurs — s'effectue précisément au moment où l'humanité, fusionnée par la technologie et les moyens de communication de masse, a atteint son plus haut niveau d'uniformité.

Le texte qu'on va lire n'est celui ni d'un historien (ce n'est pas une chronologie d'événements) ni d'un exégète (tous les ouvrages cités auraient pu être creusés davantage). Nous croyons nous situer ici entre la critique des idéologies et l'épistémologie. Le lecteur doit être averti que le choix des théories qui jalonnent notre étude est fortement arbitraire: d'une part, le nombre aurait pu en être augmenté, d'autre part, on aurait pu prouver la même chose en choisissant d'autres points de repère — quoique certains noms nous apparaissent quasiment inévitables. Notre traitement du sujet n'est pas exhaustif. Certains déploieront de ne pas rencontrer leur auteur préféré. Cela est inéluctable. Le but de notre travail n'est pas de mentionner tout le monde mais de comprendre le mécanisme qui a permis de passer de nature humaine à évolution et, partant, de mieux saisir ce qu'est l'humanité en tant qu'objet et sujet. Ajoutons que ce texte a un caractère polémique qu'aiguise sa brièveté.

I

Critique de l'humanisme occidental

1. L'histoire, la grande préoccupation

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

a. Jean-Baptiste Vico

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

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

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

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

b. G.W.F. Hegel

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

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

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

¹ Cf. *ibid.*, pp. 162 et suivantes.

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

³ *Ibid.*, pp. 49-50.

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

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

c. Auguste Comte

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

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

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

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

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

On peut donc résumer ainsi.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

a. Karl Marx

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ailleurs:

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

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

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

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

b. Sigmund Freud

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ *Ibid.*, p. 56.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵ *Ibid.*, p. 7.

Ce n'est pas tout:

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

Et voilà le gâteau:

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

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

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

² *Ibid.*, p. 8.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Contingence et nécessité

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Réaffirmation de la liberté de l'espèce humaine

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

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

Mais considérons tout de suite Sartre et Foucault.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II

Introduction à la théorisation

1. Le grand consensus

Plusieurs considèrent aujourd'hui que les sciences sociales sont en crise ou, en tout cas, que les résultats sont éparpillés, voire contradictoires. De fait, par delà la division institutionnelle du savoir en disciplines qui produisent des vérités souvent d'apparence irréconciliables, on voit naître des écoles qui semblent revendiquer leur vérité de la scolarisation même. On obtient alors des champs analytiques: interactionnisme, marxisme, positivisme, existentialisme, structuralisme, féminisme ainsi qu'un éventail de ramifications et de combinaisons. Il arrive que soient opposées des conclusions de telle origine à d'autres de telle autre provenance. Plus encore, fréquemment, il arrive que soient admises parallèlement des thèses conflictuelles dont les conclusions semblent respectivement justes. De là l'impression de crise. De là des dualismes du genre structure-changement, continuité-rupture, nature-culture. Or, depuis Marx et Freud surtout, massivement et rapidement, en sciences humaines, des champs analytiques se constituent, des disciplines se renforcent, s'entrecroisent ou naissent. Cela ne calme en rien les craintes.

L'Occident moderne a tendance à être bavard et plutôt libéral. Sur l'humain, on écrit beaucoup. On peut indéniablement observer, à partir du XIX^{ème} siècle, une explosion de la littérature et on peut également remarquer que, dans cette

littérature, sont régulièrement amassées et acceptées des controverses.

Epistémologiquement, ce qui est posé, tout autant pour l'idéologie que pour la théorisation analytique, c'est le problème de la vérité d'un énoncé et, à moins qu'on rêve d'une éventuelle synthèse englobante qui diffuserait partout une unanimité méthodologique plate, à une fantastique théorie transcendante qui s'imposerait à tous ceux qui pensent pour leur faire dire une chose unique, ce problème est, pour l'Occident, à réfléchir en reconnaissance et en acceptation de la situation réelle du savoir: c'est-à-dire pluralisme des disciplines et des champs analytiques, puis multiplicité des opinions.

Historiquement, comment expliquer cette loquacité et cette libéralité subites ? On peut évidemment faire intervenir dans l'explication des variables telles que l'imprimerie, l'industrialisation, l'éducation. Ces facteurs, toutefois, à eux seuls, ne sauraient rendre compte de la profusion littéraire. Nous demanderons tout de suite comment il se fait que des impressions copieuses et une éducation généralisée ne sont pas parvenues à limiter la polémique. On estimera peut-être que cela relève de ce qu'on peut dire n'importe quoi, n'importe comment et que rien n'est soutenable. Mais alors, comment expliquer qu'une époque ne dit pas n'importe quoi ? que l'Occident n'a pas dit n'importe quoi ? qu'il existe des cercles analytiques et des communautés de préoccupation ? Faut-il attribuer le phénomène à la «spécialisation croissante»? Mais d'où vient précisément la «spécialisation croissante» ? ou, tout simplement, que signifie ce concept magique? Et puis, pourquoi les spécialistes s'obstinent-ils entre eux ? Certains raconteront qu'il y a peu de dit et qu'il reste beaucoup à connaître et à débiter. En elle-même, cette hypothèse est douteuse. Contemporaine de l'évolutionnisme, elle présuppose une raison téléologique détachée de l'histoire: l'*esprit humain*, comme temporalité, et non comme historicité, serait continu-

ment en quête d'une chose — la vérité, ainsi que la nomment les religieux; comme si la vérité n'était pas une propriété attribuable à une proposition. Aussi, cette supposition aura de la difficulté à résister aux notions d'archive et de paradigme épistémique défendues au milieu du XXI^{ème} siècle. Ces notions montrent, en effet, que le savoir est historicisé et systématisé; il subsiste comme interrelation d'éléments et non comme raison universelle ou réflexion universelle d'un objet immuable. Enfin, ne serait-il pas qu'il y a, bien sûr, peu de reconnu mais surtout une manière féconde de reconnaître, manière dont la fertilité se serait manifestée dès que la libéralité qu'elle comporte aurait pu éclore, probablement dans l'affranchissement de dogmatiques mystiques ? Libéralité et loquacité seraient ainsi unies. Il faut donc jouer entre paradigme et *a priori*. Or, si l'*a priori* ne nie pas la réalité des paradigmes, peut-être est-ce là un bon point de départ.

Dans l'histoire du savoir réel, celui que nous avons sous les yeux¹, qu'y a-t-il de reconnu ? Bien peu de choses; mais on sait tout de même que l'humain est libre et non libre. Une contradiction apparente, donc². Et quoi de plus prolifique qu'une contradiction ? Hegel, pour un, en a bien témoigné. Mais ce n'est pas d'aujourd'hui que l'Occident perçoit l'humain comme libre et non libre. Pour l'humain du discours sur le social, il en a toujours été ainsi. Selon les époques, c'est-à-dire dans un langage chaque fois original, particulier, on a poussé l'humain entre liberté et quelque chose d'autre — nature humaine et évolution ont indiscutablement pour fonction de contraindre. Quel philosophe ne s'est pas arrangé pour glisser dans le système quelque liberté, quelque indéterminé ? Aussi,

¹ La *pensée héritée*, comme l'appelle Castoriadis.

² C'est cette contradiction, moins comprise que l'évidente insistance à faire état de la non-liberté, qui a amené les castoriadiens à se rebeller contre la *pensée héritée* et à souhaiter une autre pensée.

que l'humain soit toujours apparu comme liberté et non-liberté ne nous signale-t-il pas qu'aux yeux de l'Occident il s'agit de sa situation réelle, donc d'une espèce de revendication de l'objet ? Car ce ne sont pas les efforts qui ont manqué pour éliminer cette contradiction au profit de la non-liberté; évoquons seulement des concepts comme providence, destin, fatalité et rappelons-nous ceux de nature humaine, d'évolution. Or, à moins qu'il puisse y avoir un objet sans sa conception, cette contradiction permanente nous invite à supposer qu'il y a, par delà les époques, les paradigmes (ou discours), un oeil occidental, ou plutôt une manière courante de concevoir. Et c'est cette manière, chaque fois située, qui en a tant arraché et en arrache toujours avec l'hétérogénéité humaine.

L'Occident devient loquace, plus loquace, quand il se donne des raisons de légitimer l'hétérogénéité humaine, collective d'abord, individuelle ensuite; quand il commence à rompre avec la volonté idéologique de niveler l'humain. Il explose quand il se donne des moyens pour discuter les voies par lesquelles existe une conscience concrète et, de fait, cette rupture coïncide véritablement avec l'historicisation du savoir qui a comme corollaire une critique de la connaissance et une visée déterministe. C'est cette visée déterministe qui explique la libéralité du savoir, non seulement parce que bon nombre de dogmes sont dénoncés, mais parce que le champ de la détermination est vaste et impose lui-même au penseur la dialectique de l'être et du connaître comme chemin de la compréhension. Certes la *science* est alors adulée, devient dogme, mais la visée déterministe n'en est pas moins responsable de l'émancipation de la raison humaine: la raison s'étudiant de l'intérieur, s'affranchissant et libérant son objet. Historicisation de la conscience, hétérogénéisation humaine, libéralisation du savoir constituent indissociablement trois éléments indispensables à la compréhension de l'état du savoir moderne sur l'humain.

Au XIX^{ème} siècle, l'objet des sciences humaines est toujours à la fois libre et non libre, mais c'est le caractère contradictoire de cette situation qui s'éclaire. On théorise la contradiction et on conclut à la dialectique. On finit par découvrir que la conscience n'est pas un vide qui s'emplit, une place dans le devenir universel, mais une *constitution* historique qui *constitue* l'histoire: la conscience est déterminée dans et par l'histoire, elle est ce sans quoi il n'y a pas d'histoire humaine¹.

Or, il n'y a pas de dialectique sans déterminisme: la dialectique appelle une détermination réciproque de l'être et du connaître. Cependant, les deux mouvements requis ne sont pas identiques ni également étudiés. Le mouvement du connaître vers l'être est diffus, infini, presque inaccessible, c'est celui qui appelle la liberté. Celui de l'être au connaître, qui révèle l'hétérogénéité accomplie, est plus facilement traité par la pensée déterministe; le champ de la détermination semble là plus visible, plus fini. Plusieurs disciplines l'exploitent. L'humain étant traversé par la détermination, l'Occident exploite ce riche filon, quoique en obscurcissant l'aspect liberté parce que cet aspect ne le préoccupe pas immédiatement, sinon dans la *praxis*. À un autre niveau, la dialectique supposant une interrelation entre les éléments d'un tout, le déterminisme, lié à la dialectique, permet la création de disciplines et d'écoles qui travailleront avec des éléments interdéterminés et qui, donc, échappent à la causalité linéaire, mais pas au déterminisme.

Les éléments susceptibles d'aider à débrouiller ce qu'on appelle la crise des sciences sociales sautent aux yeux: *a priori*, savoir historicisé, rapport objet-sujet, distinction entre humain pensant et humain pensé. Et il est acquis que même si le

¹ C'est à la *Critique de la raison dialectique* de Jean-Paul Sartre qu'on doit la plus brillante analyse de ce rapport constitué-constituant. Dans ce livre, en effet, on voit la *praxis* s'organiser dans le monde des humains et organiser ce monde.

déterminisme met en évidence précisément le déterminé, il ne se donne pas moins accès à ce qu'il obscurcit, la contingence, ne serait-ce que pour la poser.

Malgré les derniers tenants de la nature humaine et de l'évolution, l'Occident sait maintenant que l'humanité est marquée du sceau de l'hétérogénéité et que cette hétérogénéité, autant des sociétés que des individus, est fondée et nécessaire. Cette nécessité n'est ni une prédiction, ni une fatalité; elle est le fait de l'existence. Il s'agit alors d'une nécessité mouvante. Pauvreté, criminalité, folie ont des raisons et des conditions historiques et rien d'historique et d'humain ne trouve de nécessité ailleurs que dans le rapport de l'humain au monde, pas même les sentiments inspirés par ces dures réalités. Le Tiers Monde n'est voulu ni par l'évolution¹ ni par la nature humaine dont on parle encore dans l'ombre des bien nantis; il n'a pas non plus un avenir moins pitoyable grâce à l'évolution; il est plutôt l'élément d'un ensemble humainement réalisé et conçu (ce qui n'appelle en rien je ne sais quelle méchanceté humaine, ce qui ne sous-entend pas que tout ce qui est est voulu): aussi, à moins que le rapport du connaître vers l'être ne soit un leurre, ce qui est insoutenable, cet ensemble n'a rien de final, pas plus que ne sont immuables les conditions qui provoquent les misères de l'humanité. Tout ce qui concerne l'humain est fragile, même le pouvoir de l'exploiteur, et c'est pourquoi celui-ci a autant besoin des concepts et des idéologies que des militaires et des policiers.

¹ L'évolution, tout comme la nature humaine, est une idée construite. On peut toujours, devant un changement précis, dire qu'il y a évolution: un enfant qui prononçait cinq mots et qui maintenant en débite cinquante a, si l'on veut, évolué. L'évolutionnisme n'a jamais été aussi explicite et son concept outrepassait cet usage spécifique.

2. Une intention commune

À moins d'exceptions étonnantes, de mauvaise foi crasse, d'ironie ou d'humour, jamais un auteur occidental n'a prévu écrire des bêtises. Descartes, Aristote, Marx, Thomas d'Aquin, Hegel, Hobbes, Comte, ont tous cru bien dire; et si, insatisfaits, il se sont corrigés de quelque façon, ce fut encore pour bien dire. Aucune époque, même si aux yeux d'une autre elle s'est fourvoyée, ne peut être caractérisée de menteuse. Cela ne doit pas échapper à celui qui, éveillé à quelque nouveauté, critique le savoir antérieur. S'il y a à tel moment de nouvelles exigences épistémiques ou des conceptions neuves, il y a aussi, dans le savoir analytique occidental, une constante intention de dire la vérité. L'Occident, malgré les péripéties et les contraintes du savoir, la variété et les facultés linguistiques, est, sur le plan de la pensée analytique, une permanente — non pas évolutive — volonté de vérité. C'est à cause de cela qu'on a entendu un Galilée, qu'on l'a condamné, qu'on l'a rappelé. C'est en partie grâce à cela aussi qu'une époque antérieure est accessible, est critiquée.

Certes il n'y a pas à juger d'un énoncé sur les bonnes intentions de la personne, du groupe ou de l'époque qui le prononce. Le bon vouloir n'est pas critère de vérité. Il importe de toujours tout critiquer et d'élucider le système d'une idée pour en apprécier la valeur. Et puis une intention de vérité, même universelle, ne saurait échapper à des conditions sociales, politiques et discursives dont il importe, donc, de saisir l'influence. Mais s'il y a eu, peu importe la spécificité des moments historiques, une intention chaque fois assumée par les chercheurs, cela ne nous laisse-t-il pas supposer une raison ou un dispositif rationnel qui agirait sur le savoir analytique?

Là-dessus l'épistémologie oscille entre l'affirmative et la négative. Celui qui parle du progrès de la raison ou qui veut que le réel s'adapte à la conscience (à moins qu'il historio-graphie la conscience) aura tendance à le présupposer. Celui,

par contre, qui découpe l'histoire du savoir sera plus enclin à repousser cette hypothèse et insistera sur une variété de systèmes rationnels autonomes. Ailleurs, chez Comte ou chez Karl Popper (1902-1978) par exemple, on se maintient entre deux : chacun son tour on fournit les règles d'un nouveau savoir (ou les nouvelles règles du savoir), on soutient que la raison est en progrès, puis on détache féroce ment la raison scientifique de la raison métaphysique. Ainsi, l'Occident tantôt fait place à un dispositif rationnel universel, tantôt l'élimine.

Il n'y a pas, pour nous, à nier la réalité d'époques discursives. Nous pensons qu'il s'agit d'un fait moderne difficilement attaquant. La question que nous posons n'est pas de savoir s'il y a eu une évolution de la raison et des ruptures rationnelles. Nous sommes à nous demander s'il est vrai que l'Occident, au gré de ses savoirs, en dépit des écarts manifestes, n'a pas constamment été lié à un universel rationalisant. De toute façon, il n'y aurait pas dispositif parce qu'il y a évolution — ce serait plutôt l'inverse — ; de sorte que la soudure évolutive, pour ceux que cela intéresse, ne pourrait être appliquée qu'en second lieu.

Évidemment, la notion d'époque discursive ou de paradigme (comme on dit à la suite de Kuhn) peut être un important obstacle à celle d'*a priori*. Mais ce qui nous semble le plus menacer cet *a priori*, c'est la trop fameuse dichotomie métaphysique-science. En effet, s'il y a une raison métaphysique et une autre scientifique qui, en tant que réflexives, en tant qu'analytiques, n'ont rien à voir l'une avec l'autre, il faudra admettre notre duperie, reconnaître que la raison analytique n'est redevable d'aucune nécessité *a priori*.

Or, la différence entre le métaphysique et le scientifique est beaucoup moins grande que ne le laisse croire toute une littérature facilement impressionnée. Ce sont là, d'ailleurs, deux qualificatifs mystérieux sur lesquels on n'arrive pas à s'entendre même si aujourd'hui, généralement, on préfère se classer dans le champ des scientifiques. Qui peut dire où finit

la métaphysique, où commence la science ? Combien de tentatives, autant discutées que discutables, avons-nous vues depuis Comte pour trancher la question ? Qui est scientifique ? Celui qui revendique le nom ? Marx, Comte, Durkheim, Lévi-Strauss ? Qu'ont-ils en commun ? Qui ne l'est pas ? Ceux qui déplaisent à ceux qui se disent scientifiques ? Ceux qui ne s'occupent pas du mot ? On dit souvent qu'est métaphysique le spéculatif. Est-ce à dire que le scientifique ne spécule pas ? On dit souvent que la science est critique. Est-ce à dire que la métaphysique ne critique pas ? On dit souvent que la science est objective. Est-ce à dire qu'elle n'est pas animée par des sujets ou que la métaphysique ne cherche pas à produire des vérités objectives ? On dit souvent que le scientifique est vérifiable. Est-ce à dire que la métaphysique est invérifiable ? La métaphysique admet-elle l'illogique, l'incohérent ? La métaphysique serait-elle le savoir religieux ou aliéné et, la science, le savoir athée ou émancipé ? Toutes ces difficultés proviennent de l'adulation du mot science et des nombreuses édifications épistémiques qui l'entretiennent. La perception de tel élément épistémique dans tel phénomène de la raison analytique permet occasionnellement de telles édifications et force cette même raison à s'exposer à des contraintes. C'est ainsi que la vision comtienne de la biologie contraint à la vérification, que Marx, conscient de l'aliénation idéologique, contraint à la critique, etc. Or, c'est justement en contraignant le savoir par certains repérages, par certaines inventions, qu'on est parvenu à constituer l'idée d'une raison scientifique¹. Ce sont la création, la conscience et la mise en vigueur de ces contraintes qui ont implanté la dichotomie métaphysique-

¹ Il y aurait fort à dire sur le fait que cette constitution et le rejet de la métaphysique qui en découle sont contemporains de l'évolutionnisme. La science, en effet, est souvent perçue comme supérieure à la métaphysique en tant qu'elle est le dernier phénomène de l'évolution de la raison.

science que nous vivons aujourd'hui. À la rigueur, donc, on pourrait dire que la raison scientifique est le savoir volontairement contraint par quelque chose (ou ensemble de choses) considéré comme important aux yeux d'une collectivité de penseurs. Les choses étant nombreuses dans le raisonnement analytique, ces choses étant théoriques, cela explique la mésentente sur l'idée qu'on doit se faire de la science. L'enfermement dans des édifications explique le dénigrement de la métaphysique. Mais que quelqu'un retienne une contrainte comme favorable à la raison n'implique pas que celui qui ne s'en occupe pas volontairement, dans la nouvelle conscience, n'est pas lié autrement à elle et ne partage rien avec son promoteur. Hobbes n'est pas positiviste, mais n'est-il pas tout de même semblable à Durkheim en tant que théoricien et ce, même s'il ne dit pas tout à fait la même chose que le positiviste ? Laissons tomber le fait que tout penseur cherche à interpréter le réel. Observons au moins que, dans l'histoire de l'Occident, toute théorie est un système d'idées plus ou moins logiques — en tout cas en quête de logicité et stoppé par l'illogique¹ — construit en présupposant le déterminisme. Tout le savoir occidental gît dans le déterminisme (même la critique du déterminisme), qu'il soit tenu comme élément de l'être ou faculté de l'intelligence. Et le célèbre acte de foi maintes fois répété, «il faut croire au déterminisme», est tout simplement la conscience manifeste de la dépendance de l'activité rationnelle analytique. Sans déterminisme, l'intellection et l'intention de vérité n'auraient pas été possibles. L'accomplissement déterministe, dans la mesure où il s'assume comme tel, dans la mesure de ses préoccupations, parce qu'il passe par les intérêts de l'existence, est la loquacité même. La raison occidentale s'est toujours conformée au déterminisme : elle a constamment voulu comprendre la cause de tel effet ou l'interrelation d'éléments. Et il n'y a pas non plus d'époque discursive qui, sur le

¹ Qu'on pense à Kierkegaard.

plan analytique, ait échappé à cela. C'est probablement ce qui explique la permanence et le renouveau du vocabulaire des pensées sur l'humain (le mot liberté par exemple) et de la problématique humain libre-humain non libre. C'est probablement aussi une parcelle de l'explication des continuités et des ruptures entre les idées de l'histoire.

3. Qui pense ?

Depuis le positivisme les sciences sociales sont fortement attirées par l'idée d'objectivité. Mais n'est pas clair ce qui doit être pensé, ce qui doit être réalisé — pourquoi et comment ? — dans le cadre de l'objectivité. On s'en remet à des modèles et à des constructeurs de modèles qui, généralement, décortiquent une science, le plus souvent une discipline qui travaille sur le monde physique. Ainsi, on se laisse guider par la vision de celui-ci ou de celui-là dans une école sacrée et bienfaitrice.

Descartes établit le critère de la raison. Kant avance l'idée de la raison valide. Comte, lui, instruit des développements de la biologie, travaille à montrer comment on doit présenter un énoncé valide en sociologie; car il est entendu que la métaphysique ou la «spéculation abstraite» n'ont pas droit à la parole.

Dans l'épistémologie comtienne, l'histoire du savoir scientifique révèle que chacune des disciplines qui apparaissent est construite sur la base de celles qui la précèdent. C'est ainsi que l'auteur étale une succession dont la mathématique est la première étape, suivie dans l'ordre par l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie. Cette série appelle maintenant une autre discipline: la sociologie. Il est intéressant d'observer que le médecin, Claude Bernard, a vu lui aussi que le biologiste résumait en lui le savoir des autres disciplines. Il est aussi intéressant de savoir que l'épistémologie kantienne, bien qu'elle réalisât aussi une division du monde des connaissances, n'intégra pas sur ce point l'idée évolutionniste.

C'est sur le modèle de la biologie que se constitue la sociologie. La société est alors traitée comme un organisme réel, un organisme dont il faut garantir la santé, l'ordre. Mais, pour ce faire, le sociologue, comme le biologiste, doit vérifier ses hypothèses. Car c'est sur la vérification que repose la possibilité de la vérité scientifique. Le sociologue, donc, est d'autant plus objectif que ce qu'il avance est vérifiable, tiré du réel lui-même. (Comme l'évolutionnisme est à la mode à l'époque, Comte formule pour le positivisme le proverbe suivant: «le progrès est le développement de l'ordre» ! Rien que ça. Il ne faut pas négliger qu'une intention révolutionnaire — ou plutôt réformatrice — inspire toute l'oeuvre comtienne. Cependant, il faut aussi constater qu'un tel slogan justifie souvent des pouvoirs cruels.) En sociologie l'idée d'organisme permet de mettre en lumière l'interdépendance des éléments constitutifs du tout social. Mais nous comprenons que cette idée répond à des exigences méthodologiques. En effet, les sciences positives de la nature, puisqu'elles cherchent au réel des lois, ont besoin d'un réel fixe ou fixable (même quand elles étudient des mouvements); en biologie, par exemple, si l'on veut vérifier une hypothèse, il faut pouvoir répéter l'expérience. Or, dès que le discours sur l'humain se veut à l'image de cette vision des sciences de la nature qui perçoit que l'essentiel est la vérification, il faut en quelque sorte réduire l'humain au «naturel», ou encore abstraire de l'humain ce qui fait obstacle à la méthode qu'on a proposée. Aussi, les sciences humaines qui se sentent «en retard» (conception qui apparaît dans une perspective évolutionniste) sur les sciences de la nature, ne voient pas autre chose à faire qu'étudier celles-ci et s'accrocher aux conclusions de l'étude. C'est ainsi que le social est réduit à l'organisme biologique et qu'on abstrait de cet organisme l'action intelligée¹.

¹ C'est par là qu'on peut expliquer l'exigence durkheimienne qui veut que la psychologie se limite à étudier le comportement au lieu de la conscience.

Après avoir sollicité la biologie, c'est à la physique mathématique qu'on emprunte le modèle; c'est ce qu'effectue Karl Popper. La vérité émigre alors du côté de cette science dans laquelle Einstein vient de produire la théorie de la relativité (1905). Popper, pour qui la croissance du savoir ne fait aucun doute, veut établir le critère de démarcation entre le savoir scientifique et l'autre. On a eu tort, nous révèle-t-il, de penser que l'induction, la vérification ou la confirmation étaient les indices du savoir scientifique. C'est la falsification qui distingue la théorie scientifique. C'est là que se trouve l'objectivité.

Popper se penche sur plusieurs théories qui lui sont contemporaines: la théorie marxiste de l'histoire, la théorie freudienne de la psychanalyse, la théorie einsteinienne de la relativité, la théorie adlérienne de la psychologie individuelle... Or, dans cet univers savant, seule la théorie einsteinienne dit vrai et les seules théories qui soient vraiment scientifiques sont celles d'Einstein et de Marx. C'est que la théorie, pour être vraiment scientifique, doit indiquer elle-même par où elle peut être falsifiée. Einstein l'a fait et sa théorie a résisté à l'épreuve¹. Marx aussi l'a fait mais sa théorie a été falsifiée². L'épreuve de la falsification permet de distinguer le savoir scientifique du

¹ Einstein soutenait que la lumière émise par une étoile et passant près du soleil dans son trajet vers la terre doit être déviée par l'attraction de la masse solaire. Or, si on pouvait photographier une étoile fixe durant le jour, on pourrait observer cette différence. Cela fut expérimenté par Eddington lors d'une éclipse.

² Marx considérait qu'à un certain moment de son développement un mode de production devait disparaître et céder sa place à un autre. C'est ainsi que l'histoire avait connu jusqu'à maintenant les modes esclavagiste, féodal et bourgeois. Or, le mode de production bourgeois devait être transformé par le prolétariat quand celui-ci deviendrait si grand qu'il éliminerait le régime de propriété privée. La chose devait se faire en Angleterre, dans la nation la plus industrialisée. Ce ne fut point.

pseudo-scientifique, de donner la vérité en soi, et tout savoir qui se veut scientifique, valide, doit s'y conformer.

L'Occident ne se lasse plus de travailler dans cet esprit, de chercher des formules miracles par lesquelles la vérité sera déposée sur l'être en dehors de l'humanité de la théorie. On croit que l'objectivité, quels que soient les moyens techniques ou épistémologiques qu'on se donne pour l'atteindre, permet de contrer les méfaits de la subjectivité, peut-être aussi de surprendre la réalité elle-même. Mais si noblement muni idéologiquement, l'objectiviste oublie aisément l'épistémologie: la critique du savoir, des rapports entre l'être et le connaître. Il préfère le travail pratique, «scientifique» à la «spéculation abstraite»; il parle pompeusement d'hypothèse-et-vérification, d'essai-et-erreur, etc. Dans le meilleur des cas, le chercheur admet avec une réserve inutile, un grain de scrupule, le leurre de l'objectivité «parfaite». Conscient, s'il en est, de la pertinence des oppositions de principe, il sépare Weber et Durkheim, Freud et Skinner, trouve «du bon» dans Weber et Freud, mais met l'accent sur Durkheim et Skinner, ces esprits «scientifiques». Ayant tranché l'alternative, il se donne bonne conscience et exerce noblement et libéralement son métier d'enquêteur neutre¹. Mais pourquoi voit-il «du bon» dans les oppositions de principe et soutient-il en même temps (souvent avec fureur) l'ambition objectiviste ? Ne la reconnaît-il pas inadéquate (il préfère alors parler de degrés ou de niveaux d'objectivité) pour rendre compte de son travail pratique d'humain qui enquête sur l'humain ?

¹ C'est pourquoi, par exemple, il incline vers le concept de *stratification sociale*, plus opérationnalisable, de préférence à celui de *classe sociale*, quand il ne traite pas tout simplement les classes comme des strates.

Pour l'objectiviste, toutes les connaissances doivent (doivent, car il se situe sur le terrain dogmatique) être semblables dans leur forme, c'est-à-dire répondre à un modèle, faute de quoi elles ne sont pas valides ou scientifiques. Or cette forme, après le rationalisme cartésien, est trop souvent dictée par une réflexion sur les sciences de la nature. Outre qu'il y a dès lors un dénigrement du savoir de la *praxis*, on agit comme si les sciences humaines étaient inaptes par elles-mêmes à produire des propositions ou des formes de connaissances. Pis encore, on agit comme s'il n'y avait aucune dialectique entre les sujets, les objets et les méthodes, les méthodes devenant *a priori*. On recherche toujours l'idéal épistémologique à partir duquel on pourra dire quelque chose de vraiment scientifique. Cet idéal se modifie, s'ajuste aux derniers développements des sciences de la nature, répond aux critiques extérieures: il réagit; toujours il revient dans une forme idéale. Le seul continu, c'est le mot science; le sens en est fluctuant, indéterminé. Aussi est-ce le scientifique qui doit avoir *raison*. Mais cette raison est sans sujet, objective. L'épistémologie, dans l'histoire du positivisme, n'est d'ailleurs pas tant une réflexion sur le savoir que sur les sciences de la nature; et cette réflexion s'inscrit dans une volonté religieuse de découvrir des lois d'interdiction dans le savoir. Elle se situe toujours sur le terrain du manichéisme (pensons à l'alternative «science ou métaphysique»). Elle aboutit à une espèce de code d'éthique. Il faut comprendre non pas le phénomène du connaître, mais la connaissance scientifique, afin d'exclure l'autre. On prend pour terrain d'investigation celui sur lequel on risque le moins de rencontrer l'humain : les sciences de la nature. L'objet ici ne peut faire état d'aucune humanité et il est admis que le sujet s'élimine peu à peu avec la construction de moyens techniques et théorico-mathématiques. On prend le terrain sur lequel on risque le moins de rencontrer ce démon noir : l'humain. La science devient une espèce de mystique. Ses prêtres, en voulant uniciser la forme, arrivent à uniciser les objets, à niveler le

monde, à nier les différences : nature humaine, histoire unique, raison unique. On retrouve des objets tous égaux devant l'idéal scientifique. Tout se passe comme si les formes n'étaient pas des produits de l'esprit humain ou du rapport entre les connaissances humaines et l'objet de ces connaissances. Certes, les sciences de la nature sont spécifiques; mais cette spécificité provient bien plus de l'objet que du processus de théorisation.

En sciences humaines, on sait très bien que l'objet analysé procède souvent de la connaissance qui donne accès à lui. Le discours est alors peu dissociable de l'objet même qui est désigné. La dialectique entre l'objet de la théorie et la théorie elle-même est là indépassable. De part en part les sciences humaines sont traversées de questionnements humains, d'humains s'interrogeant sur le monde humain dans des univers sinon théoriques du moins informés. En ce sens, les sciences humaines, comme toutes les autres sciences, sont essentiellement historiques. Cette historicité fait de l'objectivité positiviste une pure illusion et l'idée de degrés d'objectivité que le positivisme offre pour se justifier montre bien que cette historicité, sans être assumée, est au moins soupçonnée. Pourtant, le positivisme préfère entretenir l'artifice, maintenir un idéal invisible, insensible, mystérieux. En sciences humaines, il travaillera à calquer son travail sur celui des visions douteuses qui portent sur les sciences de la nature, des visions qui, normalement, non seulement éliminent la dialectique de l'être et du connaître en livrant un produit fini, mais surtout présentent non pas le phénomène du connaître mais des opinions sur des réalisations fragmentaires de la connaissance et même de la connaissance dite scientifique. Il n'y a pas que les sciences de la nature qui connaissent et leur savoir n'est pas moins humain que n'importe quel autre analytique — la technologie qui sert souvent à médiatiser des connaissances est elle-même un produit humain qui ne peut servir que des fins humaines.

4. Autour de Kant et de Bachelard

C'est tout de même la réflexion sur les sciences dites de la nature qui finira par rendre compte de l'importance de la place de la raison humaine dans la rationalisation du monde. L'Occident découvrira la force et la vulnérabilité de sa pensée; il en viendra à comprendre que toute idée sur le monde, nature humaine ou évolution par exemple, est liée à l'acte de concevoir, que le monde est à chaque moment de l'histoire humaine non pas rationnel mais rationalisé. Pour tout dire, il en viendra à assumer une simple tautologie: si le monde est pensé tel, c'est que par telle raison et dans telles conditions il est conçu tel. La pensée analytique ne découlera donc plus de quelque digestion de l'être. Il verra que c'est la raison humaine qui donne au monde sa rationalité et que cette raison est toujours critiquable.

On doit à Emmanuel Kant (1724-1804) une intervention capitale en ce sens.

Rappelons d'abord des réalisations qui ont précédé et motivé la théorie kantienne. Copernic (1473-1543) est parvenu à montrer mathématiquement que la terre ainsi que les autres planètes tournent sur elles-mêmes et autour du soleil. Du point de vue qui nous occupe, ce n'est pas tant cette découverte que la méthode par laquelle elle fut obtenue qui importe. Cette méthode consiste en une mathématisation du phénomène. C'est elle qui vaudra à Galilée (1564-1642) ses nombreuses thèses autant en astronomie qu'en physique. Notons que Galilée contribuera au développement de la mathématique et façonnera des instruments d'observation. Et puis il y a eu Newton (1642-1727) qui, dans une mathématique sophistiquée, a développé la théorie de la gravitation. Avec Copernic, Galilée et Newton un aspect du monde devient de plus en plus maté: la nature. Or, l'explication du monde naturel est due à un produit de la raison qui, lui, n'a rien de naturel: la mathématique, en effet, est rationnelle et abstraite. Que ce soit le monde naturel qui

bénéficie le plus de la rationalité mathématique, il n'y a rien d'étonnant à cela; car les systèmes abstraits que la mathématique soutient sont d'autant plus efficaces que les choses qu'elle sert à expliquer (maintenant, donc en tant qu'elle est reproduite ou produite à cette fin) sont stables et déterminées, ou plutôt stabilisables et causalisables. Ce sont, bien sûr, les objets naturels qui rencontrent le mieux ces exigences. Enfin, il y a eu le conflit entre le rationalisme de Descartes (1596-1650) et l'empirisme de Hume (1711-1770), le premier soutenant un certain innéisme des idées, l'autre insistant sur des constructions psychologiques postérieures à l'expérience.

Venons-en à Kant.

Aux yeux de l'auteur de la *Critique de la raison pure*, il y a, d'un côté, le savoir qui progresse et qui fait unanimité: celui des sciences de la nature, de l'autre, le savoir qui piétine: la métaphysique. La philosophie kantienne dégage alors une trilogie dans laquelle on retrouve la métaphysique, les sciences de la nature, la mathématique. Par là, tout ce qui n'est pas mathématique ou science (de la nature) est refoulé sur le banc de la métaphysique.

Les mathématisations du réel qui ont été effectuées avant lui ont fait dire à Kant que toute connaissance commence avec l'expérience (Hume) mais qu'il n'en résulte pas qu'elles dérivent toutes de l'expérience (Descartes)¹. Ce n'est pas le sujet qui se règle sur l'objet mais l'objet qui est adapté au sujet. Il y a donc un sujet *a priori* et la causalité, dans laquelle se donne le déterminisme, en sera un élément. C'est ainsi que, pour Kant, la raison humaine est victime d'un dispositif *a priori* et qu'il y a, selon son dire, un sujet transcendantal. Dans ces conditions, la raison humaine n'a accès qu'aux phénomènes et une portion de l'être, le noumène, lui est à jamais inconnue.

Nous pouvons tout de suite constater que l'idée d'un sujet transcendantal justifie une certaine unicité de l'humain. Kant,

¹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, p. 57.

d'ailleurs, délimitera de façon très étroite, par un ensemble de catégories, la raison pure de l'humanité.

C'est après la critique kantienne du savoir que naîtra le courant positiviste. Le positivisme, notamment, est marqué de façon indéniable par l'oeuvre de Kant, ne serait-ce que par la récupération de l'opposition métaphysique-science. Mais ce positivisme, on le sait, ne retiendra pas la thèse kantienne du réglage de l'objet sur le sujet. Empiriste, il pensera absorber le réel, il sublimera les notions de neutralité, d'observation et de vérification. Il faudra attendre Gaston Bachelard (1884-1962) pour redonner sa place à une raison créatrice.

Pour Bachelard, la philosophie des sciences passe nécessairement par l'histoire des sciences. La position inverse est circulaire: il faut ignorer l'histoire des sciences pour la nier. Or, cette histoire révèle une succession de «ruptures», l'apparition de sciences «sans aïeux», un développement brisé. Le développement de la science ne forme pas une ligne homogène, cumulative. Il n'y a pas, à vrai dire, la science; il n'y a que des sciences, distinctes, qui apparaissent à des temps différents, dont le développement n'est pas non plus uniforme mais «pluraliste».

Bachelard, qui dit réfléchir sur le «nouvel esprit scientifique» apparu vers 1905 avec Einstein, éloigne résolument l'expérience première, ou connaissance ordinaire, de la pensée scientifique puisque la première n'est qu'un obstacle à la seconde, mathématique, abstraite, rationnelle. «Il y a rupture entre l'expérience sensible et la connaissance scientifique»¹. Le savant «provoque» la nature: «Il faut, écrit Bachelard, forcer la nature à aller aussi loin que notre esprit»². L'organe lui-même, si réduit à l'outil soit-il, doit continuellement être converti en nouvelles équations, à cause de sa simple matérialité. La

¹ Gaston Bachelard, *La philosophie du non*, p. 10.

² *Ibid.*, p. 36.

première classification des choses, profane, est entachée de projections, de besoins, de finalisme. Elle est un «nominalisme naïf». En cela elle est pauvre: sa limite est celle du sensible. La fécondité de la science, de la science moderne, vient précisément de ce qu'elle travaille au niveau «nouménal». «Ce qui est hypothétique maintenant, c'est notre phénomène»¹. Le phénomène est le lieu auquel on arrive, non une autorité originelle. «Il n'y a pas de vérité première, il n'y a que des erreurs premières»². Dans la science, «Rien n'est donné. Tout est construit»³. Fonder le droit sur le donné sensible, naïf, est sans cesse occasion d'obstacles épistémologiques soit par analogie grossière, soit par réduction, etc. Le substantialisme, par exemple, est une illustration éloquente de l'obstacle. La connaissance non scientifique prête volontiers des goûts, des qualités de l'âme, des sympathies ou des répulsions à des abstractions telles que l'électricité, la gravitation. La multiplication des qualités masque l'ignorance de la spécificité dont on parle. Jamais définitivement vaincu, l'obstacle est une difficulté inhérente à l'entreprise scientifique. Rationnelle et historique, la vérité est, dans la «cité des savants», essentiellement polémique. D'où ce besoin d'une psychanalyse de la science. «La tâche de la philosophie scientifique, écrit Bachelard, est très nette: psychanalyser l'intérêt, ruiner tout utilitarisme, [...] tourner l'esprit du réel vers l'abstrait, du naturel vers l'humain, de la représentation vers l'abstraction»⁴. La science n'a pas affaire à des réalités empiriques, à des sensations. L'univers scientifique est de part en part rationnel et abstrait et, de là, il produit son propre concret. La pensée scientifique ne

¹ Gaston Bachelard, *Études*, p. 14.

² *Ibid.*, p. 14.

³ Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, p. 14.

⁴ Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, p. 9-10.

s'occupe pas de substances discrètes, logiquement antérieures; elle établit au contraire des relations entre des effets qu'elle provoque. À ce moment, la vérification ne vient pas confirmer ou infirmer une hypothèse, car le réel sur lequel s'opère l'expérience est construit par la théorie. Tout au plus, l'échec désigne-t-il une incohérence théorique, le besoin d'une réification interne. L'instrument est un «théorème réifié», le monde est ma vérification.

Kant et Bachelard montrent que l'être dans la connaissance scientifique ne peut être que celui de la connaissance scientifique. Il n'y a de connaissance que pour autant qu'une dialectique de l'être et du connaître est possible et cette dialectique n'est possible que dans la mesure où la connaissance contient déjà quelque chose: catégories *a priori* pour Kant, système théorique pour Bachelard. Pour le premier l'objet sera façonné par le sujet, pour le second le savant produira son réel. Bref, la connaissance analytique présuppose un quelque chose qui donne la possibilité de connaître.

Kant et Bachelard disent s'occuper de la pensée scientifique et, de fait, ils réfléchissent sur les sciences de la nature. Mais, pour nous, même quand il est question du «nouvel esprit scientifique», il s'agit tout simplement de la raison analytique. Ce n'est pas que nous nions toute originalité historique à la connaissance occidentale, c'est que nous observons une façon occidentale de rationaliser laquelle, d'ailleurs, invalide la distinction métaphysique-science. Une théorie sur la nature humaine est tout autant un effort de rationalisation que la théorie atomique et elle ne provoque pas moins le réel que l'autre. L'utilisation, dans certaines disciplines, d'instruments d'observation, le traitement de données, si compliqué soit-il, ne justifient pas qu'on parle de deux rationalités, historique ou qualitative. Ce n'est pas parce que Bachelard découvre qu'Eins-

tein provoque le réel qu'Hobbes n'en fit pas autant. La *Somme théologique* n'est pas moins créatrice et abstraite que *L'origine des espèces* et, dans chacun des cas, nous avons affaire à des théories historicisées; si le premier ouvrage est imprégné de christianisme, l'autre n'est pas moins pénétré par l'évolutionnisme (bien que l'évolutionnisme de Darwin, marqué de contingence et de nécessité, soit des plus lucides). Ce n'est pas parce que le second apparaît à une époque de grande libéralité du savoir qu'il est analytiquement d'une rationalité différente; à moins qu'une seule théorie, un seul argument suffisent à définir la rationalité, ce qui rendrait difficilement explicable la communication entre les époques, les disciplines ou les écoles. S'il est vrai, comme le pense Bachelard, que la vérité rationnelle est polémique, ce dont nous a convaincu l'épistémologue français, tant mieux pour celui qui le sait et l'admet; mais ce n'est pas moins valable pour l'époque d'Aristote que pour celle d'Einstein. Cette proposition ne fait que souligner la vulnérabilité et l'humanité du savoir. Cependant, quoique la mathématisation ne soit pas la seule formalisation possible, il peut être fondé de déclarer qu'il y a une pensée mathématique et une autre qui ne l'est pas. Mais, dans tous les cas, le savoir analytique consiste en une rationalisation déterministe du monde. La mathématique n'est rien de plus qu'un instrument précieux et exigeant de la raison analytique.

Nous disions que dans la connaissance analytique il y a *a priori* quelque chose. Comment pourrait-il en être autrement? Comment un sujet (individu, colonie savante ou époque) pourrait-il connaître s'il n'avait pas les moyens de questionner et comment pourrait-il trouver des réponses s'il ne pouvait les intégrer à quelque chose ou rencontrer des difficultés sinon par rapport à un savoir premier?

Mais l'*a priori* pour Kant est transcendantal. Il n'a pas besoin d'histoire même s'il se manifeste dans l'histoire. Pour Bachelard, cet *a priori*, c'est un ensemble théorique construit dans l'histoire. Ces positions ne sont pas tout à fait antinomi-

ques. En réfléchissant sur l'activité scientifique occidentale, chacun s'arrête à des développements précis et cherche à en comprendre le fonctionnement. Kant, à une époque assez universaliste, cherche l'essence de la pratique scientifique. Bachelard, lui, étudie l'histoire des pratiques scientifiques et découvre des spécificités. Aussi, Kant ne peut que rencontrer des conditions de possibilité générales; Bachelard voit des moments rationnels précis (d'où le concept perspicace de rupture). La contradiction serait définitive si des moments précis de rationalité étaient exempts d'un entendement *a priori* qui révèle notamment le déterminisme. Ce n'est pas le cas. D'Aristote à Einstein, l'Occident du savoir analytique est toujours déterministe. Kant aura donc raison de soutenir un déterminisme *a priori*, mais Bachelard ne sera pas moins justifié de faire état de spécificités et de ruptures théoriques ou épistémiques.

5. Historicité du savoir et déterminisme universel

Un déterminisme *a priori* n'est pas incompatible, si l'on tient compte du savoir analytique occidental, avec une théorie qui fait état de réseaux discursifs, puisque tout réseau ne peut être que déterministe. Il est aisé de constater que la pensée analytique (occidentale) est toujours déterministe, quand bien même elle serait religieuse (la proposition «Dieu est cause de tout», la superstition, l'invitation au pur acte de foi devant l'impossible en témoignent). Mais la théorie kantienne pose la question de l'universalité et de l'origine de cet *a priori*.

Il est indéniable que le déterminisme peut revêtir différentes formes (on connaît, en Occident, la causalité linéaire, la dialectique, la causalité structurale, la causalité circulaire). Si le déterminisme en soi n'est pas plus exigeant, il est possible d'envisager que la vision du monde de toute société soit déterministe, ce que nous aurions tendance à retenir; en tout

cas, nous n'arrivons pas à trouver (encore moins à imaginer) une vision du monde non déterministe qui, par exemple, n'explique pas tel phénomène par telle cause, et ce n'est pas parce que l'idée de cause première est absente d'une vision du monde que celle-ci n'est pas déterministe. Nous sommes donc prêt à admettre l'universalité du déterminisme.

On sait que Kant dépose son *a priori* dans le sujet transcendantal. L'*a priori* apparaît ainsi comme une faculté innée de la pensée humaine, une espèce de don divin. Mais peut-il y avoir une connaissance, voire un dispositif de connaissance, avant que ne soit donné le rapport conscience-monde ? Dès qu'on admet l'indispensabilité de cette dialectique, il est impossible de supposer la préexistence de cet *a priori* ! Il faut donc que l'*a priori* soit en quelque sorte constitué. On ne saurait invoquer quelque innéité, quelque faculté désertique à peupler. L'*a priori* serait constitué et sa réalisation serait celle du sujet réel parce qu'il est dans le rapport objet-sujet. Ainsi, ne saurait-il y avoir d'*a priori* que parce que la réflexion sur le monde s'impose à l'humanité. Le déterminisme ne serait donc pas d'un sujet transcendantal, mais de l'universalité de la dialectique entre l'être et la conscience. Autrement dit, dès qu'un sujet pense analytiquement le monde, il rencontre et produit un déterminisme dans lequel se donne un monde qu'il façonne. C'est pourquoi la réserve kantienne face au noumène est vaine.

L'*a priori* relève d'un rapport entre une conscience et un monde. Il se constitue constamment tant qu'il est reproduit. Voilà pourquoi on peut déceler une constante volonté de vérité : elle procède de la nécessité de rationaliser le monde dans le déterminisme.

Si le déterminisme apparaît dans toute dialectique qui produit une vision analytique, nous tenons certainement un élément

pouvant servir à définir l'activité réflexive de toute l'humanité. Mais il faut comprendre que nous avons là bien peu. Car ce qui importe dans la réflexion, ce n'est pas le déterminisme comme tel mais la dialectique entre l'être et la conscience et le produit conceptuel concret de ce rapport, et là s'effrite l'universalité. L'universalité du déterminisme est probablement ce qui donne la réflexion humaine, mais elle est aussi ce qui accomplit et dévoile d'hétérogénéité de la pensée puisque le rapport de la conscience au monde n'apparaît que dans le fait de l'existence et de l'histoire et c'est à partir de là que se réalise concrètement le savoir. L'universalité du déterminisme ne peut annuler l'éventail des pensées humaines que si la dialectique de l'être et du connaître est pour toute conscience la même. Il est probable que le déterminisme soit indépassable pour la réflexion humaine, mais il ne saurait être ce par quoi la pensée humaine est finie. Il faudrait pour cela que l'histoire s'arrête, ce que l'idée même de dialectique entre l'être et le connaître (à moins d'un cataclysme) rend absurde. Il est probable que le déterminisme provoque des liens entre les différentes pensées humaines, mais c'est bien parce qu'il se donne dans l'infini de l'histoire et de l'existence. Le déterminisme, parce qu'il n'est pas d'un sujet transcendantal mais de la dialectique entre un sujet et un objet, ne produit pas l'unicité de la pensée humaine et il ne peut apparaître lui-même que dans une multiplicité de pensées historiques. Et, justement, parce que le déterminisme rencontre l'histoire et l'existence, ou réciproquement, la vérité rationnelle est polémique et historique et l'être n'est critère de vérité que devant une pensée historique. Enfin, ce n'est peut-être que dans la mesure où la pensée acceptera de s'exposer à l'infini du savoir qu'elle sera infiniment loquace, libérale, polémique et critique, que dans la mesure où elle reconnaîtra la nécessité de la dialectique de l'être et du connaître qu'elle réclamera la pluralité et l'universalité de l'humain.

6. Conclusion

Deux concepts clefs ont servi, en Occident, à rendre compte de la condition humaine : ceux de nature humaine et d'évolution. À cause des variétés mais surtout à cause des variations humaines, l'idée de nature humaine fut supplantée par celle d'évolution. Ces deux idéologies, cependant, ont eu en commun de dissoudre l'existence concrète : l'humain était manipulé ou bien par la (ou sa) nature, ou bien par l'évolution. Dans chacun des cas, le moteur était posé à l'extérieur de la *praxis*; de sorte que même si la problématique humain libre-humain non libre était toujours présente, la non-liberté l'emportait.

Quand on commença à théoriser le phénomène de la connaissance concrète, quand on se pencha sur les conditions de possibilité de la conscience réelle, ces deux conceptions chancelèrent théoriquement. Ce coup donné, on put historio-graphier le passé, particulariser les sociétés et les individus; l'hétérogénéité *humaine* et la liberté qu'elle comporte devinrent moins alarmantes.

Quand il devient possible aux sciences sociales d'entrevoir l'immense responsabilité historique de l'humain, l'épistémologie découvrit le rôle de la raison. Timidement, d'abord, elle crut déposer dans la raison ce qu'il faut pour raisonner et comprendre le monde. Le déterminisme se donna tout de même comme immanent à la pensée un peu comme le conditionnement à l'existence. La question de la liberté se posa ici encore. Le penseur était-il responsable de la vérité comme l'humain de l'histoire ? L'empirico-positivisme préféra croire que la vérité était dans l'être; l'idéalisme la voulut dans le sujet. Les épistémologues se demandèrent si la structure était dans l'être ou dans la pensée. La scolarisation analytique du savoir effraya, *a fortiori* si l'on retenait que rien n'était donné de l'extérieur à la raison lorsqu'elle réfléchit.

La raison analytique n'est pas moins libre que l'humanité. Elle agit sur le monde comme la *praxis* sur l'histoire. Être dans l'histoire et penser le monde, c'est vivre l'indépassable dialectique entre la conscience et le monde extérieur : c'est choisir, faire et subir. L'humain est aussi responsable de l'histoire qu'il l'est du savoir, car il ne peut pas éviter la dialectique de l'être et du connaître. Son histoire, c'est aussi l'histoire de son savoir.

III

Transcendance et contingence. Réflexion épistémologique sur le travail sociologique

1. Introduction

On se demande souvent en quoi on peut dire d'une science comme la sociologie que les facteurs géo-politiques de son objet ou de ses spécialistes en font quelque chose de particulier.

Cette interrogation pousse la réflexion dans deux directions.

L'une donne dans une avenue où se révèlent des questions d'ordre principalement épistémologique. Évoluant dans cette avenue, la réflexion devient une contribution à la critique d'un antipositivisme étroit qui dénonce l'objectivisme en réduisant le discours scientifique aux intérêts de son auteur ou au lieu d'où il provient. Cette attitude s'inspirera chez Marx. On en trouve encore la trace dans bon nombre de manifestations des sciences sociales; l'expression la plus extrême, en même temps que la plus naïve, est certainement celle qui, *politically correct*, disqualifie tout discours dès lors qu'il n'a pas pour auteur une femme ou un homosexuel ou un non-Blanc — comme si de la convergence de ce qui n'est pas masculin, hétérosexuel et blanc allait naître la vérité. Si l'objectivité est un leurre, ce qu'on peut appeler le relativisme-réductionniste n'est pas une moindre illusion. Or une contribution comme celle qu'on veut ici apporter n'est pas dépourvue de signification dans le cas d'une discipline comme la sociologie où le spécialiste tend trop

souvent à s'identifier à une cause et à invalider les autres sociologies sur la base de leur origine.

L'autre direction passe par une voie où sont mis en lumière les éléments à partir desquels on peut caractériser un travail scientifique comme celui du sociologue. Car il apparaît trop simpliste de qualifier une discipline en se référant seulement à la situation géo-politique de ses auteurs ou de ce qui est étudié.

Les éléments qui sont ici découverts ne valent pas que pour la sociologie. (La démarche scientifique n'est pas le propre de la sociologie.) Mais ils valent notamment pour elle.

Cette réflexion commence par rappeler que tout chercheur se situe nécessairement entre quelque transcendance et quelque contingence. Elle se poursuit en une différenciation des types de travail scientifique, typologie qui est illustrée par des oeuvres de sociologues franco-minoritaires, canadiens-français surtout, mais aussi québécois — on notera toutefois que le fait qu'une oeuvre d'un auteur cadre dans tel type ne signifie pas que tous les travaux de cet auteur ne puissent se présenter que sous une seule forme: certains chercheurs, par exemple, alternent entre des travaux plutôt empiriques et d'autres plutôt théoriques.

2. Transcendance et contingence

D'entrée de jeu, se pose le problème des frontières de la sociologie, notamment dans le cas où l'objet présente les dimensions infinies (psychologique, économique, historique... psychologique-économique...) des ensembles politiques: les Québécois, les francophones hors Québec, les ouvriers, les femmes. De tels objets sont, en effet, étudiés au sein de disciplines qui, souvent, se superposent, se confondent. La linguistique, la psychologie, l'économie, la politologie, l'anthropologie, entre autres, s'intéressent toutes à ces objets complexes et s'associent fréquemment entre elles. Plusieurs

disciplines, dont la sociologie, se penchent sur les ensembles politiques; plusieurs disciplines importent beaucoup de la sociologie et la sociologie emprunte elle-même de façon coutumière quand elle ne fait pas tout à fait partie d'une démarche transdisciplinaire. Et bien que les résultats d'analyses diverses se regroupent fréquemment, ces amalgames ne sont pas toujours savamment fabriqués. La division des disciplines ne l'emporte pas toujours sur l'interdisciplinarité quoi qu'en dise une critique souvent superficielle des sciences sociales; et l'imprécision est d'autant plus courante et grande que l'objet est peu théorisé, ce qui est par trop courant pour les ensembles politiques. «Il n'y a pas, écrit Yvon Gauthier, de modèle de l'univers physique dans sa totalité pas plus qu'il n'y a de modèle de la société prise globalement»¹. Or la sociologie tend trop souvent à appréhender le social dans sa globalité concrète et s'empêche par là de le sociologiser, c'est-à-dire de le comprendre scientifiquement. Car «il y a [...] un double rapport de modèle à la théorie: ce que le modèle modélise est du théorique, et ce n'est qu'en fonction d'une théorie qu'il peut fonctionner comme représentation schématique»².

Plus la sociologie se confond avec les autres disciplines, moins elle peut contribuer à son histoire propre. Elle reste alors aux prises avec un objet informe, qui lui est extérieur en ce qu'il ne lui est pas nécessaire, en ce qu'il est équivalent à ce qu'il est dans la conscience collective; elle est aux prises avec un objet qu'elle ne produit pas, qui n'appartient pas à sa théorie, qui ne participe pas de ses procès de théorisation. Certes, différents aspects d'un objet peuvent être théorisés dans une démarche pluridisciplinaire; mais la juxtaposition d'appro-

¹ Yvon Gauthier, *Théorétiques: pour une philosophie constructiviste des sciences*, Longueuil, Le préambule, Science et théorie, 1982, p. 174.

² Yvon Gauthier, *ibid.*, p. 177.

ches différentes ne constitue pas une théorisation transdisciplinaire et il n'y a pas, en science, de saisie intégrale de l'empirie¹.

Une théorie est un ensemble systématique d'énoncés portant sur un objet plus ou moins délimité. Les énoncés ne réfèrent pas à une réalité objective, «extérieure», mais renvoient à d'autres énoncés dans un vaste réseau inter-théorique; il n'y a pas ici correspondance, mais uniquement cohérence intrathéorique. Les critères de validation d'une théorie ne servent qu'à caractériser les propriétés générales des théories.²

Il n'est pas facile de déterminer ce qui est proprement sociologique ni ce qui est autre que sociologique dans la plupart des travaux dits sociologiques qui portent sur des groupes sociaux. C'est que se pose le problème du rapport entre le sociologue et son objet. Y a-t-il quelque chose de particulier, en ce qui a trait à ce rapport, dans le cas d'une sociologie géopolitique donnée ? S'il n'y a rien, une telle sociologie n'existe pas, du moins pas en tant que spécifique. S'il y a quelque chose, cela est-il attribuable à la spécificité de l'objet ? à celle des spécialistes ? ou à la particularité de la dialectique entre les spécialistes et leur objet ? Ce questionnement oblige à se demander en quoi il y a une sociologie d'un ensemble politique. Dans quelle mesure, par exemple, peut-on affirmer qu'il y a une sociologie nationale (québécoise, française, américaine) ? Cela vient-il du fait que des individus d'une nation se font sociologues ? Si l'on répond ici par l'affirmative, une sociologie nationale n'a finalement de particulier que la nationalité de ses auteurs et n'est donc pas, en elle-même,

¹ Simon Laflamme, *La société intégrée: de la circulation des biens, des idées et des personnes*, New York, Peter Lang, 1992, pp. 9-45.

² Yvon Gauthier, *op. cit.*, p. 181.

nationale. Cela vient-il du fait que la sociologie se donne un objet particulier, objet qui présenterait des caractéristiques nationales ? Ici encore, il ne saurait être question d'une sociologie nationale puisque la sociologie ne serait spécifique qu'à travers ce dont elle parle et non pas dans la manière d'en parler — les modèles sociologiques s'appliqueraient à des objets de nationalités diverses. Cela vient-il du lien qui s'établit entre des modèles théoriques et des objets spécifiques ? Sans doute. Et c'est sûrement cette interrelation qui caractérise toute sociologie. Il n'y a pas, par exemple, de sociologie française simplement parce qu'il y a des sociologues français, parce qu'une certaine sociologie parle des Français.

L'idée même de sociologie, s'il s'agit bien d'une discipline scientifique, oblige à prendre en considération quelque lien entre une transcendance¹ et une contingence². Mais ni l'une ni l'autre ne sauraient être respectives ni à l'objet d'analyse, ni au modèle théorique. Il n'y a de sociologie que là où est entretenue une dialectique entre des objets et des modèles, dialectique dans laquelle se donnent partout une transcendance et une contingence. En ce sens, toute sociologie nationale se déborde elle-même, aussi bien dans sa façon d'aborder les questions que de par les objets qu'elle étudie. Et cette extension permet à la sociologie de ne jamais être réductible ni à ses objets particuliers, ni aux idéaux (aux idéologies) de ses

¹ Ces transcendances, au niveau de la théorie, sont, par exemple, des catégories usuelles, des méthodes reconnues, des postulats généraux, des formes logiques incontournables, des symboles communs (qui ne se donnent pas tous à la conscience); au niveau de l'objet, elles sont tout ce qui le rend comparable à d'autres; au niveau du sujet, elles sont tout ce qui est partagé: langue, culture...

² «Contingence» renvoie à tout ce qui, historiquement et socialement, spécifie aussi bien l'objet d'analyse, le sujet analysant que la théorie explicative.

adeptes. Mais la question de départ subsiste, quoiqu'elle puisse être reformulée: en quoi consistent les contingences et les transcendances d'une sociologie géo-politique qui interviennent dans la dialectique de ses spécialistes et de ses objets?

Bien qu'il ne soit pas toujours aisé de circonscrire le travail du sociologue parmi les études qui portent sur les ensembles politiques, il reste que des recherches s'affirment comme sociologiques ou qu'elles sont produites par des personnes qui font de la sociologie une profession; il reste que maints travaux non sociologiques s'apparentent par leurs méthodes à des travaux sociologiques; il reste encore que maints travaux effectués par des non-sociologues animent bon nombre de travaux sociologiques. Or, que font ces sociologues ? Et que font-ils en tant qu'ils rendent possible une sociologie franco-minoritaire?

3. Différentes formes de pratique scientifique

a. La sociologie et l'objet comme immédiat

Il faut d'abord observer que tous les objets de la sociologie ne sont pas identiques dans leur forme: certains sont moins médiatisés que d'autres. Un objet est d'autant moins médiatisé qu'il précède le discours théorique. Les objets les moins médiatisés sont, en ce sens, les plus concrets, ceux qui se donnent à l'acteur du fait seul qu'il vit en société. Les Franco-Ontariens, les Québécois, les Acadiens, les ouvriers, les femmes sont des objets concrets. Ils sont concrets en ce qu'ils procèdent du vécu même du chercheur et, en ce sens, ils sont fortement contingents. Bien entendu, ainsi que le soulignent Peter Berger et Thomas Luckmann¹, il n'y a de réalité que

¹ *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.

socialement construite. La réalité canadienne française, par exemple, est donc construite. Mais la construction, ici, est d'un premier niveau. Elle est de la culture. Et il n'y a pas d'acteur social qui ne soit pas «culturé». En cela, la réalité sociale est construite par la culture mais la culture est immédiate à l'acteur en ce qu'il ne peut pas être sans elle — non pas en ce qu'elle est innée, bien entendu. Partie intégrante de sa culture, sa réalité socio-politique est aussi immédiate: elle est, au premier degré, de l'ordre de son vécu. À un second degré, les objets sont les produits de théories. La réalité sociale est construite par la *praxis*; un objet théorique est construit par la théorie ou, si l'on veut, par l'activité scientifique. Si toute connaissance est sociale, toutes les connaissances sociales ne sont pas identiques: de l'activité théorique naissent des objets qui ne sont pas du vécu des acteurs sociaux, qui ne relèvent pas immédiatement de la *praxis*. Les objets concrets, ceux qui appartiennent en propre au vécu, sont immédiats en ce qu'ils n'ont pas besoin de la théorie sociologique pour être (pensés). L'analyse sociologique, comme toute autre analyse scientifique, d'ailleurs, peut avoir contribué à les rendre plus manifestes dans le vécu de la personne — parce qu'elle aura, par exemple, effectué des dénonciations bouleversantes —; mais, la plupart du temps, le sociologue vient à la sociologie avec l'intention de la mettre au service de l'objet qui est déjà là. Ce sociologue s'identifie à l'objet, vit l'objet comme cause à défendre, à promouvoir. Il est membre de l'ensemble politique qu'il se donne pour objet, et il se donne à cet ensemble comme sujet analysant. Sa discipline peut même être seconde par rapport à l'objet. Sa sociologie est plaidoirie; la cause l'emporte sur la science. Quand il recourt à une théorie sociologique, c'est généralement parce que ses catégories le ramènent à son vécu concret. Cela peut être le cas parce que la sociologie a contribué à la réalisation d'une vision du monde à laquelle il a été socialisé; cela peut encore être le cas parce que les concepts de la sociologie coïncident avec les notions qu'il acquiert au cours de son

expérience, avec, dirait Claude Javeau¹, sa «sociologie portative», avec, comme l'appelle Michel Maffesoli, *La connaissance ordinaire*². Il n'y a pas de médiation en tant que la sociologie révélerait, avec ses catégories propres, un monde observable. Cette sociologie-là contribuera rarement au développement de la discipline, de ses théories; elle favorisera cependant l'épanouissement de l'objet du sociologue et l'applicabilité de la théorie. Pour elle, l'objet prime sur la théorie; il lui importe moins de façonner des instruments d'explication que de faire évoluer la cause qui lui tient à coeur. C'est ce dont témoignent Linda Cardinal et Cécile Coderre quand elles écrivent *Pour les femmes: éducation et autonomie*:

Or, pourquoi, maintenant, une étude plus spécialisée portant sur la situation des femmes francophones hors Québec et l'éducation au Canada? En quoi ce travail de recherche s'avère-t-il nécessaire et pertinent?...

D'une part, une étude sur la question pourrait ainsi fournir des renseignements utiles en vue du développement d'outils visant à encourager l'accès des femmes francophones hors Québec à l'éducation et du même coup encourager leur participation à la vie politique, culturelle et économique de la francophonie canadienne. D'autre part, ce travail devrait permettre au R.N.A.E.F. de devenir un répondant incontournable sur la question de l'éducation des femmes francophones et de faire valoir cette question auprès des instances gouvernementales, para-gouvernementales et communautaires concernées...³

C'est aussi ce qu'exprime J.-Yvon Thériault quand il veut rappeler à l'«Acadianité» ce qui la menace:

¹ *Leçons de sociologie*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986, p. 29.

² *La connaissance ordinaire: précis de sociologie compréhensive*, Paris, Méridiens, 1985.

³ Ottawa, R.N.A.E.F., 1990, p. 13.

Nous avons souligné comment la dissolution des supports matériels de l'Acadianité libérait les individus des contraintes ethniques pour les réintroduire dans une logique étatique. Mais l'État moderne tel qu'il se structure et confisque les anciennes formes de socialité semble être incapable de les remplacer par un dispositif cohérent d'organisation du consentement et a de la difficulté à produire un nouveau sens. La nécessité d'une régulation étatique et l'atomisation croissante des individus introduisent une crise superstructurelle permanente — telle que démontrée en Occident par la prolifération des agences du contrôle social; — une crise permanente de l'identité pour parler comme Henri Lefebvre ou encore plus généralement une quête de sens (Dulong).¹

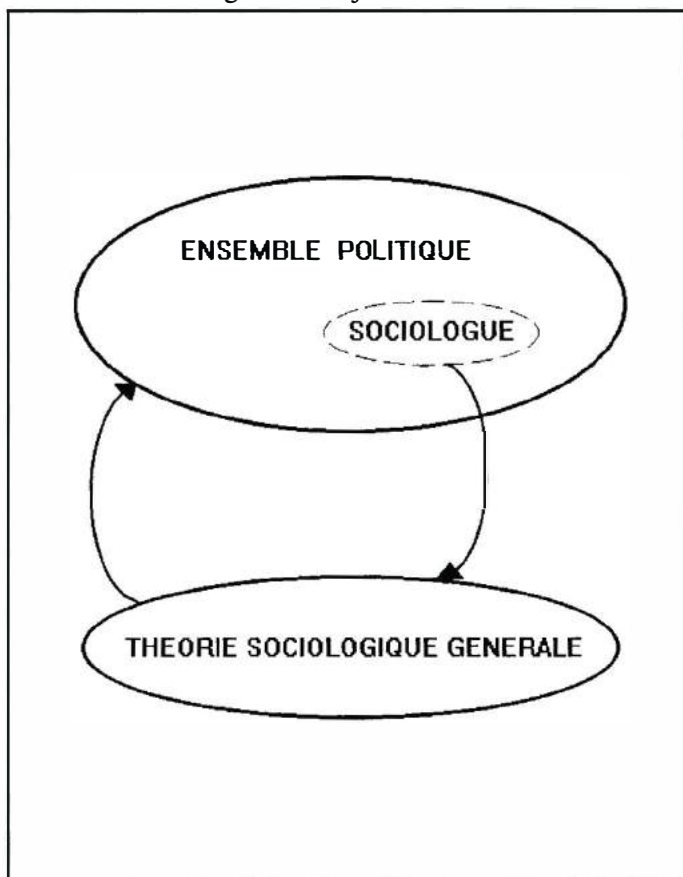
C'est cette sociologie, cependant, qui rend vigoureuses des théories de la discipline parce qu'elles sont abondamment utilisées. Généralement, cette sociologie recourt à des théories existantes et les exploite. Elle les exploite, le plus souvent, en procédant aux analyses empiriques qui les confirment et qui, partant, couvrent l'objet de quelque transcendance. Son objet est concret. Elle recourt à une théorie ou à un ensemble de théories qui met en lumière la cause concrète que défend le sociologue et qui élève cette cause en la généralisant (comme on le voit dans le texte de Thériault où l'«Acadianité» devient victime de l'«État moderne»). La théorie est la cause du sociologue en tant que déjà comprise. La théorie est au service du vécu (politique) du sociologue et celui-ci se sert d'elle pour illustrer ce vécu et pour le généraliser, ou plutôt pour le rapporter à une réalité plus vaste. Cette sociologie est généralement descriptive, concrète, par opposition à théorique, abstraite. Son but est moins d'interpréter le monde que d'étendre une

¹ «Domination et protestation: le sens de l'Acadianité», *Anthropologica*, vol. 23, n° 1, 1981, p. 64.

interprétation du monde. Grâce à cet empirisme, des opinions populaires sont vérifiées, des faits sont contrôlés. Et l'ensemble

Figure 1

Le sociologue et l'objet comme immédiat



des analyses concourt souvent à aménager des prétentions théoriques. C'est ainsi, notamment, que des observations

contribuent à mettre en lumière des situations particulières et, partant, à ouvrir le monde à la théorie. La théorie n'est pas par là contestée; elle intègre de nouvelles manifestations d'une réalité qui est, de toute façon, comprise pour l'essentiel. Mais en tant que la cause grâce à laquelle la sociologie se rend vigoureuse est à défendre et qu'elle est *a priori* expliquée, la sociologie, ici, s'idéologise, c'est-à-dire qu'elle fait corps avec un idéal politique. Combien d'enquêtes la sociologie franco-minoritaire, projetant des jours meilleurs, n'a-t-elle pas entreprises pour montrer que les francophones sont victimes de discrimination, année après année, selon telle ou telle variable, dans telle ou telle optique, le plus souvent à saveur marxisante?

b. Le sociologue et l'objet comme semi-médiatisé

Mais toute sociologue ou tout sociologue qui s'identifie à son objet et qui en fait une cause ne s'adonne pas nécessairement à un travail de description. Parfois, en effet, il n'exploite pas une théorie en la plaquant sur son objet, en offrant à ses variables des analyses; il l'exploite en l'adaptant à son objet. Il en reprend alors l'esprit et en modifie les concepts. À combien de ces aménagements le marxisme n'a-t-il pas donné lieu? Pensons, dans le cas de la sociologie franco-minoritaire, aux importants travaux de Rioux et de Dofny. Rioux écrit à propos de son propre travail:

Les grandes transformations dont le Québec a été l'objet et mon engagement politique m'ont sans cesse forcé d'essayer d'accorder ma théorie et ma pratique. Ce qui veut dire que ce sont non seulement mes partis pris politiques qui ont changé mais mes options théoriques aussi...

...Tout au long de ces années, cette introduction (à la sociologie marxiste que j'enseignai) se transforma et, au

fil des lectures et des recherches que je faisais, devenait de plus en plus critique du marxisme.¹

Avec ces remodelages théoriques, toutefois, s'amorce la médiatisation des objets. L'ensemble politique persiste comme objet mais il prend des aspects qui ne se révèlent pas par le seul fait d'en faire partie. Ainsi, la catégorisation de Rioux, où du marxisme naissent des classes linguistiques, jette une nouvelle lumière sur la situation québécoise; ainsi encore la catégorisation de Guillaumin², où du marxisme naissent des classes de sexes, renouvelle l'interprétation de la condition de la femme. Une transcendance s'impose à la contingence. Le sociologue ne décrit pas, à partir d'une théorie donnée, un objet déjà expliqué. Une transcendance s'affine dans quelque spécificité. Le sociologue modifie une explication donnée pour la rendre plus adéquate. L'objet est toujours concret en ce qu'il a valeur de cause, en ce que le sociologue y trouve le milieu dont il provient. Mais à ce monde de l'expérience vécue, de préoccupations sociales — et non sociologiques — s'adjoint un univers explicatif relativement abstrait, parce qu'il n'est pas de l'expérience immédiate, parce qu'il a besoin de la théorie pour devenir phénomène. Cet univers explicatif ne transforme pas le monde de l'expérience. Il le consolide en lui fournissant des raisons supplémentaires. L'explication prolonge l'expérience de l'ensemble social, ajoute à l'idéologie. Elle anime la cause. L'engagement du sociologue est d'autant plus justifié qu'une sociologie mieux adaptée renouvelle l'explication d'un monde déjà compris. Ce remodelage théorique donne souvent lieu à

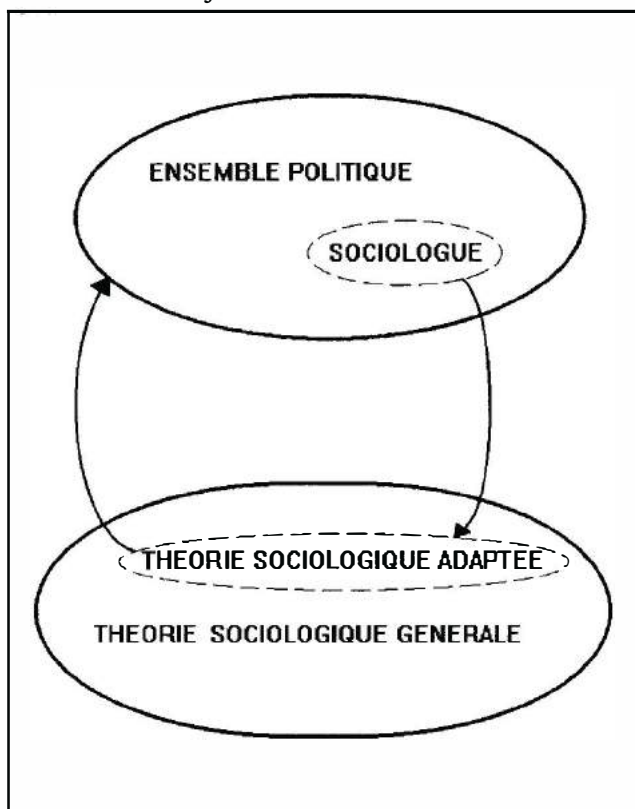
¹ Marcel Rioux, *Essai de sociologie critique*, Montréal, Hurtubise HMH, 1978, pp. 10-11.

² Colette Guillaumin, «Pratique de pouvoir et idée de Nature, (1) L'appropriation des femmes», *Questions féministes*, n° 2, février, pp. 5-30; «(2) Le discours de la Nature», n° 3, mai 1978, pp. 5-27.

des études descriptives — parce que les reformulations viennent à être exploitées dans une pratique sociologique du type précédent. Les nouveaux concepts trouvent rapidement des réalités observables, et d'autant plus qu'ils ne la transforment

Figure 2

Le sociologue
et l'objet comme semi-médiatisé



pas en ses fondements. Sur un réel déjà connu tombe une lumière neuve qui fait apparaître, à côté de choses familières, des substances ignorées. Donald Dennie, cherchant à caractériser l'identité franco-ontarienne, viendra à écrire:

Le colloque de l'Institut franco-ontarien tenu en 1986 exprime bien cette recherche d'une nouvelle communisation par le biais d'institutions, la recherche d'une nouvelle «complétude institutionnelle» pour employer le concept de Raymond Breton.

Tout en utilisant moi-même ce modèle, j'ai commencé à en questionner l'exactitude lorsqu'il m'a semblé ne plus bien cerner la réalité franco-ontarienne, tant celle du présent que celle du passé.

C'est à la lecture de Max Weber que j'ai remis en cause la notion de nation ou d'ethnie définie comme un ensemble de traits ou caractéristiques...

[...]

Il s'ensuit que la société franco-ontarienne n'a pas une culture immuable. Cette notion d'une culture figée et étanche ainsi que d'une langue menacée par l'assimilation causée par l'urbanisation et l'industrialisation m'est apparue plutôt comme élément d'une idéologie définie et véhiculée par une certaine fraction de la classe moyenne franco-ontarienne.¹

c. Le sociologue comme médiation entre la théorie et l'objet

Tous les objets sociologiques n'ont pas la concrétion des ensembles politiques. Plusieurs doivent leur existence à l'évolution des problématiques de la discipline. Bien sûr, ces problématiques renvoient à quelque empirie. Mais elles ont de particulier qu'elles se donnent cette empirie pour elles-mêmes.

¹ Donald Dennie, «L'étude des réalités franco-ontariennes: à la recherche d'un nouveau modèle théorique», *Revue du Nouvel-Ontario, Les idéologies*, n° 11, 1989, pp. 70-71.

Elles la font apparaître. Elles la *construisent*, dirait Gauthier¹. Le monde observable ne les précède pas; ce sont elles qui le font être. L'objet est médiatisé par la théorie. La théorie se donne des objets qui surgissent de la logique interne de son questionnement. Luc Racine conçoit ainsi son projet de théorie de l'échange:

Considéré exclusivement sous l'angle «économique», c'est-à-dire comme circulation de produits représentant des valeurs jugées équivalentes, l'échange a longtemps été vu comme un processus foncièrement égalitaire. Il est certain que cet aspect du processus est bien réel, et en fait tautologique...

Notre intention centrale étant d'analyser les processus sociaux du point de vue de l'égalité ou de l'inégalité des répartitions des produits entre les agents, il nous faudra élargir la perspective au-delà de l'échange marchand, et même de l'échange tout court. Ainsi, dans un premier temps, nous passerons en revue de manière critique les diverses théories sociologiques et ethnologiques traitant de la circulation des produits sociaux et de l'échange. Cela nous permettra de mettre en évidence le lien essentiel entre la circulation des produits sociaux et la reproduction sociale...²

Ce questionnement est possible parce que le sujet ne s'identifie ni à l'objet (l'échange dans le texte de Racine), ni à la théorie (les théories économiques, sociologiques, ethnologiques auxquelles Racine fait allusion, qui ne supposent pas un engagement) qui en parle. Comment pourrait-il s'identifier à un objet qui ne correspond pas à son vécu ? Comment peut-on s'identifier au principe d'échange ? Comment pourrait-il

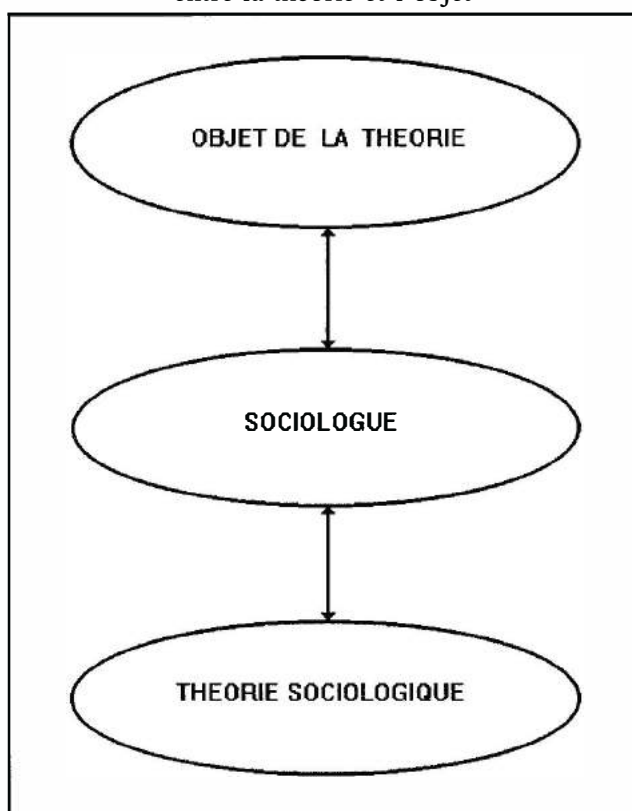
¹ Yvon Gauthier, *op. cit.*

² *Théories de l'échange et circulation des produits sociaux*, Montréal, Presse de l'Université de Montréal, 1979.

s'identifier à une théorie qui n'explique pas son existence ?
S'il s'identifie à elle, ce peut être par les sentiments que lui inspire le fait de travailler à sa conception ou à ses réalisations.

Figure 3

Le sociologue comme médiation
entre la théorie et l'objet



Ce ne peut donc être qu'accessoirement. Revendiquer des droits d'auteur sur une théorie, ou se plaisir à travailler en elle, ce n'est pas avoir l'impression d'être l'objet de ce dont elle parle. S'il est essentiel que des sociologues — situés à un moment donné de l'histoire, dans une société particulière... — participent à l'histoire de la sociologie, cette histoire n'est pas le seul reflet des sociologues qui l'animent, pas plus, d'ailleurs, que l'histoire dont parle la sociologie ne se ramène à celle des sociologues. Paraphrasant Gauthier, on dira que le sociologue est là à la «charnière» de la théorie et de l'objet de la théorie. L'histoire de l'objet et celle de la théorie ayant une relative autonomie, agissant l'une sur l'autre grâce à l'intervention du sociologue.

4. Objectivation

Le sociologue n'est pas objectif au sens que donne à cette notion l'épistémologie positiviste. L'idée même d'objectivité est ici (comme ailleurs) absurde. Tout savoir est historique et, par conséquent, ne saurait s'extraire des déterminants de cette histoire. Mais la sociologie n'est pas non plus réductible à la subjectivité ou aux intérêts du sociologue. La sociologie la plus militante, celle pour laquelle l'objet est le moins médiatisé par la théorie, n'est jamais réductible à son auteur. Sur le plan purement social, elle porte en elle la langue, les valeurs et les normes de l'ensemble dont il faut défendre la cause. Déjà là, elle n'est pas pure subjectivité; elle appartient à une *épistémè*, au sens foucauldien. Sur le plan sociologique, elle est soumise aux raisonnements, aux principes et aux méthodes de la théorie adoptée, sinon d'un grand pan de la discipline. Et tout ce qu'elle dira sera exposé à la critique, laquelle sera valable par référence à un paradigme, voire à une épistémologie. Il n'y a pas de sociologie subjective, de sociologie d'un sujet. Il n'y a pas de sociologie sans transcendance. Il n'y a pas de sociologie

pour laquelle il n'y a pas d'objet contingent à un degré ou à un autre. Il n'y a pas de transcendance en dehors de l'histoire, donc de transcendance qui ne comporte pas quelque contingence. La théorie, la méthode, le principe qui regroupent les chercheurs, qui unifient les idées sont historiques et, en ce sens, font état de contingence, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas absolus. Transcendance ne rime pas forcément avec absolu, comme dans le rationalisme kantien. Une subjectivité comprise comme entendement monadique date d'un libéralisme qui ne pouvait ni socialiser, ni historiciser le savoir et d'une critique du positivisme qui, pour nier l'objectivité, s'est sentie obligée de tout réduire aux intérêts du sujet, négligeant, encore là, la socialité du savoir, c'est-à-dire l'ensemble des facteurs qui font que le sujet ne peut penser en l'absence d'un médium linguistique — ou autre — qui le dépasse — qui le fait automatiquement à la fois soi et autre que soi —, en l'absence des informations qu'il partage avec d'autres, d'une possibilité de communiquer ses pensées. Et plus la sociologie s'écarte de l'engagement du sociologue, plus sont imposants les impératifs de la discipline, moins important à la discipline les intérêts du sociologue. Faut-il encore dire que toute sociologie n'est pas obligatoirement engagée ? Des études sociologiques qui portent sur des objets abstraits se passent d'engagement politique. Tous les objets sociologiques ne sont pas des ensembles géo-politiques. Des sociologues peuvent analyser des situations sans pour autant avoir pris parti pour quelque chose ou pour quelque groupe. Grâce aux outils théoriques et méthodologiques dont elle dispose, la sociologie peut très bien décrire un objet sans en faire une cause, non pas parce que le sociologue est objectif mais parce que la sociologie permet d'objectiver un réel à partir d'instruments historiques reconnus. Ce travail, souvent, se juxtapose à la sociologie descriptive engagée. Et c'est en grande partie parce que ce travail non engagé est possible que la recherche engagée ne peut être pure subjectivité. La pratique de la sociologie, en fournissant des instruments d'analyse

transcendants, oblige les chercheurs, quelle que soit leur position, à se conformer à certaines règles d'analyse. Faut-il encore dire aussi que tous les sociologues engagés ne pratiquent pas une sociologie engagée ? Un sociologue vivant dans un milieu franco-minoritaire peut militer contre le *Confederation of Regions* et effectuer des recherches qui n'ont rien à voir avec ce militantisme. Si toute connaissance est historique, toute connaissance n'est pas idéologique, à moins qu'on donne à idéologie une latitude telle que le concept désigne tout à la fois les jugements racistes, les raisonnements logiques et les analyses statistiques, c'est-à-dire qu'il ne soit plus en mesure de désigner rien de précis. Pour que le sociologue puisse contribuer à l'évolution de cette sociologie abstraite, il faut qu'il puisse prendre ses distances par rapport à l'ensemble politique dont il est un membre. Il faut qu'il puisse pratiquer une sociologie qu'il ne mettra pas au service de son ensemble politique, du moins pas à son service en tant que la fin immanente de cette sociologie sera la réalisation de l'idéal collectif. Or, cette contribution à la discipline est généralement d'autant moins possible que l'ensemble politique s'impose aux sociologues. Ce qui est trop souvent le cas dans les milieux minoritaires. Elle n'est pas affaire de choix ou de volonté. Il y a des urgences socio-politiques. Cela s'entend assez bien si l'on observe que la situation des groupes minoritaires réclame une vigilance constante de la part des analystes du social, que plus est précaire cette situation, plus cette vigilance est sollicitée, que plus le groupe est minoritaire, moins il compte d'analystes du social. Dans les milieux francophones les plus défavorisés, l'essentiel du travail du sociologue consiste très souvent à décrire l'objet concret, l'ensemble socio-politique d'appartenance, et à en promouvoir la cause. En fait, il faut, pour que la sociologie dans un peuple puisse jouer entre la relative autonomie de la discipline et celle de l'objet, une masse de sociologues libérés des contraintes du peuple en tant que peuple. Si la sociologie a du mal à favoriser sa relative

autonomie comme discipline scientifique, c'est largement à cause du caractère concret de ses objets, des contraintes pressantes de ses objets, de l'identification de ses spécialistes à ses objets. Une discipline socialement moins liée au vécu de ses adeptes — la mathématique par exemple — a beaucoup plus de facilité à évoluer à partir de ses questionnements internes, quel que soit l'ensemble socio-politique auquel appartient le mathématicien qui anime ces questionnements ou qui est animé par eux. Il faut bien comprendre ici qu'une sociologie abstraite n'a pas pour fin de parler de tout ce qui est irréel et vain; mais elle ne parle pas du réel sans l'avoir construit à partir de ses propres possibilités. Une sociologie de la circulation des biens, des idées et des personnes serait bien en mesure de comprendre les phénomènes d'inégalité des sexes même si elle ne prenait pas parti pour les droits de la femme. Abstraction ne signifie pas néant. Construction de l'objet par la théorie ne signifie pas dispense de renvoyer la théorie au réel.

5. Sociologie. Transcendances et contingences. Minorité francophone

La sociologie d'un collectif géo-politique s'intéresse évidemment (mais non exclusivement) à un objet concret. Dans le même esprit, elle s'intéresse aux femmes et aux ouvriers de l'espace géo-politique. Maintes études descriptives, maintes plaidoiries, où sont manifestes une idéologie anti-assimilation, une idéologie féministe, une idéologie marxiste, témoignent de cette sociologie. Au Québec et hors Québec. Hors Québec, ces études soulignent les phénomènes de discrimination d'ordre

notamment économique¹ ou scolaire². Elles cherchent à définir la culture³. Elles mesurent les phénomènes d'assimilation linguistique⁴. Elles recherchent les influences du milieu⁵. Parfois, elles aménagent des théories⁶. Au Québec, elles font

¹ (Liste arbitraire d'auteurs pour fins d'illustration.) Elles parlent de retard économique, d'inégalité économique: Landry (1977), Raynauld (1989), Boulet et Lavallée (1983), Leclerc (1984), Larade (1983), Bernard (1990), Roy (1978, 1981), Ouellet (1986), Ravault (1979, 1980, 1982), Paquet (1986), Arnopoulos-Mcleod (1982), Savoie et Beaudin (1988), Grimard et Vallières (1986), Dennie (1979). Elles forment des projets: F.F.H.Q. (1981), Lapointe et Thériault (1982), A.C.F.O. (1988), Breton (1984), Allaire (1987). Elles parlent des femmes: Proulx (1981), McKee-Allain (1989), Juteau-Lee (1981), Roberts (1981), McKee-Allain et Clavette (1983), Coulombe (1985).

² (Liste arbitraire d'auteurs pour fins d'illustration.) Elles s'intéressent aux lois sur l'éducation; elles parlent de décrochage, d'analphabétisme, de compétence, d'inégalité: Bastarache (1986), Foucher (1985), Heller (1987), Marion (1985), Thérierge (1987), Paillard (1985), Dubois (1983), Pasquier (1988), Laflamme et Berger (1988), A.C.E.L.F. (1987), Churchill, Quazi, Frenette (1985), Boucher (1989), Wagner (1988), F.F.H.Q. (1989), Vallée (1988).

³ Quelques auteurs: Andrew *et al.* (1986), Cardinal, Lapointe, Thériault (1988), Laflamme et Dennie (1990), Savas (1988).

⁴ Deux importants titres, entre autres: Landry et Allard (1989), Mougéon et Beniak (1989).

⁵ Notamment des ouvrages qui, de Lieberman (1970) à Bernard (1990), rappellent l'importance des proportions de population.

⁶ Naissent alors des concepts: celui de «complétude institutionnelle» (Breton, 1971), celui de «Production d'ethnicité» (Juteau-Lee, 1983), entre autres.

la même chose mais, la masse de sociologues aidant, à une plus grande échelle, avec un découpage plus serré de l'objet et avec des aménagements plus réguliers des cadres théoriques; et comme la société arrive à s'autodéfinir et à assurer sa reproduction, les études descriptives se font couramment dans un paradigme de changement¹. La sociologie franco-minoritaire parvient aussi à générer des objets abstraits ou à travailler dans le cadre des problématiques qui leur sont reliées². Elle n'a rien en cela de caractéristique.

Quel que soit son travail, elle n'est jamais pure contingence. Elle le serait si son discours correspondait absolument à l'événement qu'elle explique. Or cela est absurde. La sociologie ne peut pas être le pur reflet ni d'un événement social, ni même d'un ensemble politique, car elle ne serait pas, alors, sociologie. La sociologie, en effet, n'est possible que si elle n'est pas conscience de l'objet, que si elle n'est pas *praxis*, c'est-à-dire être et connaître de l'objet politique, que si elle n'est pas l'action sociale elle-même dans toutes ses dimensions. Seule cette action, en tant qu'être et connaître, en tant que conscience particulière à un moment unique de l'histoire peut être ramenée au statut d'un événement purement contingent. La sociologie ne pourra jamais le comprendre en tant que tel. Car elle n'est pas conscience de l'être qui est lui-même être et conscience. Elle est explication. Elle peut servir à l'action, servir une conscience en acte; elle peut même contribuer à donner forme à une conscience collective préalablement non définie. Mais elle ne peut pas être cette conscience — comme

¹ Deux ouvrages : *La société québécoise après 30 ans de changements* (Dumont, 1991) et *La société québécoise en tendances: 1960-1990* (Langlois et al., 1990).

² Quelques auteurs présentés arbitrairement en guise d'illustration: Freitag (1986), Racine (1979), Pronovost (1983), Fournier (1991), Jalbert et Lepage (1986), Bélanger et Lévesque (1991), Lalonde (1991), Miguez (1992).

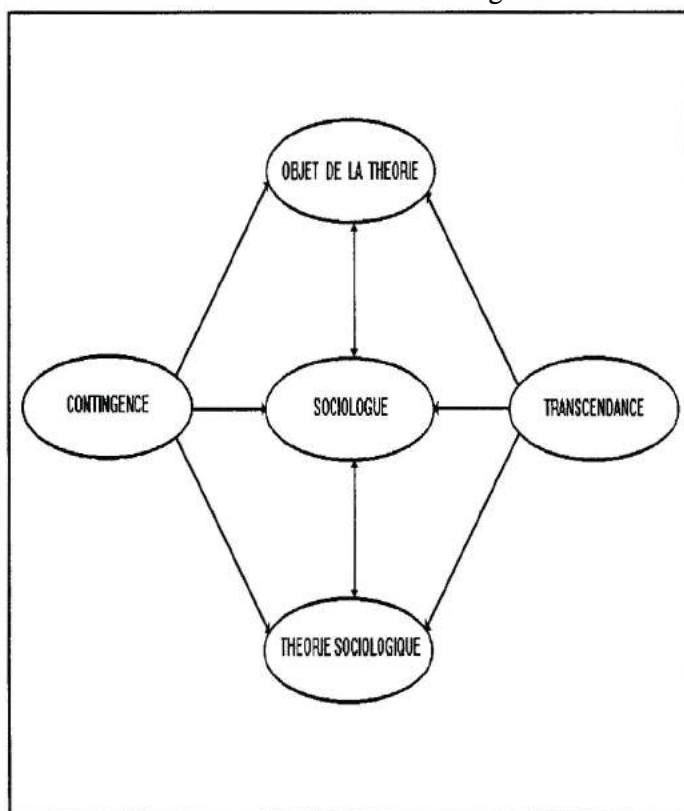
l'a imaginé le marxisme. Elle peut en rendre compte, elle ne peut pas l'être. La sociologie n'est pas l'être de la conscience¹. Elle n'est au plus que la définition en extériorité de la conscience. La sociologie ne peut s'identifier à une conscience ni à un événement historique puisqu'elle est constituée par delà cette conscience et cet événement, et puisque la compréhension qu'elle rend possible ne peut être le produit que de facteurs établis au cours d'événements divers et combinés. En tant qu'elle doit expliquer le social, il lui faut toujours, par quelque aspect, être autre que lui: on ne peut se psychanalyser soi-même que dans la mesure où l'on peut poser sur soi le regard de l'autre et la compréhension du psychanalyste n'est jamais identique au vécu du patient — la première est intelligence en extériorité, le second est conscience en intériorité. À quoi pourrait bien servir une psychalyse qui serait névrose du psychanalysé ? La sociologie ne peut rendre compte d'un événement particulier qu'en tant qu'elle dispose de facteurs généraux au sein desquels il prend un sens. Elle ne peut être science que si elle rend possibles des analyses diverses à partir d'instruments communs à différents utilisateurs. Elle ne peut que transcender un événement ou un ensemble politique. L'objet le plus contingent prend, grâce à elle, une signification qui le dépasse, une signification qui ne peut que déborder la conscience des acteurs qui l'ont rendue possible, sans jamais pouvoir prétendre être cette conscience. La sociologie «dé-contingente» tout objet — tout événement, tout ensemble socio-politique — elle le fait parce qu'elle est toujours déjà constituée, parce qu'elle n'arrive pas à l'objet de façon pure, parce qu'elle véhicule toujours déjà quelque transcendance. La sociologie départicularise tout objet. Et c'est parce qu'elle peut le faire que le sociologue, si aliéné à son objet soit-il, peut recourir à elle. Ce recours l'assure d'un point de vue objectivé, point de vue qui n'est possible qu'à cause du fait que sa

¹ Simon Laflamme, *op. cit.*, pp. 19-30.

discipline comporte des transcendances qui rendent l'analyse sociologique possible partout, qui rendent la communication entre sociologues possible, même s'ils appartiennent à différents ensembles socio-politiques. Mais la sociologie ne peut

Figure 4

Le sociologue comme médiation entre la théorie et l'objet
La transcendance et la contingence



être absolument transcendante, sinon elle serait en tout et pour tout la même, sans possibilité de connaître des subdivisions. Et c'est parce qu'elle ne l'est pas absolument, d'ailleurs, que la sociologie comporte des variantes, qu'entre diverses écoles, par exemple, parfois entre différentes nations, on trouve des débats, que différentes nations n'ont pas des sociologies intégralement conformes. C'est même cette contingence qui permet à la sociologie de s'ajuster à différents objets. C'est que la sociologie, si marquée de transcendance soit-elle, ne peut pas comprendre l'être avant qu'il ne se soit donné à elle. C'est que la sociologie ne peut avoir compris l'objet avant qu'il ne se soit donné à elle. La sociologie, comme toute science, n'est pas pure compréhension. Elle est compréhension historique. Elle n'est pas purement formelle, un peu comme les catégories kantienne. Elle est un savoir formé, formalisé, qui, grâce à sa formalisation historique, par laquelle il acquiert sa transcendance, permet d'expliquer le contingent en l'éloignant de sa contingence¹. La sociologie n'est pas savoir avant le savoir,

¹ Réfléchissant sur les caractéristiques de la sociologie québécoise, Marcel Fournier et Michel Trépanier écrivent dans un langage qui relève plus de la sociologie de la connaissance que de l'épistémologie: «Nous centrerons notre attention sur les changements institutionnels qui, de quelque importance et généralité, ont marqué le développement récent de la sociologie en tant que discipline universitaire. Au risque d'apparaître schématique, on peut distinguer, dans une telle analyse, quatre niveaux ou ensembles de facteurs: le contexte sociétal, les multiples demandes sociales, les conflits politiques, les problèmes sociaux et économiques, etc.; les institutions, dont principalement le système universitaire, dans lesquelles s'effectuent les activités d'enseignement et de recherche; le champ sociologique comme système de positions scientifiques avec instances de régulation, de diffusion et de gratification; enfin les agents eux-mêmes, avec leurs caractéristiques sociales, scolaires et professionnelles» («La sociologie dans tous ses états», *Recherches sociographiques*, vol. 26, n° 3, 1985, p. 418).

elle est savoir qui permet de savoir. En tant que toujours déjà savoir, elle ne peut jamais être le simple reflet d'un objet. La sociologie n'est jamais purement formelle, même méthodologiquement; elle est toujours théorie. Il n'y a pas même de méthode qui ne soit pas théorique. Parce qu'elle a toujours à savoir, elle n'est jamais explication absolue. Mais parce qu'elle est cette transcendance et cette contingence, des sociologies engagées peuvent faire de certaines de ses manifestations des explications *a priori*, les exploiter en tant que telles pour servir une cause dont l'importance dépasse, pour des raisons contingentes, les problématiques que pose la discipline. Inversement, des sociologues peuvent rejeter des théories par le simple fait qu'il en existe d'autres, c'est-à-dire parce que la sociologie comporte de la contingence. Dans le premier cas, le sociologue traite en absolu une théorie, dans le second cas, il fait de la contingence un absolu. Dans aucun des deux cas, il ne se pose au carrefour de la discipline et de l'objet, c'est-à-dire là seulement où aussi bien l'objet que la discipline peuvent apparaître dans leur contingence et dans leur transcendance indépassables.

Parce que la sociologie se situe toujours quelque part entre la transcendance et la contingence, la sociologie franco-minoritaire ne dispose pas d'une sociologie qui lui appartienne en propre. En fait, on peut même affirmer que plus l'activité de sociologues se rapporte à l'ensemble politique auquel ils appartiennent, moins leur sociologie peut contribuer à l'avènement d'une sociologie particulière. Soumis aux impératifs de leur objet, ils ne font qu'exploiter une sociologie empruntée. Que ne l'a-t-on pas observé de l'usage du marxisme en Amérique du Sud ! Par contre, on ne peut pas dire qu'une sociologie se particularise d'autant plus qu'elle ne s'attarde pas à l'ensemble politique auquel les sociologues appartiennent. C'est même un peu le contraire. Dans la mesure où les sociologues, entre leur discipline et ses objets, évoluent dans les problématiques de leur discipline et font par là évoluer leur

discipline, ils travaillent au niveau de sa transcendance et, partant, la développent, la dénationalisent. Dans le premier cas, ils importent une sociologie transcendante pour rendre compte d'une situation plus ou moins contingente; dans le second cas, ils développent une sociologie en sa transcendance. C'est cette sociologie-là qui s'institutionnalise. Mais elle a de particulier qu'elle est d'autant plus institutionnalisable que son origine importe peu, que les conditions contingentes de sa production sont inessentielles — théoriser l'inégalité, c'est déborder le phénomène particulier dans lequel l'inégalité se manifeste. Or, ces réalisations sociologiques, grâce auxquelles une sociologie s'institue, sont d'autant plus possibles que la communauté des sociologues de l'ensemble politique étudie autre chose que l'ensemble politique en tant que tel, que, donc, des catégories abstraites, dans le lieu de la transcendance, sont accessibles aux sociologues, ou que les sociologues peuvent travailler avec elles. Moins l'ensemble politique se fait cause pour la sociologie, plus l'activité sociologique arrive à contribuer à la théorie sociologique (sans laquelle il n'y a pas de sociologie). Mais plus elle contribue à la sociologie, moins son origine sociologique n'a d'importance; elle devient aussi inessentielle que l'origine d'une recherche médicale pour la médecine. Si l'idée d'une médecine québécoise a une importance, ce ne peut être que symboliquement ou économiquement; scientifiquement, cela n'a qu'une importance relative pour les problématiques médicales. Si la sociologie durkheimienne s'est institutionnalisée, c'est beaucoup moins à cause de son origine nationale qu'à cause de ses caractéristiques transcendantes (auxquelles, bien sûr, il faudra ajouter des considérations en rapport à la politique, au hasard, à la concurrence). D'ailleurs, elle a eu un écho beaucoup plus sonore aux États-unis qu'en France, la France ayant de beaucoup préféré les transcendances marxistes. Et le marxisme a été beaucoup plus utile à l'évolution de la sociologie par ses inventions, par les critiques qu'il a suscitées de ses propres positions que par le culte auquel il a donné lieu,

que par les contraintes politiques qui l'ont érigé en absolu. Une sociologie s'institutionnalise moins par son objet que par l'ampleur de son activité, activité qui, généralement, permet de passer de la contingence de l'ensemble politique de référence à la transcendance. Aujourd'hui, les caractéristiques transcendantes de la sociologie, les appels de l'abstraction, l'autonomie relative de la sociologie font que les nationalités sociologiques, les ensembles politiques auxquels appartiennent les sociologues ont de moins en moins d'importance. L'internationalisation de la sociologie généralise les problématiques.

Toutes les sciences sont polémiques¹, donc liées au fait des communications. À telles possibilités de communication correspond telle type de sociologie. L'internationalisation de la communication — avec ses déterminants politico-économiques, il est vrai — étend les possibilités de transcendance de la sociologie et universalise même les objets les plus concrets, sans jamais, par contre absolutiser quelque objet ou quelque théorie. L'absolu n'est plus dans la théorie mais dans le lien entre les objets et les théories, dans l'activité médiatrice des sociologues. Et c'est cet combinaison d'éléments qui fait que, maintenant, entre autres, la sociologie anglo-saxonne et la sociologie française, en tant qu'empiriques, recourent toutes deux à des modèles mathématiques, bien que leurs modèles de prédilection ne soient pas les mêmes², sans pourtant qu'ils soient incommunicables.

¹ Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, op. cit.

² Selon Jean-Michel Berthelot, les sociologues anglo-saxons préfèrent des techniques statistiques inférentielles alors que les sociologues français affectionnent davantage les analyses factorielles; mais tous exploitent des modèles statistiques et les mêmes modèles sont utilisés dans les deux cultures (*La construction de la sociologie*, Paris, Presses universitaires de France, Que sais-je?, 1991, pp. 113-114).

La sociologie d'un groupe géo-politique, comme bon nombre de sociologies, évolue entre ses transcendances et ses contingences. Elle est active. Elle sert, par exemple, la cause franco-minoritaire selon la diversité de la situation franco-minoritaire (car la peur de disparaître, qui est fort répandue dans la population francophone nord-américaine, subdivise l'ensemble, telle division s'annonçant plus prometteuse que telle autre, tel regroupement apparaissant impossible...). Mais son activité ne produit pas partout la même sociologie ou, plutôt, tous les types de sociologies ne sont pas, partout où elle est active, possibles. Au Québec, quelque peu en Ontario et au Nouveau-Brunswick, les contraintes politiques ne sont pas telles pour les sociologues qu'elles absorbent toute la sociologie. De sorte qu'une sociologie abstraite est possible et que, par là, la «sociologie franco-minoritaire» peut se transcender ou, pour dire autrement, de sorte que les sociologues de la minorité francophone peuvent travailler dans une sociologie abstraite. Mais on voit bien que, dans la mesure où elle le fait, sa franco-minorité est accessoire.

6. Conclusion

Tout scientifique travaille avec des transcendances, ne serait-ce que parce qu'il n'y a de science que si un discours peut s'appuyer sur des modèles et sur des théories auxquels plusieurs peuvent recourir, que plusieurs peuvent contrôler. La sociologie n'est pas en cela exceptionnelle. Le discours sociologique, pas plus que n'importe quel autre discours scientifique n'est réductible à son auteur ou aux intérêts de cet auteur. La question des transcendances prend une signification particulière en ce qui concerne la sociologie: rares sont les disciplines où les objets sont aussi généralement attachés au vécu et aussi communément concrets — qu'on songe à la biologie ou à la physique, on oublie trop souvent que l'*obser-*

vation dans des disciplines aussi empiriques se fait fréquemment par l'intermédiaire d'équations ou de modèles, c'est-à-dire d'abstraction. Et ce problème s'intensifie quand il s'agit de la sociologie d'un ensemble géo-politique. L'objet de la sociologie, en tant qu'il peut être vécu, contingent, en tant qu'il peut presque être immédiat, empêche de voir les transcendances à partir desquelles il se rend communicable dans le champ scientifique. La sociologie apparaît trop aisément comme un discours du premier degré semblable à celui de l'acteur social en tant qu'acteur — en tant que militant par exemple —, ce qui coupe la conscience du sociologue de ses fondements paradigmatiques. La critique de la sociologie, l'intérêt contingent pour un ensemble socio-politique ont trop souvent pour effet de conduire à nier les transcendances sociologiques, à renier leur possibilité même. L'urgence de situations socio-politiques, comme celle de minoritaire par exemple, et d'autant plus que le nombre de sociologues à pouvoir étudier la situation est limité — ce qui est le cas dans plusieurs régions francophones hors Québec — force à travailler au niveau des objets immédiats, au niveau des contingences; ce travail est cause d'une illusion où les différents discours s'assimilent aux contingences, où tout discours devient pur reflet de l'intérêt socio-politique de son auteur. Dans cette urgence, des modèles sont plaqués sur des contingences dans le but de stimuler une lutte ou encore des méthodes s'imposent à des contingences afin de les rendre plus manifestes — opérations qui accentuent la tâche descriptive de la discipline.

Bibliographie

- A.C.É.L.F., *Réalisations et défis: actes du 40e congrès de l'ACÉLF*, vol. 15, n° 2. Association canadienne d'éducation de langue française, 1987.
- A.C.F.O., *Les voies de l'avenir franco-ontarien*, Ottawa, Association canadienne-française de l'Ontario, 1988.
- ALLAIRE, Gratien, «Les débuts du mouvement coopératif franco-albertain: 1939-1946», in *Demain, la francophonie en milieu minoritaire?*, Raymond Thériault et Jean Lafontant (dir.), Saint-Boniface, Centre de recherche du Collège de Saint-Boniface, pp. 229-255, 1987.
- ANDREW, Caroline, et al., *Une communauté en collère*, Hull, Asticou, 1986.
- ARNOPOULOS-MCLEOD, Sheila, *Hors du Québec point de salut?*, Montréal, Libre expression, 1982.
- BACHELARD, Gaston, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1975.
- BACHELARD, Gaston, *Études*, Paris, Vrin, 1970.
- BACHELARD, Gaston, *La philosophie du non*, Paris, Presses universitaires de France, 1962.
- BACHELARD, Gaston, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1957.
- BASTARACHE, Michel, «Les droits linguistiques dans le domaine scolaire: guide d'interprétation de l'article 23 de la Charte canadienne des droits et libertés», *Égalité*, automne, pp. 147-169, 1986.
- BÉLANGER, Paul R. et LÉVESQUE, Benoît, «La "théorie" de la régulation, du rapport salarial au rapport de consommation. Un point de vue sociologique», *Cahiers de recherche sociologique*, Régulation et problèmes contemporains, n° 17, pp. 17-51, 1991.

- BERGER, Peter et LUCKMANN, Thomas, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.
- BERNARD, Roger (dir.), *Vision d'avenir*, Livres I-III, Ottawa, Fédération des jeunes Canadiens français, 1990.
- BERTHELOT, Jean-Michel, *La construction de la sociologie*, Paris, Presses universitaires de France, Que sais-je?, 1991.
- BOUCHER, Andrée, *En toutes lettres et en français: alphabétisation des francophones au Canada*, Montréal, Institut canadien d'éducation des adultes, 1989.
- BOULET J.A. et LAVALLÉE, L., *L'évolution des disparités linguistiques de revenus de travail au Canada de 1970 à 1980*, document 245, Conseil économique du Canada, 1983.
- BRETON, Raymond, «Institutional Completeness of Ethnic Communities and Personal relations of Immigrants», in Bernard R. Blishen *et al.* (ed.), *Canadian Society: Sociological Perspectives*, Toronto, Macmillan of Canada, pp. 51-68, 1971.
- BRETON, Raymond, «Les institutions et les réseaux d'organisation des communautés ethnoculturelles», *État de la recherche sur les communautés francophones hors Québec*, Ottawa, Fédération des francophones hors Québec, pp. 4-20, 1984.
- CARDINAL, Linda et CODERRE, Cécile, *Pour les femmes: éducation et autonomie*, n° 1: la place des femmes francophones hors Québec dans le domaine de l'éducation au Canada, Ottawa, R.N.A.E.F., 1990.
- CARDINAL, Linda, LAPOINTE, Jean et THÉRIAULT, J.-Yvon, *La minorité de Welland et ses rapports avec les institutions*, Ottawa, Rapport d'étude présenté au Bureau du Commissaire aux langues officielles, 1988.
- CASTORIADIS, Cornélius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- CHURCHILL, Stacy, QUAZI, Saeed et FRÉNETTE, Normand, *Éducation et besoins des Franco-Ontariens: le diagnostic d'un système d'éducation*, vol. 1 et 2, Toronto, Conseil de l'éducation franco-ontarienne, 1985.
- COMTE, Isidore Auguste, *Cours de philosophie positive*, vol. I : «Philosophie première», vol. II : «Philosophie sociale», Paris, Hermann, 1975.

- COULOMBE, Danielle, «Doublement ou triplement minoritaires», *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 55, n° 2, pp. 131-136, 1985.
- DENNIE, Donald, «Le mouvement syndical en Ontario et les Franco-Ontariens», *Revue du Nouvel-Ontario*, n° 2, pp. 41-52, 1979.
- DENNIE, Donald, «L'étude des réalités franco-ontariennes: à la recherche d'un nouveau modèle théorique», *Revue du Nouvel-Ontario, Les idéologies*, n° 11, pp. 69-83, 1989.
- DUBOIS, Gustave, «Le système d'éducation en Saskatchewan», *Revue de l'Association canadienne d'éducation de langue française*, vol. 11, n° 1, pp. 29-31, 1983.
- DUMONT, Fernand (dir.), *La société québécoise après 30 ans de changements*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1991.
- F.F.H.Q., *Un espace économique à inventer*, Ottawa, Fédération des francophones hors Québec, 1981.
- F.F.H.Q., *Actes du premier colloque national sur la formation*, Hull, Fédération des francophones hors Québec, 1989.
- FOUCAULT, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Galimard, Bibliothèque des sciences humaines, 1971.
- FOUCAULT, Michel, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
- FOUCHER, Pierre, *Les droits scolaires constitutionnels des minorités de langue officielle du Canada*, Ottawa, Conseil canadien de la documentation juridique, 1985.
- FOURNIER, Daniel, «L'interaction spatiale: analyse historique, 1871-1985», *Recherches sociographiques*, vol. 32, n° 2, pp. 151-174, 1991.
- FOURNIER, Marcel et TRÉPANIER, Michel (avec la collaboration de Sylvie Girard), «La sociologie dans tous ses états», *Recherches sociographiques*, vol. 26, n° 3, pp. 417-443, 1985.
- Francophonies nord-américaines (Les)**, in *Sociologie et sociétés*, vol. 26, n° 1, printemps 1994.
- FREITAG, Michel, *Dialectique et société*, tomes 1 et 2, Montréal, Saint-Martin, L'âge d'homme, 1986.

- FREUD, Sigmund, *Abrégé de psychanalyse*, Paris, Presses universitaires de France, 1975.
- FREUD, Sigmund, *L'avenir d'une illusion*, Paris, Presses universitaires de France, 1971.
- FREUD, Sigmund, *Cinq psychanalyses*, Paris, Presses universitaires de France, 1975.
- FREUD, Sigmund, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, Petite bibliothèque Payot, 1963.
- FREUD, Sigmund, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1969.
- FREUD, Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, Paris, Presses universitaires de France, 1971.
- FREUD, Sigmund, *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, Idées, 1968.
- FREUD, Sigmund, *Totem et tabou*, Paris, Presses universitaires de France, 1973.
- GAUTHIER, Yvon, *Théorétiques: pour une philosophie constructiviste des sciences*, Longueuil, Le préambule, Science et théorie, 1982.
- GRIMARD, Jacques et VALLIÈRES, Gaétan, *Travailleurs et gens d'affaires canadiens-français en Ontario*, Montréal, Études vivantes, 1986.
- GUILLAUMIN, Colette, «Pratique de pouvoir et idée de Nature, (1) L'appropriation des femmes», *Questions féministes*, n° 2, février, pp. 5-30; «(2) Le discours de la Nature», n° 3, mai, pp. 5-27, 1978.
- HEGEL, G.W.F., *La raison dans l'histoire*, Paris, Union générale d'éditions, 10-18, 1965.
- HELLER, Monica, «L'école de langue française à Toronto», *Revue du Nouvel-Ontario*, L'immersion et les Franco-Ontariens, n° 9, 1987.
- JALBERT, Lizette et LEPAGE, Laurent, *Néo-conservatisme et restructuration de l'État*, Sillery, Presses de l'Université du Québec, Études d'économie politique, 1986.
- JAVEAU, Claude, *Leçons de sociologie*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.

- JUTEAU-LEE, Danielle, «Ethnicity and Feminity: (d')après nos expériences», *Études ethniques du Canada*, vol. 13, n° 1, pp. 1-24, 1981.
- JUTEAU-LEE, Danielle, «La production de l'ethnicité ou la part réelle de l'idéal», *Sociologie et société*, vol. 15, n° 2, pp. 39-55, 1983.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, Garnier-Flammarion, 1976.
- LAFLAMME, Simon, *La société intégrée: de la circulation des biens, des idées et des personnes*, New York, Bern, Peter Lang, 1992.
- LAFLAMME, Simon et BERGER, Jacques, «Compétence linguistique et environnement social», *Revue canadienne de langues vivantes*, vol. 44, n° 4, pp. 619-638, 1988.
- LAFLAMME, Simon et DENNIE, Donald, *L'ambition démesurée: enquête sur les aspirations et les représentations des étudiants et des étudiantes francophones du Nord-Est de l'Ontario*, Sudbury, Institut franco-ontarien/Prise de Parole, Collection universitaire, Série Études, 1990.
- LALONDE, Michel, «Le travail et la modernité», *Société*, n° 8, été, pp. 75-102, 1991.
- LANDRY, D., «La nature et les causes des disparités socio-économiques sur le territoire acadien», Moncton, Conférence présentée à la société Royale du Canada, 1977.
- LANDRY, Rodrigue et ALLARD, Réal, «Vitalité ethnolinguistique et diglossie», *Revue québécoise de linguistique théorique et appliquée*, vol. 8, n° 2, pp. 73-101, 1989.
- LANGLOIS, Simon et al., *La société québécoise en tendances: 1960-1990*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1990.
- LAPOINTE, Jean et THÉRIAULT, J.-Yvon, *D'une question linguistique à un problème sociétal*, Ottawa, Rapport présenté au Secrétariat d'État, Direction générale de la planification, 1982.
- LARADE, Simon, *Aperçu des éléments économiques des régions acadiennes de la Nouvelle-Écosse*, Halifax, Fédération acadienne de la Nouvelle-Écosse, 1983.

- LECLERC, André, *L'économie des régions acadiennes et des régions du Nord et de l'Est du Nouveau-Brunswick: le produit intérieur brut et le revenu personnel régional*, Petit-Rocher, Conférence permanente des institutions acadiennes, 1984.
- LIEBERSON, Stanley, *Languages and Ethnic Relations in Canada*, New York, John Wiley and Sons, 1970.
- MAFFESOLI, Michel, *La connaissance ordinaire: précis de sociologie compréhensive*, Paris, Méridiens, 1985.
- MARION, Fernand, «Connaissance des communautés francophones du Canada par la présentation d'un bilan en éducation de langue française, des acquis, des problèmes rencontrés et des luttes à poursuivre», *Revue de l'Association canadienne d'éducation de langue française*, vol. 13, n° 1, pp. 18-21, 1985.
- MARX, Karl, *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Éditions sociales, 1975.
- MARX, Karl, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1968.
- MARX, Karl, *Oeuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Économie I: 1965, Économie II: 1968.
- McKEE-ALLAIN, Isabelle, «Les productrices d'ethnicité en Acadie: perspectives théoriques», *Égalité*, n° 24, pp. 45-68, 1989.
- McKEE-ALLAIN, Isabelle et CLAVETTE, Huguette, «Les femmes acadiennes du Nouveau-Brunswick», *Égalité*, n° 11, pp. 19-35, 1983.
- MIGUELEZ, Roberto, *L'analyse des formations sociales*, New York, Ottawa, Toronto, Legas, 1992.
- MOUGEON, Raymond et BÉNIAC, Édouard (dir.), *Le français parlé hors Québec: aperçu sociolinguistique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1989.
- OUELLET, Fernand, «Économie et société minoritaires», *Revue du Nouvel-Ontario, Minorité culturelle et institutions: l'Ontario français*, n° 8, pp. 102-119, 1986.
- PAILLARD, Gilles, «Bilan sommaire des acquis, des problèmes et des revendications dans le domaine de l'éducation dans les

- provinces de l'Atlantique», *Revue de l'Association canadienne d'éducation de langue française*, n° 1, pp. 28-38, 1985.
- PAQUET, Gilles, «Entrepreneurship au Canada français», *Transactions of the Royal Society of Canada*, 5e série, vol. 1, 1986.
- PASQUIER, Régine, «Vers une école française en Colombie-Britannique», *Revue de l'Association canadienne d'éducation de langue française*, n° 1, pp. 21-22, 1988.
- PESTRE, Dominique, «Pour une histoire sociale et culturelle des sciences. Nouvelles définitions, nouveaux objets, nouvelles pratiques», *Annales Histoire, Sciences Sociales*, 50^e année, n° 3, mai-juin 1995.
- POPPER, Karl, *La logique de la découverte scientifique*, traduit de l'anglais par Nicole Thyssen-Rutten et Philippe Devaux, préface de Jacques Monod, Paris, Payot, 1978.
- PRONOVOST, Gilles, *Temps, culture et société*, Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1983.
- PROULX, Pauline, *Femmes et francophonie: double infériorité*, Ottawa, Fédération nationale des femmes canadiennes-françaises, 1981.
- RACINE, Luc, *Théories de l'échange et circulation des produits sociaux*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1979.
- RAVAULT, René-Jean, «L'amorce du redressement des francophones hors Québec. Analyse critique des *Héritiers de Lord Durham* et de *Deux poids, deux mesures*», *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 23, n° 58, 1979.
- RAVAULT, René-Jean, «Le terrorisme économique maintient l'inégalité», *Égalité*, n° 1, pp. 41-62, 1980.
- RAVAULT, René-Jean, «L'amorce du redressement des francophones hors Québec», Analyse critique d'*Un espace économique à inventer*, *Actes du colloque national en économie de la Fédération des francophones hors Québec*, Ottawa, Fédération des francophones hors Québec, pp. 107-110, 1982.
- RAYNAULD, André, «L'avancement du français au Canada», *Tendances démolinguistiques et évolution des institutions canadiennes*, numéro spécial, thèmes acadiens, Montréal, Association des études canadiennes, pp. 95-106, 1989.

- RIOUX, Marcel, *Essai de sociologie critique*, Montréal, Hurtubise HMH, 1978.
- ROBERTS, C., «Le bilinguisme: une évolution des esprits», *Langue et Société*, Commissaire aux langues officielles, hiver, 1981.
- ROY, Michel, *L'Acadie perdue*, Montréal, Québec/Amérique, 1978.
- ROY, Michel, *L'Acadie des origines à nos jours*, Montréal, Québec/Amérique, 1981.
- SARTRE, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique* (précédé de *Question de méthode*), tome I : Théorie des ensembles pratiques, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1960.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'idiot de la famille*, Paris, Galimard, Bibliothèque de philosophie, tomes I et II : 1971, tome III: 1972.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant* (Essai d'ontologie phénoménologique), Paris, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1943.
- SAVAS, Daniel, *Portrait sociologique de la communauté franco-colombienne*, Vancouver, Fédération des Franco-Colombiens, 1988.
- SAVOIE, Donald J. et BEAUDIN, Maurice, *La lutte pour le développement: le cas du Nord-Est*, Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1988.
- THÉRIAULT, J.-Yvon, «Domination et protestation: le sens de l'Acadianité», *Anthropologica*, vol. 23, n° 1, pp. 39-71, 1981.
- THÉBERGE, Raymond, «Scandale national même où le nombre le justifie», *Revue de l'Association canadienne d'éducation de langue française*, vol. 15, n° 1, pp. 12-19, 1987.
- VALLÉE, Bernard, «Gravelbourg, Saskatchewan, l'éducation populaire renforce l'identité francophone», *Revue de l'Institut canadien d'éducation des adultes*, vol. 11, n° 4, pp. 6-7, 1988.
- WAGNER, Serge, *Alpha-partage 1988: l'alphabétisation et nous, les Franco-Ontariens*, Vanier, Association canadienne française de l'Ontario/Alphabétisation Ontario, 1988.

Du même auteur

Communication et émotion: essai de sociologie relationnelle, Paris, L'Harmattan, Logiques sociales, 1995.

Être un être social, Montréal, Guérin, 1994. Avec la collaboration de Christiane Bernier.

La société intégrée: de la circulation des biens, des idées, des personnes, New York, Bern, Paris, Peter Lang, Worcester Polytechnic Institute, Studies in Science, Technology and Culture, vol. 12, 1992.

L'ambition démesurée: enquête sur les aspirations et les représentations des étudiants et des étudiantes francophones du Nord-Est de l'Ontario, Sudbury, Prise de Parole/Institut franco-ontarien, 1990. Avec la collaboration de Donald Dennie.

Contribution à la critique de la persuasion politique, Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1987.

HUMAN SCIENCES MONOGRAPH SERIES 3

SÉRIE MONOGRAPHIQUE EN SCIENCES HUMAINES 3

Humain objet, humain sujet

SIMON LAFLAMME

«On aurait pu croire que les notions universelles d'humanité et d'histoire allaient céder leur place à des concepts moins idéologiques... On aurait pu croire aussi que le constructivisme allait finir non seulement par faire voir l'impotence de l'attitude empiriste mais encore par éveiller au rôle de l'humain dans la théorisation non pas en tant que subjectivité mais à titre d'agent de modélisation. Or, il n'en est rien... Les sciences sociales contemporaines en sont encore, dans une large mesure, à manipuler des catégories universelles indéfinies où l'on voit une humanité tout entière évoluer grâce à sa seule subjectivité et où la critique épistémologique la plus importante consiste encore à dénoncer la subjectivité ou l'intérêt de l'auteur d'une théorie».