



National Library of Canada
Collections Development Branch

Canadian Theses on
Microfiche Service

Bibliothèque nationale du Canada
Direction du développement des collections

Service des thèses canadiennes
sur microfiche

NOTICE

The quality of this microfiche is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us a poor photocopy.

Previously copyrighted materials (journal articles, published tests, etc.) are not filmed.

Reproduction in full or in part of this film is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30. Please read the authorization forms which accompany this thesis.

**THIS DISSERTATION
HAS BEEN MICROFILMED
EXACTLY AS RECEIVED**

AVIS

La qualité de cette microfiche dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de mauvaise qualité.

Les documents qui font déjà l'objet d'un droit d'auteur (articles de revue, examens publiés, etc.) ne sont pas microfilmés.

La reproduction, même partielle, de ce microfilm est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30. Veuillez prendre connaissance des formules d'autorisation qui accompagnent cette thèse.

**LA THÈSE A ÉTÉ
MICROFILMÉE TELLE QUE
NOUS L'AVONS REÇUE**

HUMAIN OBJET, HUMAIN SUJET

par

Simon-Laflamme

Thèse présentée à l'École des Études supérieures et de la Recherche
de l'Université d'Ottawa

en vue de l'obtention de la maîtrise ès arts (sociologie)

Ottawa, Canada, 1981

A Carolle, puis à Elise et Valérie

TABLE DES MATIERES

	page
Introduction.....	2

I

Critique de l'humanisme occidental

L'histoire, la grande préoccupation.....	6
i) Jean-Baptiste Vico.....	10
ii) G.W.F. Hegel.....	11
iii) Auguste Comte.....	13
L'affirmation de la liberté de l'espèce humaine.....	19
i) Karl Marx.....	20
ii) Sigmund Freud.....	26
Contingence et nécessité.....	36
Réaffirmation de la liberté de l'espèce humaine.....	43

II

Introduction à la théorisation

Le grand consensus.....	52
Une intention commune.....	61
Qui pense?.....	68
Autour de Kant et de Bachelard.....	77
Historicité du savoir et déterminisme universel.....	87
Conclusion.....	91
Bibliographie des ouvrages cités.....	94

INTRODUCTION

Après un survol de la philosophie occidentale de l'humain, on peut arriver à détacher deux noyaux idéologiques importants: un premier où il est surtout question de nature humaine, un second où les pensées tournent beaucoup plus autour de l'idée d'évolution. Bon! Il est entendu que l'histoire n'est jamais simple, que la théorie d'un auteur n'est que rarement saisie de l'intérieur comme définitive, que tout est une question de problématique; mais on ne saurait, même avec toutes ces réserves refuser la schématisation si elle peut élucider quelque chose.

Notre catégorisation résume sèchement un objet énorme. Mais on ne décide pas de la pertinence d'une aventure théorique d'après l'ampleur de l'objet qu'elle considère pas plus que d'après son nombre de pages. Nous avertissons tout de suite que notre texte ne se

veut ni un effort historique, une chronologie d'événements, ni une série d'exégèses. Notre catégorisation est rude mais les concepts synthétiques qu'elle utilise sont intérieurs à l'histoire et le travail épistémologique qu'elle permet la rend acceptable. En effet, nous divisons la vision occidentale de l'humain en deux, mais nous découvrons par là un substrat lui-même simplificateur à travers lequel se révèle l'étroitesse de l'humanisme occidental, la complexité et la multiplicité de l'humain, donc une humanité ignorée. On a beaucoup écrit sur l'humain; on sait peu sur lui. Par nos catégories maints éléments sont fusionnés; nous en sommes conscients, mais nous en sommes aussi satisfait parce que nous trouvons là un moyen pour dénoncer des conceptions prétentieuses et pour promouvoir une manière de concevoir. La pensée occidentale, pensons-nous, est un permanent effort de réduction et de cristallisation; en jouant le jeu nous en rencontrons les raisons et observons que ce qui a été produit par elle est d'autant plus criticable qu'il concerne l'humain; seulement, nous apercevons aussi que ces raisons ont des raisons de voir au-delà de leurs découvertes. La pensée occidentale a voulu enfermer l'humanité, l'humanité a résisté; cette pensée a voulu en même temps s'enfermer, elle a résisté à elle-même parce qu'elle était sa propre négation. Voilà ce que nous apprennent l'humanisme occidental et la critique de cet humanisme. La vision

occidentale de l'humain, c'est pour nous un objet qui, travaillé, nous instruit sur l'acte de concevoir; on trouve finalement que si on peut le réduire, il n'est, par contre, jamais permis de parler de finitude non seulement du savoir, mais aussi de l'histoire.

Infinitude du savoir, infinitude de l'histoire, c'est tout un, c'est l'humanité. Notre époque le ressent parfois. Elle le ressent 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.

I

CRITIQUE DE L'HUMANISME
OCCIDENTAL

2

L'HISTOIRE, LA GRANDE PREOCCUPATION

En livrant ses premières explications sur sa condition, l'Occident dit 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 dans 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 se plie 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 considérée vraiment sinon comme 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 se réfléchissant, croit capter l'humanité entière, croit bon de s'imposer à elle. Evidemment, 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 tant 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 associés (de l'hérétique, du fou). De même, il peut toujours renier l'altérité sociale. Par exemple, 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'affaiblissement 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 est inconforme 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.

A partir du XVIII^e 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 (1668-1774), 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.

i) 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'est pas moins rationnelle et cette rationalité se diffuse dans le cycle. Eveillé à la pensée égyptienne, il reprend la loi des trois âges pour éclaircir le cheminement que parcourt un cycle:

"A 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 dièux, 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).

Notre cycle à nous a, selon Vico, débuté avec les invasions barbares; nous sommes passés par dessus l'époque de la féodalité; nous vivons maintenant un nouvel âge humain(2).

ii) 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"(3). 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

(1) Jean-Baptiste Vico, Oeuvres choisies, pp. 138-139.
 (2) Cf. ibid., pp. 162 et suivantes.
 (3) G. W. F. Hegel, La raison dans l'histoire, p. 66.

dans la vie de l'univers (l'Esprit du Monde est l'Esprit en général)"(1).

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 peu importe 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

"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"(2).

(1) Ibid., pp. 49-50.

(2) Ibid., pp. 97-98. C'est Hegel qui souligne.

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.

iii) Auguste Comte

Comte, lui, entreprend d'élucider le code de l'histoire du genre humain. L'Europe du XIXième siècle lui semble 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 occidentale(1) un avenir universel: devenir la société de l'humanité; elle organisera scientifiquement le travail, augmentera le volume des ressources alors qu'elle verra éclater une masse ouvrière. Tout cela s'explique dans la fameuse loi des trois états(2). Comte considère, en effet, que le genre humain s'étend sur trois moments: "primitivement théologique, transitoirement métaphysique, et fi-

(1) "Jusqu'à ce que la réorganisation positive soit suffisamment avancée, il importe beaucoup que (1') 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, vo. 2, 57ième leçon, p. 692.

(2) 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.

nalement positif"(1). Dans la première phase, théologiens et militaires dominant. A 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 latitude, disons... d'indemnité: le premier parle d'imagination, le second de génie. Par là, nos 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:

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.

(1) 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.

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'évolution(1).

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^{ème} 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 ramasse une certaine altérité. L'Occident vient donc de reconnaître que l'humanité est exposée au changement et même à la pluralité. Cependant, au lieu

(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.



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 en gardant souples et diffus les critères à partir desquels on pourrait juger de la progression. Dans ces carcans l'humanité, unique, attend, prédestinée, sa fin et tout humain disparaît nécessairement dans le parcours. Avant d'être, un humain est inscrit dans le tracé; 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 fait 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, par 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 évolutionnis-




te, 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 providence(1): de plus, dans un cas comme dans l'autre, on travaille à partir de la causalité linéaire(2).

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 laissera 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 ne le fut celui de nature humaine. En dépit de son inadéquation on retrouvera, vigoureux, cet évolutionnisme au coeur de la politique occidentale, parti-

(1) Notons que la pensée occidentale, particulièrement depuis le Moyen Age, 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.

culièrement dans l'économie bourgeoisé (et l'économie
bourgeoisé ce n'est plus le seul Occident géographique),
le long des XIXième et XXIème siècles.



L'AFFIRMATION DE LA LIBERTE

DE L'ESPECE HUMAINE

Après ces efforts l'histoire retient toujours l'attention et l'évolutionnisme va son chemin comme idéologie politique, bien sûr, mais aussi comme soufflé de positions plus scrupuleuses. D'autre part, en certains foyer critiques, dans lesquels s'imposent de façon notoire Karl Marx (1818-1883) et Sigmund Freud (1856-1939), on vient à entrevoir l'in vraisemblance 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.

Evidemment nous ne brassons les imposantes oeuvres de Marx et de Freud ici que dans ce qu'elles ont de pertinent pour notre propos. Par ailleurs, quand le lecteur verra que chacune de ces deux oeuvres se termine dans la contradiction, il comprendra qu'on leur doit au moins de l'avoir entretenue cette contra-

diction et que l'impasse ne peut être liée à la mort des auteurs. Cela dit, nous ajouterons que dans un survol de l'humanisme occidental, on ne rencontre pas par hasard les noms de Marx et de Freud; ce sont très certainement les deux personnages qui ont le plus marqué les sciences humaines contemporaines.

i) 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'Etat, la société... l'essence humaine ne possède pas de réalité véritable"(1). Certes est-il 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.

.....

(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. C'est Marx qui souligne.

"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 abusive 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.

"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"(3)?

(1) Karl Marx, Economie et philosophie (Manuscrits parisiens de 1844), in Oeuvres, Economie II, pp. 81-82. C'est Marx qui souligne.

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

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

De quoi faire sursauter l'universaliste, le chercheur d'essences, qui s'offusquera de voir doublé le cadre naturel 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 glissera lui aussi. Pour lui ce sera l'économie qui, avant tout, décide du sort des humains; l'économie est l'instance suprême de détermination. Il aura quand même cette réserve:

"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"(1).

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.

Mais 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 ensuite 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. Au moins une riche dialectique de l'être et du connaître est ici inventée et appliquée.

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

Mais cette dialectique est assommée par le mouvement des transformations, par la théorie de 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 ennuyées 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 initiaux(1):

"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 rap-

(1) Marx ne se souviendra pas assez à notre goût qu'il aura 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.

ports de production, dont chacun désigne un stade particulier de l'évolution historique de l'humanité"(1).

Ainsi, non seulement y a-t-il que le cadre de la détermination (des conditions de la vie) a été plus ou moins (il est vrai que Marx, sans trop en tirer les conséquences, aura, 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 encore que 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. Par conséquent, 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,

(1) Karl Marx; Travail salarié et capital (1849), in Oeuvres, Economie I, p. 212. C'est Marx qui souligne.

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.

"A 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 rapport de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors"(2).

Ailleurs:

"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 tout expropriés"(3).

Ajoutons à ce genre de passages les idées sur la dialectique du capital, la baisse tendencielle 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

(1) Dernière ligne du Manifesté communiste. (Remarquons, en passant, que Comte est, lui aussi, éveillé au fait de l'inéluctable croissance d'une population ouvrière. A la différence de Marx, par contre, 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.

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

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.

ii) Sigmund Freud

Si 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 explicites(1), son oeuvre 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 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.

(1) Totém et tabou (1913); L'avenir d'une illusion (1927); Malaise dans la civilisation (1930).

"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 surtout(2) 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 refoulement, peut-on lire, ne sont rien d'autre que l'évitement du déplaisir"(5).

(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.

(5) Ibid., p. 56.

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'enfance(1) - qui se manifeste déjà dans la suc-cion 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 intéressantes. 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 sexua-

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

lité 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 on écrase la sexualité (on devrait dire plus globalement le corps), on ébranle également la pensée. Là dessus, la bioénergie contemporaine lui rend justice. La deuxième chose, mieux accrochée à notre sujet, c'est, en peu de mots, que la conscience d'une 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 patient(1).

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 a tenté de naturaliser le comportement(2), de congédier l'histoire. Cela saute aux yeux quand on examine la théorie du ça.

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

(2) A 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.

Le ça, croit-il, représente "le rôle de l'hé-
rédité"(1);

"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"(2).

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 pulsions"(3).

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'Eros et la pulsion de destruction... Le but de l'Eros 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 choses"(4).

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 propre"(5).

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

(2) Ibid., p. 4. C'est Freud qui souligne.

(3) Ibid., p. 7.

(4) Ibid., p. 8. C'est Freud qui souligne. 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.

(5) Ibid., p. 8.

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 à la conscience 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 tous cas qu'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. Evidemment, Freud reconnaît l'altérité; mais en la faisant naturelle. Dans ces conditions, ou bien elle est purement 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 tel autre. Mais ne nous attardons pas d'avantage 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 hu-

maine 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 a 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 telles 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 digestive, 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 l'anatomie, 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 tous 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). A 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(1). L'histoire devient ainsi une loi de l'histoire, une loi qui force - on a pu le voir plus haut - 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 Eros et Thanatos et que, partant, c'est par là qu'on rejoint la diversité de la vie.

(1) Nous ne sommes pas en train de dire que l'économie bourgeoise est là pour rester. Cela n'a rien à voir avec notre sujet. D'abord, économie bourgeoise, c'est un concept théorique qui, soit dit en passant, nous plaît fort. Et puis nous essayons de montrer comment, en Occident, on philosophe sur l'homme.

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

CONTINGENCE ET NECESSITE

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 existen-

ce, incarne le mieux cette contradiction occidentale qui, trop souvent, est volontairement évitée 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.

Mais 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 Eros et la pulsion de destruction. Par ailleurs, depuis Hegel l'Occident a déployé bien des énergies pour adopter, contre la logique de type aristoté-

licien, des rapports contradictoires(1). Il est vrai, toutefois, que les oppositions sont généralement plus cumulées que réconciliées. Quoi qu'il en soit, les couples contingence-nécessité, liberté-détermination peuvent être retenus et même discutés.

L'évolutionnisme premier, par contre, 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 retirera peu à peu des sciences humaines au profit de la contradiction et de l'étude de l'existence.

Rien de surprenant en cela, puisque les études devront confirmer le paradoxe et puisque la détermination ne tiendra 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.

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

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'autoanalyse qui s'est imposée devant la pénible 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 est longuement demeurée stagnante, emprisonnée. En tous 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'excusait. L'évolutionnisme secoue cette altérité, réussit à la domestiquer mais c'est quand il s'en éloigne que la contradiction liberté-détermination s'échappe et devient 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, biologie, 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 unique et si l'histoire ne se fait pas sous le signe d'une évolution universelle, ou aura beau parler tant qu'on voudra de nécessité et de détermination, il faudra faire place à la contingence et à la liberté si 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 réfléchir l'humanité.

Enfin, 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. Eviter de révéler à quoi ont affaire les termes d'une

dite contradiction est assez commun; ça entretient la mystification et ça favorise le savant commérage.

Pour nous, 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 universel(1), il n'y a pas uniformité parce qu'il y a existence. Et 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 voyait clair quand il dit 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 hu-

(1) A 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.

maine 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.

REAFFIRMATION DE LA LIBERTE
DE L'ESPECE HUMAINE

Au XXIème siècle, par Jean-Paul Sartre (1905-1980) et Michel Foucault (1926), 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 entretient 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 (1922) 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"(1).

L'existence étant la multitude des individus, cette multitude étant multipliée par les situations, une nature humaine est, dès lors, impensable. Mais, pour Sartre, s'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

(1) Nous nous demandons toujours comment on peut ne pas déceler la parenté avec l'expression marxienne: "l'homme est le produit de son produit".

avenir et un monde humains. C'est pourquoi, dans l'optique existentialiste, tout individu est responsable du monde et contraint à l'engagement(1). Une problématique des totalisations vient compléter cette position(2). Elle soutient que la conscience est synthétique: ce qui signifie, brièvement, que la praxis individuelle médie 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 totalisation qui fait qu'il y a des collectifs, des sociétés, une histoire"(3). Quelque part Sartre aura rêvé, lui aussi, de ramasser 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

(1) Cf., notamment, L'Être et le néant.

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

(3) Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 131. C'est Sartre qui souligne.

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"(1); elle est "ce qui différencie les discours dans leur existence multiple et les spécifie dans leur durée propre"(2). 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. A 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

(1) Michel Foucault, L'archéologie de savoir, p. 170.

(2) Ibid., p. 171. C'est Foucault qui souligne.

le comprendre, mais précisément dans le noeud d'où il provient.

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 banal mais 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 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 sur la conscience, 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 liquer un savoir humaniste dont Sartre serait un représentant, contre un autre, structuraliste, dont Foucault témoignerait(1). Le fossé entre chacun de ces mouvements serait partout si grand que nous nous retrouverions dans la nécessité de les isoler.

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 qu'il y a des spécificités historiques. En tous cas, et Sartre et Foucault (on pourrait en dire autant de Castoriadis) sont équipés pour comprendre et affirmer la diversité des moments historiques. Ni l'un, ni l'autre, donc, n'acceptera que l'histoire est un continu a priori des-

(1) Nous sommes très conscients 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. Il faut dire cependant que Foucault n'a jamais vraiment su quoi faire de cette appellation (cf., L'ordre du discours).

tiné ou que l'humanité est une masse uniforme.

D'où vient alors que ces théoriciens sont détachés? La réponse est simple. 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 on découvre, dans un cas comme dans l'autre, la pluralité des sociétés)?

On s'entend pour admettre des spécificités historiques. Bon. Mais 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 est absolument déterminée: 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 on ne saurait passer outre 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 variété des personnalités, 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 ou bien pensants; 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 A LA THEORISATION

LE GRAND CONSENSUS

Plusieurs considèrent aujourd'hui que les sciences sociales sont en crise ou, en tous 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 ainsi qu'un éventail de ramifications et de combinaisons. Il arrive que sont opposées des conclusions de telle origine à d'autres de telle autre provenance. Plus encore, fréquemment, il arrive que sont 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 sociales, 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 diffusera partout une unanimité méthodologique plate, à une fantastique théorie transcendantale qui s'imposera 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.

Mais, 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. Il ne s'agit pas de savoir pourquoi on écrit, mais plutôt de découvrir pourquoi on publie beaucoup. Par ailleurs, 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 temporalisation, et non comme historicité, serait continûment en quête d'une chose - la vérité, ainsi que la nomment les religieux; comme si 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 aux

XXième 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 yeux(1), 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 donc(2). 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 des livres, il en a toujours été ainsi. Selon les époques, c'est-à-dire dans un langage chaque fois original, particu-

(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 rebellé les castoriadiens contre la "pensée héritée" et fait souhaiter une autre pensée.

lier, on a poussé l'humain entre liberté et quelque chose d'autre - nature humaine et évolution ont indiscutablement fonction de contraindre. Quel philosophe ne s'est pas arrangé pour glisser dans le système quelque liberté, quelque indéterminé? Aussi, 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 nature humaine, 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 paradygmes (ou discours) un oeil occidental, 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.

Quoi qu'il en soit, l'Occident devient loquace, plus loquace, quand il se donne des raisons de légitimer l'hétérogénéité humaine, sociale 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 volonté déterministe. C'est cette volonté déterministe qui explique la libéralité du savoir, non seulement parce que bon nombre de dogmes seront 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 sera alors adulée, deviendra dogme, mais la volonté déterministe n'en sera 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 forment 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 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 humaine(1).

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 inscrit 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'exploiteront. L'humain étant traversé par la détermination, l'Occident exploitera ce riche filon quoiqu'en obscurcissant l'aspect liberté parce que cet aspect ne le préoccupe pas immédiatement sinon dans la praxis. A un autre niveau, la dialectique supposant une interrelation entre les éléments d'un tout, le déterminisme, lié à la dialectique, permettra la création de disciplines et d'écoles qui travailleront avec des éléments interdéterminés et qui, donc, s'échapperont de la causalité linéaire, mais pas du déterminisme.

(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 bouquin, en effet, on voit la praxis s'organiser dans le monde des hommes et organiser ce monde.

Les éléments susceptibles d'aider à débrouiller ce qu'on appelle la crise des sciences sociales sont maintenant posés: a priori, savoir historicisé, rapport objet-sujet, distinction humain pensant et humain pensé. Et il est acquis que même si le déterminisme met en évidence précisément le déterminé, il ne se donne pas moins accès à ce qu'il obscurcit, l'arbitraire, ne serait-ce que pour le 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 sociale qu'individuelle, 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'homme au monde, pas même les sentiments inspirés par ces dures réalités. Le Tiers Monde n'est voulu ni par l'évolution(1) ni par la nature humaine dont on parle

(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.

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 sont inaltérables 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 militaires et des policiers que des concepts et des idéologies.

UNE INTENTION COMMUNE

A 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. De plus, 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 historiographie 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 maintiendra entre deux: chacun son tour on fournira les

règles d'un nouveau savoir (ou les nouvelles règles du savoir), on soutiendra que la raison est en progrès, puis on détachera 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 attaquable. La question que nous posons n'est pas à 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 de dispositif parce qu'il y a évolution - ce serait plutôt l'inverse -, de sorte que la soudure évolutive, pour ceux que ça intéresse, ne pourrait être appliquée qu'en second lieu.

Evidemment, la notion d'époque discursive ou de paradigme (comme on le 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 métaphysique et 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 camp des scientifiques. Qui peut dire où finit la métaphysique, où commence la science? Combien de tentatives autant discutées qu'elles sont 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. Serait-ce que le scientifique ne spécule pas? On dit souvent que la science est critique. Serait-ce que la métaphysique ne critique pas? On dit souvent que la science est objective. Serait-ce 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. Serait-ce que la métaphysique est invérifiable? La métaphysique admet-elle l'illogique, l'incohérent? Est-ce que la métaphysique est 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 ces édifications et force cette même raison à s'exposer à des contraintes. C'est ainsi que la vision comtienne de la biologie aura contraint à la vérification, que Marx, conscient de l'aliénation idéologique aura 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 scientifique(1). Ce sont la création, la conscience et la mise en vigueur de ces contraintes qui ont implanté la dichotomie métaphysique science que nous vivons aujourd'hui. A la rigueur, donc, on pourrait dire que la raison scientifique est le savoir volontairement contraint par quelque chose (ou ensemble de choses) considérée importante 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 science. L'enfermement dans des édifications explique le dénigrement de la métaphysique. Mais que quelqu'un retienne une contrainte comme favorable au

(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.

bien de 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 apparent à Durkheim comme théoricien et cela 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 tous cas en quête de logicité et bloqué par l'illogique(1) - 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 ne furent 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

(1) Qu'on pense à Kierkegaard.

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 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 ce qui explique les continuités et les ruptures entre les idées de l'histoire. On ajouterait à bon droit à tout cela des éléments culturels, politiques et historiques, mais jamais à tel point qu'on effacerait le déterminisme.

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 avait établi le critère de la raison. Kant avait avancé l'idée de la raison valide. Comte, lui, instruit des développements de la biologie travailla à montrer comment on doit présenter un énoncé valide en sociologie; car il était entendu que la métaphysique ou la "spéculation abstraite" n'avaient pas droit à la pa-

role.

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 réalisa 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 avoir à 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"(1)! Rien que ça. Certes il ne faut pas négliger qu'une intention révolutionnaire (ou plutôt réformatrice) inspire toute l'oeuvre communiste. 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 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 évolutive) sur les sciences de la nature, ne voient pas autre chose à faire qu'étudier celles-là et de s'accrocher aux conclusions de

(1) Ce n'est pas si terrible. Au Canada nous avons un parti politique qui se baptise sérieusement "Progressiste conservateur". Mao tsé toung ne parle-t-il pas de "dictature démocratique populaire"?

l'étude. C'est ainsi que le social est réduit à l'organisme biologique et qu'on abstrait de cet organisme l'action intelligée(1).

Après la biologie, c'est à la physique mathématique qu'on emprunte le modèle; c'est ce qu'effectue Karl Popper. La vérité immigre 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 observe plusieurs théories qui se présentent autour de lui: 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 qui soient vraiment scientifiques sont celles d'Einstein et de Marx. C'est que la théorie, pour

(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.

être vraiment scientifique, doit indiquer elle-même par où elle peut être falsifiée. Einstein l'a fait et sa théorie a résisté à l'épreuve(1). Marx aussi l'a fait mais sa théorie a été falsifiée(2). L'épreuve de la falsification permet de distinguer le savoir scientifique du 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 la subjectivité. On croit que l'objectivité, peu important les moyens techniques ou épistémologiques qu'on se donne pour l'atteindre, permet de contrer les méfaits

(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.

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 choisi dans l'alternative, il se fait bonne conscience et exerce noblement et libéralement son métier d'enquêteur neutre(1). Mais pourquoi voit-il "du bon" dans les oppositions de principe et soutient-il en même temps (souvent avec fureur) l'ambition objectiviste? 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) D'où, 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 inaptées par elles-mêmes à produire des formes, voire des 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. Mais 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 quoique le sens en soit 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 résulte en une espèce de code d'éthique: Il ne faut pas comprendre le phénomène du connaître mais la connaissance scientifique afin d'exclure l'autre. On prend comme 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 subjectivité 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: la subjectivité. Pourtant, il n'y a bien que le sujet qui sache et qui pense. 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 la subjectivité (de l'esprit humain) ou du contact d'un sujet avec le monde. 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 qu'on analyse est entaché de subjectivité. Dès qu'un sujet établit une loi générale, il sait très bien que cette loi le touche, le concerne, et que, donc, la

contradiction objet-sujet est indépassable; dès qu'une question est posée, il faut qu'elle ait préoccupé un sujet. De part en part les sciences humaines sont traversées par la subjectivité. L'objectivité positiviste est définitivement une piperie et l'idée de degrés d'objectivité ne fait que le confirmer. Pourtant, on préfère entretenir l'artifice, maintenir un idéal invisible, insensible, mystérieux; on conserve sa foi en la science et en son avenir prometteur. Le chercheur des sciences humaines sait très bien que l'humain est différent des objets des sciences de la nature, qu'il est capable de changements non mécaniques, d'intentions, d'émotions. Il ne saurait calquer son travail sur celui des visions douteuses sur les sciences de la nature et d'autant moins que ces visions 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. Ils 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.

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 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 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. On 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 détermi-

nées, 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.

Passons 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

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

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 inconnu.

Nous pouvons tout de suite constater que l'idée d'un sujet transcendantal justifie une certaine unicité de l'humain. Kant, 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 et ne serait-ce que par la récupération de l'opposition métaphysique-science. Mais ce positivisme, on le sait, ne retiendra pas la thèse de Kant 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 refaire 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 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). La 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"(3). Le phénomène est le lieu auquel on arrive, non une autorité originelle.

(1) Gaston Bachelard, La philosophie du non, p. 10.

(2) Ibid., p. 36.

(3) Gaston Bachelard, Etudes, p. 14.

"Il n'y a pas de vérité première, il n'y a que des erreurs premières"(1). Dans la science, "Rien n'est donné. Tout est construit"(2). Fonder le droit sur le donné sensible, naïf, est sans cesse occasion soit par analogie grossière, soit par réduction, etc., d'obstacles épistémologiques. 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 qualificatifs masque toujours l'ignorance de la spécificité dont on parle.

L'obstacle n'est pas cependant un phénomène subjectif. C'est au contraire une difficulté inhérente à l'entreprise scientifique. En outre, l'organe lui-même, aussi réduit à l'outil soit-il, doit continuellement être converti en nouvelles équations, à cause de sa simple matérialité. Comme enfin, il y a sans cesse des départs neufs dans la pensée scientifique, un obstacle n'est jamais définitivement vaincu. A chaque moment l'activité scientifique est une réduction; la vérité est essentiellement polémique. D'où ce besoin d'une psychanalyse de la science. "La tâche de la philosophie scientifique, écrit Bachelard, est très nette:

(1) Gaston Bachelard, Etudes, p. 14.

(2) Gaston Bachelard, La formation de l'esprit scientifique, p. 14.

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"(1). 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 s'occupe pas de substances discrètes, logiquement antérieures; elle établit au contraire des relations entre des effets qu'elle provoque. A 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 quel-

(1) Gaston Bachelard, La formation de l'esprit scientifique, p. 9-10.

que 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 aussi compliqué soit-il, ne justifient pas qu'on parle de deux rationalités ni historiques ni qualitatives. Ce n'est pas parce que Bachelard découvre qu'Einstein 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. 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 n'est pas la seule formalisation du monde, 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. Mais ces positions ne sont pas tout à fait antinomiques. En réfléchissant 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.

HISTORICITE DU SAVOIR
ET DETERMINISME UNIVERSEL

Un déterminisme a priori n'est pas incompatible, si l'on tient compte du savoir analytique occidental, à 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 même elle est 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 est déterministe, ce que nous aurions tendance à retenir; en tous 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 même 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 n'a pas sa place.

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 l'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. Probablement le déterminisme est-

il 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 rend absurde. Probablement le déterminisme provoque-t-il des liens entre les différentes pensées humaines, mais c'est bien parce qu'il se donne dans l'infinitude 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'infinitude 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.

CONCLUSION

Deux concepts clefs ont servi, en Occident, à rendre compte de la condition humaine: ceux de nature humaine et d'évolution. A cause des variétés mais surtout à cause des variations humaines, l'idée de nature humaine fut supplantée par celle d'évolution. Ces deux idéologies, par contre, 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 peut historiographier le passé, particulariser les sociétés et les individus; l'hétérogénéité humaine et la liberté qu'elle comporte devinrent moins alarmantes.

Quand les sciences sociales furent dans la possibilité d'entrevoir l'immense responsabilité historique de l'humain, l'épistémologie découvrit le rôle de la raison. Timidement, d'abord, elle avait cru que ce qu'il faut pour raisonner et comprendre le monde était déposé dans la raison. 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. Des sociologues s'interrogèrent à savoir si la structure était dans l'être ou dans la pensée. La scolarisation analytique du savoir effraya et davantage 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. Etre 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

tique de l'être et du connaître. Son histoire, c'est
aussi l'histoire de son savoir.

BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES CITES

- BACHELARD, Gaston, Etudes, Paris, Vrin, 1970.
- BACHELARD, Gaston, La formation de l'esprit scientifique, Paris, Vrin, 1957.
- BACHELARD, Gaston, La philosophie du non, Paris, Presses universitaires de France, 1962.
- CASTORIADIS, Cornélius, L'institution imaginaire de la société, Paris, Seuil, 1975.
- COMTE, Isidore Auguste, Cours de philosophie positive, vol. I: "Philosophie première", vol. II: "Philosophie sociale", Paris, Hermann, 1975.
- FOUCAULT, Michel, L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 1971.
- FOUCAULT, Michel, L'ordre du discours, Paris, Gallimard, 1971.
- 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.
- HEGEL, G.W.F., La raison dans l'histoire, Paris, Union générale d'éditions, 10-18, 1965.
- KANT, Emmanuel, Critique de la raison pure, Paris, Garnier-Flammarion, 1976.
- MARX, Karl, Critique du droit politique hégélien, Paris, Editions sociales, 1975.
- MARX, Karl, L'idéologie allemande, Paris, Editions sociales, 1968.
- MARX, Karl, Oeuvres, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Economie I: 1965, Economie II: 1968.
- 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.
- 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'idiote de la famille, Paris, Gallimard, 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.